



PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

HACIA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN PATRIARCAL

Celia Amorós

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

**HACIA UNA CRÍTICA
DE LA RAZÓN PATRIARCAL**

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Colección dirigida por José M. Ortega

15

Celia Amorós

HACIA UNA CRÍTICA
DE LA RAZÓN PATRIARCAL

Hacia una crítica de la razón patriarcal / Celia Amorós. —
2.^a edición. — Barcelona : Anthropos, 1991. — 331 p. ;
20 cm. — (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico ; 15)
ISBN 84-7658-300-1

1. Filosofía - Estudios y crítica 2. Filosofía feminista I. Título
II. Colección
141.132:396
396:141.132

Primera edición: mayo 1985

Segunda edición: julio 1991

© Celia Amorós, 1985

© Editorial Anthropos, 1985

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-300-1

Depósito legal: B. 23.920-1991

Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. 08019 - Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

*Para Celieta. Para Brenda, para Adriana,
para Alda, para Olaya. Para las hijas de
todas las mujeres que con su lucha, sus
fórmulas vitales y sus investigaciones teó-
ricas han aportado algo a la liberación de
la mujer. Para ellas, la razón de todas
nuestras razones...*

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Me pregunto qué sentido tiene la reedición de un libro como éste, de carácter programático, que, afortunadamente, ha sido ya en buena medida rebasado por la investigación feminista que se viene haciendo estos últimos años en el Estado español. Quienes corrieron el riesgo de editarlo, cuando nuestro panorama cultural era un páramo en cuanto concernía a la crítica filosófica feminista, estiman que lo tiene a partir del momento en que proponen su reimpresión: el libro continúa siendo demandado. Lo cual me produce una mezcla de alegría y de desazón, pues el feminismo, como todo pensamiento vivo y no autometabólico, debe registrar cambios y conmociones tan importantes como los que se han producido al final de esta década, desde la quiebra de los países del Este al horror, tanto literal como sintomático, de la Guerra del Golfo pérsico. La reflexión feminista se ha de insertar en otros parámetros y es, cada vez más, tarea colectiva: desborda las energías individuales. Con todo, me gustaría pensar que, asumiendo su fecha y sus limitaciones, alguna de las líneas de desbroce de un campo tan amplio y tan complejo como el que aquí se nos presenta no ha perdido del todo su capacidad de sugerecia. Y espero estar pronto en condiciones de presentar

un nuevo libro que reúna los trabajos de esta última etapa y pueda dar una idea del camino que, pasito a pasito, vamos haciendo.

Cada vez —y es ésa mi gran satisfacción— estoy menos sola en esa tarea: pronto verán la luz los libros de Amelia Valcárcel y de Cristina Molina; se han leído tesis doctorales como la de Inmaculada Cubero y Alicia Puleo que se convertirán en libros, y se encuentran en vías de elaboración otras tesis que le van dando cuerpo a una nueva forma de hacer filosofía desde el feminismo. Que, como única filosofía que toma en serio los presupuestos de la universalidad, acabará por implantarse como filosofía *tout court*.

Tengo que dar las gracias a todas aquellas y aquellos que han dialogado con este libro y me han hecho críticas pertinentes. A todos los grupos del movimiento feminista que lo han trabajado y discutido. A Amelia Valcárcel, Teresa López-Pardinas, Cristina Peretti, Marina Subirats, Carlos Gurméndez, Iñaki Urdanibia, que le han dedicado reseñas; Javier Muguerza recoge sus planteamientos en uno de los capítulos de su obra *Desde la perplejidad*. Otros colegas y amigos, amigas y compañeras de militancia —Victoria Sau, Victoria Camps, Amparo Moreno, M.^a Xosé Agra, Javier Sanmartín, Jacobo Muñoz, Sergio Sevilla, Joaquín Rodríguez Feo— se han tomado la molestia de hacerme observaciones agudas que he tenido en cuenta aunque no las haya podido incorporar como se merecen: habría tenido que reescribir el libro entero.

Quedan, pues, muchos problemas pendientes y muchos cabos sueltos: otras tantas tareas para la reflexión feminista, que es cosa de corredoras de fondo.

CÈLIA AMORÓS

Marzo 91

INTRODUCCIÓN

He reunido diversos trabajos sobre problemas teóricos planteados por el feminismo, fechados en diferentes momentos y coyunturas de estos últimos diez años, bajo el título de *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. No pretendo en modo alguno presentar una obra acabada y sistemática, pues, además de las evidentes limitaciones de estas aportaciones reflexivas, se trata de un género cuyo cultivo en el Estado español es incipiente y sería absurdo querer suplir esta situación con el esfuerzo de una sola persona. Por otra parte, ese esfuerzo solamente ha sido posible por la existencia de un movimiento que ha logrado ya crear un *humus* para que se planteen nuevos problemas, y otros, viejos, traten de plantearse de otro modo. Mi trabajo intenta sobre todo —y me sentiría muy satisfecha si en alguna medida lo lograra— ser sugerente, apuntar algunas direcciones en las que podría orientarse la crítica de las modulaciones y sesgos que la ideología del patriarcado (ideología que, naturalmente, está en función de los diversos aspectos de la estructura patriarcal de la sociedad) ha impuesto al tipo de racionalidad que se expresa en el discurso filosófico.

En *Hacia una crítica de la razón patriarcal* no se trata en absoluto de reivindicar forma alguna de irracionalismo. Sino, precisamente, de criticar, en nombre de una razón entendida como ese «buen sentido de —toda— la humanidad» a que apelaba Mary Wollstonecraft —«el feminismo es una apelación al buen sentido de la humanidad», decía la autora de *Vindicación de los derechos de la mujer*—, a la presunta Razón por antonomasia, *logos* patriarcal que acríticamente ha configurado en buena medida su noción de los títulos de racionalidad sobre el esquema ideológico que le proporciona el concepto de legitimidad tal como es entendido en el marco de la genealogía patriarcal, considerada en cuanto institución social y cultural. En suma, se trata de articular un punto de vista y una perspectiva desde los cuales se pueda proceder a una relectura de la historia de la filosofía —y, más en general, del pensamiento y de la cultura— en la que no se haga abstracción de las distorsiones patriarcales que inevitablemente han configurado cierto tipo de discursos. Hemos intentado esbozar, por un lado, una línea interpretativa programática y, por otro, iniciar algunos de sus posibles desarrollos aplicándola a determinados planteamientos de algunos filósofos clásicos —Aristóteles, san Agustín, Kant, Hegel—, que ofrecían en este sentido un interés paradigmático o se prestaban a ello con mayor facilidad.

En un segundo conjunto de artículos hemos tratado, sobre todo, de destacar la relevancia del feminismo para la ética. Pues los estragos del sexismo no afectan solamente, como por otra parte era de esperar, a la razón teórica, sino también y fundamentalmente, al ámbito de la razón práctica. El feminismo como crítica de la cultura patriarcal se concreta, pues, no sólo como crítica epistemológica, sino como crítica ética.

Por último, *Hacia una crítica de la razón patriarcal* no es ni podría haber sido el producto de una reflexión filosófica abstracta: lejos de responder a lo que podríamos llamar una concepción autometabólica de la filosofía,

consideramos que ésta se nutre de las luchas y los problemas que se desarrollan en el nivel de la práctica social, aunque se exprese luego en códigos y formas que le son específicos y vienen acuñados por una tradición propia. Cada cual traduce y elabora su experiencia del mundo en las claves e instrumentos que le da para pensarla su propia formación-deformación profesional, lo que siempre es, por un lado, una limitación, pero, por otra, la condición de posibilidad de nuestra propia plataforma reflexiva. A su vez, en función de tal experiencia volvemos reflexiva y críticamente sobre ciertos supuestos de nuestra propia práctica profesional, para redefinir su sentido y hacer con ella determinados reajustes valorativos. Pues si somos capaces de pasar, como sobre ascuas, sobre el propio discurso que teórica y prácticamente nos discrimina, sin habernos visto nunca llevadas a poner nada en cuestión, esa misma capacidad de asumir indiscriminada y esquizofrénicamente el discurso del Otro nos debería poner en cuestión a nosotras mismas como investigadoras y profesoras de filosofía. En estos trabajos he intentado, de este modo, recoger al menos una parte significativa y elaborar en cierta medida con mis propios medios la temática, los problemas y los debates teóricos que se han planteado en el movimiento feminista en el Estado español durante la última década. Resuenan en ellos, y me siento muy orgullosa de tener esta deuda colectiva, las discusiones de puntos que han sido cruciales en la orientación del movimiento, sobre todo —lo que para mí tiene connotaciones más personales y entrañables— las que tuvieron lugar aún hace pocos años en el Frente de Liberación de la Mujer de Madrid, al que pertencí durante un tiempo como militante. Naturalmente, han pasado, en mi caso como en cualquier otro, por los filtros selectivos de mis intereses e incluso de mis obsesiones particulares, y en esa medida asumo mi entera responsabilidad. Así, los problemas éticos implicados en la polémica en torno a los valores femeninos y el feminismo de la diferencia, ciertas cuestiones

metodológicas relacionadas con determinados enfoques de algunas corrientes del feminismo radical; la inserción, así como la especificidad del feminismo respecto a los movimientos sociales y las tradiciones de pensamiento (como determinados aspectos de la Ilustración o el marxismo) que tienen un contenido y responden a un proyecto emancipatorio, son tratados recurrentemente a través de la serie de artículos y trabajos que aquí se reúnen. He preferido reunirlos en torno a ciertos núcleos temáticos más bien que por criterios cronológicos, poco relevantes en mi caso. Al hacerlo así se ponen de manifiesto en mayor grado las redundancias, ya que los temas pivote han sido tomados de nuevo más de una vez, bien por su interés en otro contexto, bien para introducir nuevas matizaciones, atar determinados cabos que quedaron sueltos en otros artículos o dar lugar a análisis de una mayor profundidad —como, por ejemplo, en los tratamientos de la figura de Antígona según la interpretación hegeliana—. Pido disculpas en la medida en que ello puede resultar tedioso, pero he preferido dejarlo tal cual estaba, porque podía también cumplir una función aclaratoria. He tratado fundamentalmente de articular el orden en que aquí presento los distintos artículos, de tal manera que aparezcan los contornos de un *puzzle* dotado del mayor grado de coherencia posible, pues al haber sido publicados en su día de forma dispersa en diversas revistas o desarrollados en charlas, resultaba difícil explicitar todos los supuestos y someterlos, de este modo, a una valoración crítica en su conjunto. Quizás ahora, esta serie de esfuerzos dispersos ha tomado el mínimo de cuerpo preciso para hacer un balance y un eventual replanteamiento de cara a una nueva etapa. Además, al reconstruir el *puzzle* se perfilan con mayor claridad los huecos —que son muchos— y la invitación a rellenarlos se hace más viva.

En relación con mis deudas y agradecimientos colectivos, si del lado del feminismo he debido referirme especialmente al Frente, del de mi gremio profesional, la Sec-

ción de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, donde he trabajado estos años, es acreedora a mi reconocimiento por el clima de libertad, respeto y estímulo que ha significado para mis trabajos. Pero, además, tengo una larga lista de agradecimientos muy merecidos que tienen nombre propio. Amelia Valcárcel ha sido una interlocutora inestimable, que ha seguido mis trabajos y está muy presente en ellos. He aprendido mucho de la tesis de licenciatura de Oliva Blanco sobre la temática de feminismo e Ilustración, centrada en torno al padre Feijoo, así como de otros trabajos suyos de crítica literaria. Carmen Sáez, a quien me une un pasado de militancia común además de una entrañable relación personal, ha leído mis trabajos con afecto y su buen sentido crítico. Felicidad Orquín y Yolanda Monreal, amigas y compañeras de viejas guerras, han seguido mis «rollos» y me han alentado siempre con su apoyo, aportándome su buen criterio y su experiencia pedagógica en el movimiento desde que trabajábamos juntas en la Comisión de Educación del Frente. Anabel González, Begoña San José, Pilar Escario, Masenka de Quevedo, Carmen Martínez Ten, Carmen Monzón y Ana Mendoza, amigas y compañeras del consejo de redacción de *Desde el Feminismo* me han hecho la confianza de encargarme alguno de los artículos que incluyo en este libro y lo han enriquecido con sus comentarios. De la etapa del Frente, así como por mis reencuentros con ella en diversas charlas y coloquios, quiero mencionar aquí las siempre atinadas observaciones de Gloria Nielfa, que me han sido muy útiles. Tuve asimismo en aquella época interesantes discusiones con Fini Rubio, Violeta Demonte y Jimena Alonso. Recuerdo también con afecto y reconozco mi deuda con las participantes en las discusiones de los Seminarios que organizábamos en casa de Luky Godard, con Imelda Navajo, Cristina Alberdi, entre otras de las más activas y asiduas. La relación con Inmaculada Cubero y Cristina Molina, en cuyas tesis doctorales sobre temas relacionados con la teo-

ría feminista y la crítica antipatriarcal colaboro en la actualidad, es para mí una fuente constante de gratificaciones, sugerencias y estímulos, así como los trabajos sobre la problemática de la pornografía de Raquel Osborne. La lectura de la tesis de Amparo Moreno en torno al «androcentrismo» del discurso aristotélico en la *Política* me ha aportado mucho, fundamentalmente en cuanto a metodología crítica, y además le estoy muy agradecida por sus comentarios a mis trabajos. Con Pilar González colaboré el verano pasado en la Universidad de Santander en el curso «Crisis familiar, nuevas conductas amorosas»: le debo la lectura de más de uno de mis manuscritos con interés y sentido crítico. Tengo presente con gratitud y afecto la acogida a mi persona y a mis trabajos por parte de la antropóloga Teresa del Valle, así como la estima del entrañable Andrés Ortiz-Osés. También me han servido de contrastación y estímulo mis discusiones y charlas con Victoria Sendón y Teresa Suero. Compañeras de movimiento tan significativas como Empar Pineda, Montserrat Oliván, Paloma Uría, Pilar Pérez Fuentes, han leído y comentado con interés mis artículos, y he recibido de su parte observaciones muy pertinentes. Me ha sido también muy provechoso y agradable haber leído y conocido, charlado y discutido con Marta Moia y Christine Delphy. También me ha servido de contrastación el punto de vista sociológico de M.^a Ángeles Durán, con quien tuve ocasión de colaborar en *Liberación y Utopía*, y que me proporcionó algunas interesantes referencias bibliográficas. No olvido que Fany Rubio se interesó por un manuscrito, «Notas para una ética feminista», sobre una charla que di en la Universidad de La Laguna, y que lo publicó —fue uno de los primeros de la serie— en la revista *Argumentos*. Y quiero destacar en especial mi deuda con determinados planteamientos teóricos de Victoria Sau, cuya capacidad de sugerencia he tratado de explotar en más de una línea, así como mi gran estima por su persona y su obra.

En lo que se refiere al gremio de las filósofas y los filó-

sofos, mi amiga y compañera del Departamento de Historia de la Filosofía, María Josefa Cordero, que ha sido siempre muy sensible a los temas del feminismo, ha leído mis trabajos con el apasionamiento que le caracteriza en todas las cuestiones que le interesan y en las que deposita su inestimable afecto, además de una perspicacia crítica que me ha hecho tener muy en cuenta sus observaciones. José M.^a Ripalda los ha seguido con un interés y una simpatía por la «causa» que le agradezco profundamente, así como sus lúcidos comentarios al respecto. Fernando Quesada les ha dedicado también su atención, y en la elaboración de más de uno de ellos resuena algún eco de nuestras charlas. Emilio Lledó ha leído alguno de ellos, con su sensibilidad característica. Cristina Peretti pronto les aplicará la hermenéutica derridiana de la sospecha, me temo, pero por el momento ha seguido algunos de mis trabajos con una adhesión un tanto ingenua. Joaquín Rodríguez Feo, Javier Sanmartín, Ana Lucas, María Toscano han sido receptivos y sensibles a estos trabajos, así como Pío Navarro y Ana Alejos, amigos y compañeros del «Palmar de Moya». Y, hablando de viejas tertulias, no quiero dejar de recordar alguna interesante discusión sobre feminismo y política de las que antaño organizaba *Zona Abierta*, con alguna que otra intervención de Ludolfo Paramio tan aguda como malvada, en la que participaban Mónica Threfall, Isabel Romero y Carlota Bustelo.

A mi viejo amigo —lo viejo es la amistad, pues el chico es joven— Julio Carabaña le debo la paciente lectura de más de uno de mis manuscritos, así como sus agudas observaciones de experto, entre otras muchas cosas, en sociología de la familia. A Josep Vicent Marqués, además de nuestras discusiones sobre ciertos énfasis o cuestiones de fondo, le debo sabios y oportunos consejos acerca de mi estilo, muchas de las veces demasiado conceptista y un tanto descuidado. Lamento muy en especial, por la circunstancia de residir en Madrid, el no haber tenido un intercambio más regular de ideas sobre algunos aspectos

de estos temas con mi amigo y antiguo colaborador, Julio Máñez. Agapito Maestre le ha dedicado tiempo a una lectura atenta de mis trabajos, con el espontáneo interés por las cosas y la cordialidad que le caracterizan. A Javier Muguerza, que presencié y estimuló mi debut con estos temas cuando expuse en La Laguna mis «Notas sobre una ética feminista», no podría decir en concreto lo que le debo, que es eso que sólo se puede decir cuando se ha hablado tanto con una persona y la relación es tan entrañable y rica que traicionaría el sentido de mi deuda si la concretara —toda determinación es negación, que decía el amigo Spinoza—. A Jacobo Muñoz le debo su valoración crítica de mis trabajos, así como estimulantes e inapreciables sugerencias. También los ha leído con interés y atención y me ha discutido ciertos puntos críticos Gonzalo Puente-Ojea. María Puente, María Antonia Clemente, Joaquín Leguina, Antonio Amorós y Teresa Guillamón han seguido algunos de mis trabajos con atención y afecto. A Ana Amorós, a Ana Castellano y a Margarita Sánchez les debo una implicación en ellos que está en un capítulo especial de mis agradecimientos. A Marga, además, le debo en alguna ocasión colaboración mecanográfica y corrección estilística —siempre muy oportuna—, así como su ayuda en la selección de algunos artículos. Quiero también agradecer a Christiane Cailliet que haya dedicado su tiempo a leer y mecanografiar paciente y afectuosamente una buena parte de estos manuscritos.

Madrid, diciembre 1984.

I

FEMINISMO, FILOSOFÍA
Y RAZÓN PATRIARCAL

*El búho de Minerva levanta su vuelo
en el crepúsculo... color violeta.*

RASGOS PATRIARCALES DEL DISCURSO FILOSÓFICO: NOTAS ACERCA DEL SEXISMO EN FILOSOFÍA*

Introducción

¿Tiene algún sentido hablar de la presencia del sexismo en el conjunto de los productos culturales que convencionalmente se suelen considerar como filosóficos? ¿En qué sentido podría hablarse de un sesgo sexista que marcaría la reflexión filosófica? Constatar el hecho de que la filosofía la han hecho los hombres y, básicamente, la siguen haciendo es una trivialidad pero, como ocurre con todas las trivialidades en este terreno, habría que partir de la sospecha de que es significativo. Ahora bien, el significado de este hecho podría ponerse de manifiesto de varios modos. Uno de ellos consistiría en analizar las concepciones filosóficas acerca de la mujer tal como aparecen expresadas por los propios filósofos varones, tratando de ver si existen algunos rasgos comunes en la conceptualización de la mujer como objeto de la reflexión filosófica. (Las eventuales peculiaridades que pueda tener el pro-

* Publicado en M. Ángeles DURÁN y otras, *Liberación y utopía*, Madrid, Akal, 1982.

ducto filosófico cuando es elaborado por mujeres, es decir, analizar qué es lo que hace la mujer en cuanto tal, si es que hace algo susceptible de ser captado de forma diferencial, cuando —excepcionalmente— es sujeto de alguna actividad filosófica, es algo que, aun en el caso de que se dieran las condiciones para estudiarlo, habría que hacerlo desde una perspectiva sociológica y desborda las posibilidades de este capítulo.¹⁾ Pero, por debajo del hecho de que la mujer sea tematizada en el discurso filosófico con tópicos más o menos recurrentes —tópicos que en un mundo no sexista llevarían a muchos geniales filósofos clásicos al sonrojo epistemológico, situación de la que les libra la impunidad que el propio patriarcado hace posible en este terreno— se encuentra la situación ideológica caracterizada por el sexismo. Del sexismo ideológico toma el filósofo sus materiales para proceder a una reelaboración, podría decirse, de segundo grado —muy tosca, sin embargo, en la mayoría de los casos—. A su vez, la ideología sexista está en función de una organización social discriminatoria —de una u otra forma, en distinto grado, pero que constituye un hecho universal— para el sexo femenino.

Al hablar de ideología sexista empleamos la palabra ideología en el sentido marxista de percepción distorsionada de la realidad en función de unos intereses de clase, concepción que puede ser ampliada a cualquier deformación específica de la visión y valoración de los hechos condicionados por las necesidades de un determinado sistema de dominación. Este sentido marxista no excluye la concepción más neutral de la ideología como conjunto de representaciones socialmente compartidas que cumplen

1. Los Philosophie Documentation Center han publicado *A Directory of women in philosophy* (1979-1980), editados por Caroline Whitbeck, donde se recoge la información disponible acerca de lo que han producido las mujeres en filosofía recientemente en los Estados Unidos, y que podría servir de base para iniciar este tipo de estudios y formular quizás algunas hipótesis de trabajo.

una función importante como condición de reproducción de la misma sociedad que representan. Ahora bien, en la medida en que no conocemos sociedades que no estén estructuradas conforme a ningún sistema de dominación, todo conjunto de representaciones socialmente compartidas se configura como tal afectada por los mecanismos de distorsión, inversión y deformación que le impone el propio sistema de dominación que ha de reproducir y que solamente puede reproducir al precio de incorporar dichos mecanismos.

La filosofía, por su parte, no puede constituirse sino en el medio fuertemente estructurado de las representaciones ideológicas de la sociedad en la que aparece, como un producto ideológico específico, de cierta complejidad y elaboración. No podemos entrar, en el marco de este trabajo —ya que lo desborda—, en la discusión acerca de la especificidad de la filosofía. Insistiremos solamente en que el discurso filosófico no surge del vacío, sino que se nutre de las ideologías socialmente vigentes, las reorganiza en función de sus propias orientaciones y exigencias, las incorpora selectivamente y las reacuña conceptualmente al traducirlas al lenguaje en el que expresa sus propias preocupaciones.

Ahora bien, si la filosofía puede ser considerada como una reflexión en la que se expresan determinadas formas de la autoconciencia de la especie —como ha subrayado el idealismo alemán—, el hecho de que la mitad numérica de esta especie se encuentra en una situación de enajenación y marginación en relación a lo que llama Agnes Heller la genericidad,² necesariamente ha de tener consecuencias gnoseológicas distorsionantes en un discurso como el

2. La genericidad, para Agnes Heller «implica en primer lugar la socialidad o historicidad del hombre» y «su forma fenoménica primaria es para el particular la sociedad *concreta*, la integración *concreta* en la que nace...». Para su propia reproducción como particular, el hombre se ha de apropiarse en ella de «los elementos, las bases, las habilidades de la sociedad de su tiempo. Sin embargo, no sólo estas integraciones

filosófico, que se define precisamente por sus pretensiones de totalización y de universalidad.

De este modo, la ideología sexista en filosofía puede ponerse de manifiesto en dos niveles distintos: uno de ellos, quizás el más obvio, es el de las formas que emplea el discurso filosófico masculino para escamotear el estatus pleno de la genericidad a la parte femenina de la especie, para buscar conceptualizaciones diferenciales y limitativas a la hora de integrar a la mujer en la propia concepción totalizadora del mundo; otro, mucho menos obvio porque no es objeto de tematización, aparece no ya como condicionante de que a la hora de caracterizar a la mujer como miembro de la especie se le pongan discriminaciones y límites, sino que afecta al propio discurso de la genericidad, convirtiéndolo en un discurso limitado, resentido de la falsedad que lleva consigo la percepción distorsionada de la misma, precisamente para un discurso que se pretende a sí mismo el discurso de la autoconciencia de la especie. Dicho de otro modo, la ideología sexista influye en el discurso filosófico de dos maneras: como condicionante inmediato del modo como la mujer es pensada y categorizada en la sistematización filosófica de las representaciones ideológicas, y como condicionante mediato del gran lapsus y la mala fe de un discurso que se constituye como la forma por excelencia de relación conscientemente elaborada con la genericidad —en el sentido

representan la genericidad. Ante todo la representan también aquellas integraciones de las cuales puede él tener noticia: por ejemplo, según la sucesión histórica de los conceptos, la polis, el pueblo, la nación, el género humano. Además, la representan todos los medios de esta sociedad, que median las relaciones humanas en las cuales el trabajo de las épocas precedentes, la serie de sus objetivaciones, ha asumido una forma objetiva, se ha encarnado. Después la representan todas aquellas objetivaciones —inseparables de las precedentes— en las que se ha expresado la esencia humana y que son heredadas de generación en generación al igual que los medios y que el objeto de la producción: ante todo las formas en las que se ha encarnado la conciencia del género humano, como por ejemplo las obras de arte y la filosofía» (cfr. Agnes HELLER, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1977, pp. 32-33).

de Heller— y procede a la exclusión sistemática de la mujer de ese discurso. La ausencia de la mitad de la especie es el gran lastre y la gran descalificación del discurso presuntamente representativo de la especie humana construida y ajustada consigo misma como un todo en la forma de la autoconciencia; el *autos* que debe tomar conciencia filosófica de sí mismo es un *autos* que proclama unilateralmente su protagonismo y arroja a la otra parte de la especie del lado de la opacidad.

El sujeto del discurso filosófico

Se ha hablado muchas veces de las contradicciones del discurso filosófico como discurso de la «universalidad» construido sin embargo sobre una sociedad desgarrada por los conflictos entre clases, razas y distintos grupos sociales. Tampoco es el varón, sin más, el sujeto por excelencia del discurso filosófico: son, obviamente, determinados varones, pertenecientes a determinados grupos sociales dominantes o ascendentes, o vinculados con fuerzas socialmente significativas a través del préstamo de ideologías de legitimación. Pero el patriarcado, en cierto sentido, es interclasista en la medida en que el pacto entre los varones por el que se constituye el sistema de dominación masculina constituye a los individuos varones como género en el sentido del realismo de los universales. Hay un sistema de presupuestos acerca de las implicaciones de la pertenencia a este conjunto tal que, lo que podríamos llamar el operador distributivo para cada varón particular del sistema de definiciones que constituye al género como tal, funciona como si se le adjudicaran a cada uno de los miembros de este conjunto —por encima del diferencial clase, raza, etc.— el repertorio de las prerrogativas de la condición de varón: es partícipe de la idea de masculinidad al modo como las realidades sensibles participan de

las ideas platónicas.³ Cuando la realidad, como suele ocurrir en la mayoría de los casos, hace que la ración de participación por parte de determinados varones sea más bien exigua, la ideología proporciona un amplio repertorio de vivencias ilusorias y de satisfacciones vicarias para compensar, mediante la hipertrofia de las virtualidades del operador 'pertenencia al conjunto de los varones = distribución de las prerrogativas del conjunto de derechos-deberes, reciprocidades y pactos que define este conjunto como *Género*', las miserias de los desfavorecidos en el reparto. Pertenecer al conjunto de los elegidos como protagonistas de la vida social y sujetos «normales» de derechos y deberes disimula que se es elegido pero poco, o elegido pero casi nada.

Se dirá que el análisis que hacemos las feministas del patriarcado es una hipóstasis; que partimos de una sustantivación de los atributos-prerrogativas del género masculino como si todos los varones los poseyeran por igual. Ciertamente sabemos que no es así, pero la hipóstasis no la hemos inventado nosotras sino el propio sistema: el patriarcado no podría funcionar sin el refuerzo ideológico de su gran trampa, que es la de haber convertido en género —universal *ante rem, in re y post rem*, en arquetipo anterior a la existencia de los hombres singulares y que configura como esencia la dispersión de las existencias individuales— lo que se resolvería analíticamente como un sistema de complicidades. Pero, precisamente, la ideología se ocupa de hipertrofiar sus virtualidades sintéticas, y de hacer que el Género sea percibido como patrimonio *pro indiviso* que todos usufructúan, impidiendo la resolución analítica que pondría de manifiesto el carácter ilusorio de esta percepción totalizadora.

Ciertamente no puede decirse sin más puntualizaciones que sea el varón el sujeto del discurso filosófico, pero

3. Sobre la relación de los varones concretos con la idea paradigmática del varón, véase Josep Vicent MARQUÉS, «Sobre la alienación del varón», *El Viejo Topo*, n.º 19, abril 1978.

sí que el discurso filosófico es un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma al varón como su destinatario en la medida en que es identificado como el género en su capacidad de elevarse a la autoconciencia. Las filosofías dan expresión, sin duda, a las aspiraciones e intereses de clases y de grupos sociales muy distintos a lo largo de su historia: las hay progresivas y reaccionarias, emancipadoras en su inspiración fundamental —sean cuales fueren sus limitaciones—, alienantes o ambiguas, o combinaciones complejas de elementos emancipatorios, alienantes y ambiguos: siempre son producidas por varones que no han puesto en tela de juicio el orden patriarcal. Son los portadores del *logos*, los que se definen y se dan beligerancia los unos a los otros como interlocutores, los portavoces de su grupo o clase social que reconocen a su vez como portavoces del otro grupo o clase a varones...

La ausencia de la mujer en este discurso, como toda ausencia sistemática, es difícil de rastrear. Es la ausencia que ni siquiera puede ser detectada como ausencia porque ni siquiera su lugar vacío se encuentra en ninguna parte; la ausencia de la ausencia —como para el esquizofrénico la figura del padre— es el *logos* femenino o la mujer como *logos*; emerge a veces en el discurso masculino, como una isla en el océano, como lo gratuito y lo inexplicable, lo que inesperadamente se encuentra sin haberlo buscado, y el discurso se configura siempre alrededor de ese islote bajo el signo de la perplejidad, de un oleaje confuso y recurrente que quiere erosionar y tiene a la vez que reconocer contornos, tallar recortes en el discurso para conceptualizar lo imprevisible, el reino dentro de otro reino. ¿Qué hacer con él?

El sexismo ideológico y la filosofía moderna

Para poner de manifiesto el carácter patriarcal del discurso filosófico habría que releer las obras de los filósofos,

así como las historias de la filosofía que sobre ellas se han escrito no tanto con el tedioso espíritu notarial de levantar acta de una ausencia como con la perspicacia del «detectador» de síntomas. Por lo demás, en las dimensiones de este artículo, y si queremos profundizar mínimamente el análisis, no podemos pasar revista a toda la historia de la filosofía. Vamos a centrarnos en la filosofía moderna, no sólo por la necesidad de acotar un período y unos autores, sino porque el sexismo se pone de manifiesto como una contradicción peculiar en una ideología que tiene como supuesto el reconocimiento universal de las subjetividades. Sin duda el sexismo tiene manifestaciones importantes en la historia de la filosofía mucho antes de la Edad Moderna: se podrían citar significativos y sabrosos párrafos de Aristóteles, de santo Tomás de Aquino...⁴ Pero la filosofía griega no es una filosofía del sujeto, y mucho menos parte del reconocimiento jurídico formal de las subjetividades. Es bien sabido que la esclavitud constituía un límite absoluto a la posibilidad de ampliar dicho recono-

4. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles incluye la amistad del hombre hacia la mujer entre las formas de amistad «fundadas en la superioridad, como la del padre hacia el hijo, y en general la del mayor hacia el más joven... y la de todo gobernante hacia el gobernado». Pese a ciertas diferencias de contenido entre estas relaciones, tienen como característica común que sus miembros «no obtienen lo mismo el uno del otro ni deben pretenderlo», así como que en ellas «el afecto debe ser también proporcional, de modo que el que es mejor reciba más afecto que profesa, y lo mismo el más útil...». Siguiendo su afición a establecer analogías, Aristóteles compara el gobierno del marido sobre la mujer con el régimen aristocrático, «puesto que el marido manda conforme a su dignidad y en aquello en que debe mandar; todo lo que cuadra a la mujer, se lo cede a ella. Cuando el marido se enseñorea de todo, su gobierno se convierte en una oligarquía, porque lo ejerce contra los merecimientos y no en tanto en cuanto él es superior. Algunas veces gobiernan las casas las mujeres, cuando son herederas; esta autoridad no está fundada, por lo tanto, en la excelencia de ellas, sino en la riqueza y el poder como en las oligarquías». El tipo de amistad que puede existir en el marco de cada régimen político se configura de acuerdo con la modalidad de la justicia que regula cada tipo de situación y que en nuestro caso «no consiste en la igualdad, sino en los méritos respectivos».

cimiento. En estas condiciones, la conceptualización de la mujer en el esquema hilemórfico (materia-forma) del lado de la materia —la afinidad entre las voces latinas *mater*: madre, materia, es significativa en este sentido— queda enmarcada en el sistema de connotaciones contrapuestas que adjudica Aristóteles a la materia y a la forma: la forma es el principio de actividad, de inteligibilidad, mientras que la materia lo es de pasividad y de alogicidad. Pero estas dicotomías categoriales aplicadas al hombre y a la mujer no revisten aquí el carácter especialmente estridente con que se revelará la pervivencia ancestral —pues se remonta al pensamiento mítico— del esquema que separa conceptualmente al hombre y a la mujer por el meridiano ideológico que separa descriptivo-valorativamente a la cultura de la naturaleza... en el universo cultural burgués e ilustrado que inventa el espacio de la subjetividad trascendental para reunir a todas las subjetividades bajo la legalidad común de la razón. Es más fácil y más patente aislar aquí el sexismo como variable ideológica, que en el marco de concepciones del mundo como la medieval: su peso específico resulta más difícil de determinar en el marco de una concepción estamental de la sociedad, con diferenciaciones de status y roles asociados a la idea de un «lugar natural» fijado para los individuos según privilegios de sangre que vienen dados por el nacimiento.

La filosofía moderna parte —el «*cogito, ergo sum*» de Descartes lo expresa muy bien— del principio de que la razón constituye la sustancia de la subjetividad humana y es idéntica para todos los hombres, por lo que reviste una validez universal. Se ha analizado muchas veces cómo la nueva sociedad burguesa expresa en esta idea de razón universal sus necesidades ideológicas de legitimación frente al Antiguo Régimen, así como su concepción de la naturaleza como paradigma legitimador del nuevo tipo de sociedad: las leyes que regulan el funcionamiento de la nueva sociedad son presentadas como leyes natura-

les, como la expresión misma de la naturaleza de la razón, que es común a todo sujeto pensante. En esta filosofía del sujeto la conceptualización de la mujer se complica, al irrumpir viejas dicotomías en el universo formal de la igualdad y el reconocimiento universal de las subjetividades.

Por una parte, se ha constituido un nuevo modo de producción —el capitalista— en el que la sociedad, como ha subrayado Lukács, se ha emancipado de los intercambios inmediatos y orgánicos con la naturaleza: la sociedad burguesa, productora de mercancías, ha hecho posible que el hombre pueda objetivar plenamente frente a sí su esencia específicamente social. Pero, por otra, esta objetivación, en la medida en que se autonomiza, le aparece como algo natural; las leyes de la sociedad humana son leyes naturales. La naturaleza es, por una parte, aquello de lo que la sociedad humana, la cultura y el espíritu despegan; por otra, el canon ideal que regula el nuevo orden social, el cual se piensa a sí mismo, en relación al antiguo, como la deseable sociedad organizada de acuerdo con la naturaleza del hombre. La riqueza y la complejidad del concepto de naturaleza en la Ilustración, que aquí no vamos a detallar —somos conscientes de estar esquematizando y simplificando mucho, pero nos limitaremos a poner de manifiesto ciertos efectos ideológicos de este juego fundamental del concepto de naturaleza para la conceptualización ideológica y filosófica de la mujer— oscila entre dos polos: su funcionamiento como paradigma legitimador de la organización social y su sentido, contrapuesto al de cultura, como aquello que la cultura debe transformar, domesticar, para constituirse como cultura. Ambos polos convergen —Mari-Carmen Iglesias lo ha visto muy bien—⁵ en la mitología rousseauiana del buen salvaje y en las ideas acerca de la educación como domesticación de la naturaleza según la naturaleza.

5. Cfr. M.C. IGLESIAS, *El pensamiento de Montesquieu*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

Hombre :: mujer, lo que cultura :: naturaleza

Ahora bien, ¿cómo inciden en la conceptualización de la mujer, en la medida en que es objeto de una conceptualización diferencial, estos nuevos esquemas ideológicos? Partimos de la hipótesis de Lévi-Strauss de que «la mujer es por doquier naturaleza», en el sentido de que parece haber una constante ideológica según la cual las sociedades tienden a pensar sus propias divisiones internas, intrasociales e intraculturales, mediante el esquema conceptual que separa por contraposición a la cultura de la naturaleza. Las oposiciones tienden a ser pensadas las unas por medio de las otras y de este modo se constituyen ciertas afinidades electivas entre dicotomías categoriales. Ciertamente, de que haya que pensar y conceptualizar de algún modo la diferencia entre el macho y la hembra, y de la tendencia de los esquemas dicotómicos a formar encabalgamientos, no se deriva el hecho de que a la mujer se le adjudique el espacio semántico e ideológico de la naturaleza y al hombre el de la cultura... Las leyes puramente formales de las ordenaciones simbólicas, en la medida en que lo son, no pueden prejuzgar a quién le corresponde cada espacio: es la propia sociedad la que ha constituido y organizado sus divisiones internas de manera tal que un grupo social determinado queda predestinado para ocupar un determinado espacio.

En el caso de la mujer, se ha querido ver la razón de esta predestinación en el hecho de su relación metonímica (está, presuntamente, más próxima a la naturaleza en el orden de la contigüidad que el hombre por sus funciones reproductivas) con la naturaleza. Sin embargo, y como quiera que se valore esta situación, pensar a la mujer como naturaleza en el plano metafórico⁶ —es decir, en el plano de la semejanza y de la analogía como simbolizando

6. Lacan y sus discípulos —por ejemplo, ROSOLATO en *Ensayos sobre lo simbólico*— analizan la genealogía masculina como un orden simbólico centrado en el Nombre del Padre y estructurado por tanto en

a la naturaleza en el interior mismo de la cultura— significa solidarizarla con el conjunto de connotaciones con las que la idea de naturaleza es definida y redefinida en un universo simbólico en el que el hombre se piensa a sí mismo como cultura, pensando su propia relación de contraposición a la naturaleza. No hay una relación lineal entre el hecho de que la mujer sea percibida como reproductora de la especie y el de que sea conceptualizada como naturaleza: siempre tiene lugar una redefinición de este concepto en un esquema categorial dicotómico, en el que cada uno de los polos reviste connotaciones contrapuestas determinadas por la propia sociedad y la propia cultura. La dicotomía macho-hembra es una de las más llamativas que ofrece el repertorio de la experiencia, pero nunca aparece en estado puro, empíricamente constatada, sino en

torno al eje de la Metáfora. En efecto, «se trata del apellido *del Padre* porque la sucesión según la madre, *por nacimiento, en el orden metonímico*, no podría perpetuarse más que por una negación continua del padre fecundante; pues bastaría que sólo una vez, un hombre fuera dicho *padre por la madre* (la mujer) para que la *dimensión metafórica* se introdujese en el *orden metonímico de las mujeres* y de su sucesión, por una llamada al hombre designado, distinto de los otros hombres; es, pues, un modo de remitirse a él, a su propia palabra (la mujer tomará, pues, su nombre de él): en definitiva es el reconocimiento del niño por el padre lo que cuenta. *Su apellido ocupa, pues, el lugar del efecto fálico, de la generación*, y es punto indispensable de referencia de su relación con el hijo. En ese apellido se juntan la permanencia necesaria de la ley del lenguaje (y del código) y del sistema patrilineal». De este modo, a los encabalgamientos de dicotomías que hemos expuesto podríamos añadir: Metáfora es a Metonimia (orden de la representación es a orden de la contigüidad) lo que Cultura es a Naturaleza y lo que Hombre es a Mujer. Aquello que parece valorarse como el polo más específico cultural y, por tanto, más noble del orden simbólico, relacionado profundamente con la ley y el lenguaje —la Metáfora— aparece como masculino. La mujer, en cuanto miembro de la serie, eslabón de una cadena metonímica, prolongaría, en una contigüidad sin fisuras, la relación con la naturaleza. Parecería como si la metáfora, la introducción del Nombre del Padre abriera la brecha de lo discontinuo que inaugura el despeque de la naturaleza, la constitución de un orden cultural. La metonimia, podría decirse, pertenecería al orden simbólico como ciudadano de segunda, con un pie enraizado en la naturaleza.

vuelta en otras oposiciones pertinentes para la vida social, recargada semánticamente y reelaborada ideológicamente por su inserción en el sistema de representaciones así organizado. A su vez, la reelaboración ideológica de esta dicotomía está en función de la redefinición que la sociedad —y, en última instancia, quien tiene el poder en ella y da, por tanto, nombres a las cosas— hace de ella,⁷ abriendo de este modo determinados canales que prefigurarán sus afinidades electivas con otras dicotomías categoriales.

La constitución de encabalgamientos entre estas dicotomías según las afinidades electivas así configuradas se produce por un mecanismo doble de proyección e introyección: por una parte, se proyectan en los distintos planos de la experiencia contraposiciones cualitativas que ideológicamente se atribuyen a características respectivas del macho y de la hembra y, a su vez, se define de nuevo su contraposición por medio de las oposiciones así establecidas. Cuando se pretende que este sistema de contraposiciones está fundado sobre la constatación de las diferencias biológicas, habría que recordar —en otra parte hemos insistido en ello—⁸ que en muchos casos la situación respectiva del dato biológico y de su explotación y reelaboración ideológicas se invierte curiosamente, hasta el punto de que la propia premisa biológica resulta redefinida por la operación ideológica que la ha cargado de implicaciones en relación con presuntas especificidades más inclusivas. De este modo, aquello de lo que —se pretendía— era derivable el conjunto de funciones que definen el modo de inserción de cada sexo en la realidad, resulta a su vez derivado de este mismo conjunto de funciones, hipostasiado y promovido al rango de una esencia. Para cierta ideología, por ejemplo, la conveniencia del

7. Esta definición tiene no poco que ver con la forma como se organiza en cada sociedad la división del trabajo en función del sexo.

8. Cfr. «Sobre la ideología de la división sexual del trabajo» (pp. 226-250).

amamantamiento natural aparece como algo que se deriva de las exigencias de la plena realización de la «feminidad», siendo así que «la feminidad», a su vez, ha sido definida mediante una transposición a todos los planos —pertinentes o no— del sentido de la función nutricia. Se crea de este modo la densa capa del envoltorio ideológico, tanto más difícil de perforar cuanto que la capa que en un nivel resulta racionalizada funciona en otro nivel como racionalizadora y legitimadora; el círculo que circunscribe puede resultar, a su vez, circunscrito según sea la perspectiva ideológica adoptada.

La asociación conceptual de la mujer con la naturaleza —concepto nunca dado, claro está, por la propia naturaleza: siempre social e ideológicamente construido desde las definiciones que la cultura se da a sí misma—⁹ no aparece, creemos, como algo que se puede derivar sin más de su proximidad a la vida por ser dadora de la misma; ni que responda tampoco a algún simbolismo arquetípico propio de un inconsciente colectivo de cuño junguiano. Pensamos que la recurrencia en la adjudicación de los lugares en las contraposiciones categoriales responde a la situación universal de marginación y de opresión —cuando no de explotación— en que se encuentra la mujer, opresión desde la que se la define —pues en ello consiste la operación ideológica fundamental de racionalización y legitimación— como aquello que requiere ser controlado, mediado, domesticado o superado según los casos.¹⁰ Las prácticas de dominación se dan así sus propios

9. Estas definiciones dependen, por supuesto, del modo de producción de la vida material y de las formas que adoptan las relaciones sociales, condicionando, a su vez, la manera como la sociedad se ve a sí misma.

10. La naturaleza aparece, por ejemplo, en los mitos de algunas sociedades como el caos originario que hubo de estructurar y organizar, y el principio de estructuración con el que se identifica aquello que aportó la cultura de forma específica es masculino. En la Edad Media la naturaleza es presentada como aquello que ha de ser redimido, rescatado por la gracia sobrenatural, y la mujer, en consecuencia, será identificada con la carne y el pecado. El concepto de naturaleza en la filosofía y la ciencia

juegos de categorías: trazan las líneas de puntos que la ideología y la filosofía —razón patriarcal, al fin y al cabo— seguirán y sancionarán con recortes categoriales.

Curiosamente, sin embargo, cuando este juego, tan ancestral como ancestral es la situación, se cruza con una nueva construcción ideológica del concepto de naturaleza, elaborada en función de las aspiraciones y los intereses de una nueva clase ascendente —para la burguesía, la cultura es l'ancien Régime, por tanto, la mala artificialidad y la positividad no racional que hay que devastar—, la mujer no será precisamente beneficiaria de estos cambios ideológicos para alterar su posición en la mente de los que elaboran y dan forma a los nuevos esquemas categoriales. La idea de naturaleza como paradigma legitimador servirá aquí para sancionar que el lugar de la mujer siga siendo la naturaleza, con las connotaciones que tenía en el primer sentido como aquello que debe ser dominado, controlado, domesticado. La mujer es ahora naturaleza «por naturaleza»; es la naturaleza misma, el orden natural de las cosas lo que la define como parte de la naturaleza. Así, para Rousseau, por «naturaleza» el hombre pertenece al mundo exterior y la mujer al interior —encabalgando así en la dicotomía naturaleza-cultura la dicotomía interior-exterior, que cobra especial relevancia en la sociedad burguesa capitalista—. «La educación de las mujeres deberá estar siempre en función de la de los hombres. Agradarnos, sernos útiles, hacer que las amemos y las estimemos, educarnos cuando somos pequeños y cuidarnos cuando crecemos... Estas han sido siempre las tareas de la mujer, y eso es lo que se les debe enseñar en su infancia» (J.J. Rousseau, *Émile*). Sólo desempeñando este papel, su papel natural, podrá la mujer autorrealizarse de forma

griegas es mucho más rico y complejo, y el análisis de sus connotaciones sexuales desde el punto de vista del esquema interpretativo que hemos adoptado y propuesto en este artículo requeriría un estudio especializado que excede las dimensiones y el marco de este trabajo.

asimismo natural. En una época en que todo el mundo era muy sensible a la exigencia de sus derechos naturales, resultaba particularmente eficaz enseñar a la mujer a concebir su propia subordinación como algo «natural». De este modo, como dice Sheila Rowbotham, «las heroínas rousseauianas cultivan la sensibilidad y libertad natural, mientras sus hombres crean las bases económicas de unas relaciones sociales en las que aquellas cualidades son al mismo tiempo superfluas, irrelevantes e imposibles, y se ven así conservadas como prendas de salón o plantas de invernadero». ¡Paradójico destino el de este reducto de naturaleza perdida! Por singular incongruencia de la ideología patriarcal, los valores del «corazón»: la sensibilidad, el sentimiento, la espontaneidad y el amor son exaltados frente a la Razón, pero la mujer, que está del lado de aquellos valores, no es exaltada sino para proclamar su subordinación al hombre.

Ciertamente, el pensamiento de Rousseau es complejo, lleno de paradojas y contradicciones; su interpretación —hay muchas lecturas de Rousseau— es difícil y delicada: no es, como se sabe, un representante típico de la Ilustración —si es que la Ilustración es un fenómeno susceptible en algún sentido de representación típica— y se encuentran en él, sobre todo en su concepto de la naturaleza, elementos propios del romanticismo. Pero, en lo que se refiere a su concepción de la mujer, la complejidad y la riqueza de matices se convierten en esquematismo y tosquedad en un discurso en el que no se sabe qué es lo que prima, si la chapucería teórica o el cinismo epistemológico. Hoffding ha hablado de la contraposición, en el pensamiento de Rousseau, «entre lo inmediato, originario, total, libre y sencillo de un lado, y lo decidido, relativo, parcial, dependiente y complejo, del otro. Aquello es el desarrollo espontáneo de la vida, producido por la propia fuerza interior y el propio impulso interior; esto es la limitación, la coacción, la parcialidad, que producen las relaciones exteriores a que se subordina la vida. En suma, la contraposición

entre lo *absoluto* y lo *relativo*, que en Rousseau toma forma de contraposición entre naturaleza y cultura». ¹¹

La correspondencia de esta tabla de contraposiciones con la atribución a la mujer y al hombre de sus características y cualidades respectivas es bastante exacta, pero las cargas valorativas se invierten, de tal manera que las connotaciones de la naturaleza, al entrar en el ámbito de lo femenino, son percibidas no ya como plenitudes originarias que ejercerían una función paradigmática como ideales reguladores de la cultura, sino como deficiencias o carencias en relación al elemento racional —que en otros contextos no se valora del mismo modo— y que justifican la no sustantividad, la dependencia y la sumisión de la mujer. ¹² Decía Sartre que el valor es el límite de la propia

11. Harol HOFFDING, *Rousseau*, Madrid, Revista de Occidente, 1931, p. 124.

12. «Las niñas deben ser activas y diligentes, pero eso no es todo; desde muy temprano han de ser propensas a saber contenerse. Esta desventura, en caso de que lo sea realmente, es inseparable de su sexo, y nunca se han librado de ella sino para soportar infortunios mayores. Deben someterse al decoro durante toda su vida, que es el freno más severo y más constante. Es necesario, por tanto, acostumbrarlas desde pequeñas a esta limitación, no sea que después les cueste demasiado caro. En lo que respecta a la supresión de caprichos, deben estar dispuestas a aceptar el deseo de los demás. Si, por ejemplo, les gusta estar siempre trabajando, hay que impulsarlas a que lo dejen de vez en cuando. Demasiada indulgencia las corrompe y pervierte con la disipación, la vanidad y la inconstancia, que son los vicios a los que son más propensas. Para prevenir estos abusos debemos enseñarlas, ante todo, a saber mantenerse en los límites debidos. La vida de una mujer modesta se reduce, debido a todas nuestras instituciones absurdas, a un perpetuo conflicto consigo misma. Pero esto es justamente porque de alguna manera deben participar en los sufrimientos que su sexo demoníaco nos ha causado.» Muchas de estas afirmaciones podrían haber sido entresacadas del «Manual del perfecto domador». El poder sabe, por otra parte, que para inculcar el hábito de la obediencia con eficacia hay que poner de manifiesto de vez en cuando la arbitrariedad de lo que se ordena: contrariar la voluntad del reprimido por contrariarla. Nuestro lúcido pedagogo no iba a ser menos que los Padres de la Iglesia a la hora de tratar a la mujer como naturaleza perversa que ha de ser redimida y reprimida por la penitencia: debe haber sufrido, por lo menos, tanto

praxis cuando es percibido como plenitud; podríamos añadir que, en el caso de la mujer, cuando es percibida —de forma alienada— por el hombre como plenitud, esta misma percepción pasa del registro del valor al registro del ser, y en el registro del valor, invirtiendo el mecanismo que describía Sartre, no se proyecta sino como límite y como carencia... Mary Wollstonecraft, en su *Vindicación de los derechos de la mujer* sostuvo una apasionada polémica con las concepciones de Rousseau acerca de la educación de la mujer representada por el personaje de Sofía, que debiera ser en perfección a la mujer lo que Emilio es al hombre. Rousseau deduce de la menor fuerza corporal de la mujer, que ha sido creada para someterse al hombre y proporcionarle placer; sin embargo, «una ley inmutable de la naturaleza... le incita [al hombre] a esforzarse en proporcionárselo en contrapartida, para obtener su consentimiento de que él es el más fuerte». «¡Qué estupidez!», comenta Mary Wollstonecraft, que concibió siempre el feminismo como una «apelación al buen sentido de la humanidad», frente a la «alucinación de la razón» que encuentra en las disertaciones rousseauianas.

Sin embargo, es significativo que esta apelación a la consensualidad, al mutuo reconocimiento como legitimación de unas relaciones entre sujetos que, como las sexuales, incluyen determinaciones que provienen de la naturaleza (determinaciones que Rousseau pretende, incurriendo en una descarada falacia naturalista, promover a normas que regulen la educación respectiva de ambos sexos) se encuentre de nuevo en Kant. Kant —lo hemos expuesto en otra parte— responde al reto teórico que plantea a la coherencia de la ideología de la sociedad burguesa, la contradicción entre la libertad jurídica de autodeterminación y las situaciones reales de dominación de un hom-

como ellos. Por lo demás, no es que Rousseau idealice al hombre, como tampoco —más bien es al contrario— idealiza la cultura con respecto a la naturaleza. Pero precisamente porque ha de obedecer «a un ser tan imperfecto como el hombre», los mecanismos de la domesticación habrán de ser tanto más conscientemente arbitrarios.

bre sobre otro, definiendo el concepto de «derecho personal de naturaleza real».¹³ Este derecho, para Kant, «consiste en poseer un objeto externo como una cosa y usarlo como una persona», y encuentra significativamente su aplicación fundamental en el ámbito de las relaciones familiares (hombre-mujer, padre-hijo) y en el de la relación salarial (propietario de medios de producción-proletario). El desgarramiento del hombre con respecto a su propia naturaleza biológica llega a su expresión más nítida en la concepción kantiana de la relación sexual como reducción de la persona a la cosa —tanto en la relación de la propia persona consigo misma como con la otra persona—, reducción que solamente puede ser recuperada, redimida, mediante la deliberación recíproca que remite a la autonomía de los dos sujetos. Umberto Cerroni ha señalado que en una concepción mercantil del mundo la alienación de uno mismo puede quedar justificada por el cambio, y de ahí derivaría el derecho del cónyuge a la posesión del cuerpo del otro cónyuge. Pues, precisamente, dice Cerroni, «porque la relación del hombre con el otro hombre no es concebida como una relación inclusiva de elementos naturales (en este sentido es degradación), la relación natural al otro hombre (con la mujer) aparece como relación a un mero objeto y, por esto, como relación de posesión y de dominio». La separación ideológica entre naturaleza y cultura que habría llevado a proyectar a la mujer del lado de la naturaleza, se transforma aquí en separación, tanto del hombre como de la mujer, de su propia naturaleza biológica, cuya enajenación teórica y práctica es el precio que pagan por encontrar un nivel de simetría, de reciprocidad y de igualdad en el universo formal del reconocimiento jurídico universal de las subjetividades abstractas. La desigualdad práctica, que se encuentra en otro plano, remite de nuevo —los centros de gravedad de la ideología sexista parece que no perdonan su incidencia ni en los esfuerzos teóricos más honestos por formular de una

13. KANT, *Filosofía de la Historia*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1958.

manera lúcida y coherente las propias contradicciones de la ideología burguesa— a conceptualizaciones en términos de «naturaleza»: Kant, como Aristóteles —la jerarquía de los «lugares naturales» se mantiene aquí *malgré* los giros copernicanos— hablará así de la «superioridad natural de las facultades del hombre sobre las de la mujer» como el fundamento de la relación de dominio.

Mediación e inmediatez, universalidad y singularidad, inconsciencia y autoconsciencia: la Antígona de Hegel

Hemos tratado de poner de manifiesto en alguna medida el significado del sexismo en la filosofía moderna. Pero, sobre todo, el idealismo alemán nos va a brindar un material privilegiado para captar algunos matices, que nos parecen muy relevantes, de la conceptualización diferencial de la mujer. Los distintos discursos filosóficos expresan, cada cual a su modo, determinados esfuerzos de la especie por tomar conciencia de sí en diferentes sociedades y en determinados momentos de la historia. Pero el idealismo alemán tematiza esos esfuerzos de toma de conciencia de la especie; pretende ser, a su vez, la conciencia de estas formas de toma de conciencia, algo así como una conciencia de segundo grado. Este discurso se piensa y se presenta a sí mismo como el discurso de la autoconsciencia, como el discurso de la especie que se constituye como sujeto al saberse a sí mismo como razón, que lo reconstruye y lo reconcilia todo recuperando la realidad para la Razón —contra lo que la Ilustración había hecho— y devolviendo la Razón a la realidad.

¿Qué pasará en este discurso con la mujer? ¿Será promocionada a la autoconsciencia, compartirá con el hombre el estatuto del sujeto... o el lastre de «naturaleza» la expulsará de un discurso que no la necesita para considerarse universal y totalizador? El discurso filosófico, evidentemente, no por cambiar —hasta donde cambia— en

sus pretensiones, cambia en sus tics teóricos, tics profundamente regresivos hasta en los discursos más audaces y que no son sino expresión de la ideología patriarcal que reacuñan, la cual es síntoma a su vez del estado real de las relaciones sociales. Pues bien... uno de estos campeones de la razón patriarcal es Hegel. Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu* ha expuesto la dialéctica del amo y el esclavo que sirvió a Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* como esquema de análisis de la relación hombre-mujer.¹⁴ Pero, como es sabido, Hegel mismo no lo aplica a esta relación. Su concepción de la esencia de lo femenino —pues lo femenino es género y es esencia— aparece expuesta en los pasajes de la *Fenomenología* dedicados al mundo ético, ya que existen afinidades profundas entre la esencia de la eticidad y la de la feminidad, para Hegel. La heroína trágica que personifica esta íntima vinculación es Antígona. En la interpretación hegeliana del personaje de Sófocles encontramos todas las categorías ideológicas que de modo recurrente han servido para la conceptualización de la mujer, elaboradas y articuladas entre sí de modo un tanto complejo, lejos del simplismo y la tosquedad con la que aparecen en otros autores, pero profundamente significativo a la vez, y por ello nos vamos a detener en su análisis.

Ahora bien, ¿qué es para Hegel la eticidad (*Sittlichkeit*), para que en ella pueda encontrarse la clave del principio femenino? Es, como ha subrayado Dominique Janicaud, una paradójica «mediación inmediata». En líneas gene-

14. «Ciertos pasajes de la dialéctica en los cuales Hegel define la relación entre el amo y el esclavo se aplicarían mucho mejor a la relación del hombre con la mujer. El privilegio del Amo —dice— proviene de que él afirma el Espíritu contra la Vida por el hecho de arriesgar su vida; pero, de hecho, el esclavo vencido ha conocido el mismo riesgo, mientras que la mujer es originalmente un existente que da la Vida y no arriesga su Vida; entre el macho y ella nunca ha habido combate; la definición de Hegel se aplica singularmente a la mujer.» Y «Lo otro [conciencia] es la conciencia dependiente por la cual la realidad esencial es la vida animal, es decir, el ser dado por una entidad otro». Simone de BEAUVOIR, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XX, 1962, tomo I, p. 91.

rales, y esquematizando mucho, podríamos decir que la categoría de mediación suele ir asociada a la de cultura —o ser-para-sí en la jerga hegeliana— y la de inmediatez a la de naturaleza —o ser-en-sí, ser no consciente—. La eticidad se relaciona con el conjunto de hábitos y *ethos* característicos de un determinado pueblo, que constituyen una «segunda naturaleza», algo que estaría a caballo entre la naturaleza y la reflexión, entre la naturaleza y la cultura. El espíritu ético se caracteriza, pues, por constituir una mediación entre la naturaleza y la cultura y por vivir en la forma de la inmediatez —es decir, como naturaleza— aquello que constituye una determinada formación (*Einbildung*) de la cultura. Ahora bien: la mujer ha sido ideológicamente conceptualizada como naturaleza pero, a su vez, en la vida social es la mediadora por excelencia desde que el tabú del incesto —como ha dicho Lévi-Strauss— la constituyó como símbolo de los pactos que los hombres, «dadores y tomadores de mujeres», realizan entre sí.

En el personaje de Antígona se combinan con especial vigor estas dos ideas de naturaleza y de mediación. Antígona representa la ley divina y Creonte la ley humana. En general, la mujer tiene poco que ver con la ley: la ley es por excelencia la ley del Padre, la Metáfora paterna, un significante fálico. «Mientras yo viva, no será una mujer quien me haga la ley», exclamará Creonte. Si se relaciona con la ley, es con una ley peculiar; que constituye algo tan paradójico como un reino dentro de otro reino —y, por tanto, en oposición a él— y responde a un momento de bifurcación del *logos* entre el *logos* ciudadano —o *logos* propiamente dicho— y una especie de *logos* doméstico. «Este [segundo] momento, expresando la eticidad en ese elemento de la *inmediatez* o del *ser*, o expresando una conciencia *inmediata* de sí tanto como esencia cuanto como este sí mismo en otro, es decir, una comunidad *ética natural*, es la *familia*. Ésta, como el concepto *no consciente* y todavía interior..., como el *elemento* de la realidad del pue-

blo se enfrenta al pueblo mismo, como *ser ético inmediato* se enfrenta a la eticidad que se forma y se mantiene *laborando* en pro de lo universal —los penates se enfrentan al espíritu universal.»¹⁵ Antígona, desafiando la ley de Creonte —ley humana— enterrará a su hermano Polinice en nombre de la ley divina, «o acción *ética* positiva hacia lo singular» (*versus* la comunidad como expresión de la fuerza autoconsciente de la universalidad).

Esta ley divina es una ley no escrita, como subraya D. Janicaud, una ley subterránea que emerge del reino de las sombras, de lo telúrico, vigente desde siempre, como una ley cuasi natural, ya que se refiere a los derechos y deberes que afectan al miembro de la familia, por consanguinidad, y la familia es aquello que se encuentra más próximo a la naturaleza dentro del ámbito de la cultura, para Hegel. Esa ley divina, no objetivable por medio de la escritura y que emerge de lo más profundo de la naturaleza, no puede sino presentarse como imperativo categórico a quien es, en última instancia, naturaleza: la feminidad. Se la representará como un absoluto precisamente por la inmediatez con que la naturaleza conecta consigo misma, siendo percibida, desde el punto de vista de la cultura —el principio masculino— como obcecación y unilateralidad, como las anteojeras propias de quien no puede alcanzar la lucidez de la autoconciencia ni la sensibilidad para lo verdaderamente universal. «La ley *divina* [...] tiene su individualización o el espíritu *inconsciente* de lo singular encuentra su ser allí en la mujer, a través de la cual como a través del *medio* emerge de su irrealidad, de lo que no sabe ni es sabido al reino consciente.» Así pues, en la medida en que, como naturaleza dentro de la cultura, es inmediatez, puede ser a su vez mediación con la ley divina, que encuentra en ella su mensajera por connaturalidad.

Ahora bien: la ley divina ordena, en nombre del dere-

15. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, traducción castellana de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1966, pp. 264 y ss.

cho absoluto de la familia, que se dé sepultura al muerto para que éste sea tratado como cultura y no como naturaleza, para que le quede incorporada la dimensión de la conciencia y el para-sí —lo que fue el sentido de trascendencia de su vida y de sus actos—, a lo que de otro modo quedaría degradado para siempre a naturaleza, al estatuto del en-sí. El miembro de la familia deberá enterrar a su muerto para que «su *ser* último, este ser *universal*, no pertenezca solamente a la naturaleza y permanezca algo no racional, sino que sea *obrado* y se afirme en él el derecho de la conciencia». De este modo «desposa al pariente con el seno de la tierra», constituyéndose como mediación cultural con la naturaleza precisamente por ser la familia lo más natural en el seno de la cultura.

Sin embargo, no será la mujer en cuanto esposa, sino la hermana, la que ejerza esta forma de mediación, porque el ejercicio de esta mediación entre cultura y naturaleza, siendo una acción ética, tiene como referencia formal no la singularidad, sino «lo en sí universal». Por ello «la relación ética entre los miembros de la familia no es la relación de la sensibilidad ni el comportamiento del amor». Entre el marido y la esposa la relación es demasiado inmediata, es un reconocimiento natural en el que la sensibilidad se encuentra implicada. (Recordemos las dificultades de Kant con las relaciones entre personas que incluían elementos naturales.) En cambio, «la relación sin mezcla es la que se da entre *hermano* y *hermana*. Ambos son de la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado en ellos su *quietud* y su *equilibrio*. Por eso no se apetecen ni han dado y recibido este ser para sí el uno con respecto al otro, sino que son, entre sí, libres individualidades. 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 porque la ley de la familia es la esencia que es *en sí*, la esencia *interior*, que no descansa en la luz de la conciencia, sino que sigue siendo un sentimiento interior y lo divino [...] Lo femenino se halla

vinculado a estos penates e intuye en ellos, en parte su sustancia universal y, en parte, su singularidad, pero de tal modo que esta relación de la singularidad no sea, al mismo tiempo, la relación natural del placer».

Sólo en cuanto hermana es, pues, la mujer, sujeto —dando el máximo grado de «ser para sí» de que es capaz, y hemos visto que no lo es mucho—, y en la medida en que puede serlo de un deber ético caracterizado por presentarse en la forma de la inmediatez. Podríamos añadir que lo que hace respecto a su hermano, en el ámbito de la muerte, es simétrico e inverso, en cierto modo, a lo que el hermano hace con ella en la vida: si el hermano introduce a la mujer viva en el reino de la cultura al intercambiarla, desposándola con otro hombre —éste sería para Lévi-Strauss el sentido profundo del tabú del incesto—, la hermana introduce al hermano muerto en la naturaleza, lo desposa con el seno de la tierra constituyéndose, en la medida en que es, precisamente, naturaleza, como mediación cultural. Si aquél por medio del intercambio evita la mala inmediatez que sería el incesto, ella evita, dramáticamente, la trágica inmediatez de la caída de lo que fue sujeto, ser para sí y trascendencia, en las garras de inmanencia de la naturaleza. Incorpora al ser la dimensión de sentido del obrar —la sepultura es aquí una forma de objetivación de la autoconciencia— precisamente porque su obrar —acción ética— está más cerca que cualquier otro de la inmediatez del ser en sí (la naturaleza). Evita con su acción —la hermana, hija del incesto; recuérdese que Antígona es hija de Edipo— lo que de otro modo sería una muerte incestuosa, en la que no habría mediación entre la naturaleza que abre al muerto sus entrañas y el muerto como *ser devenido natural inmediato*.

En Hegel, pues, la teoría de lo femenino y lo masculino es una teoría de «las diferencias que la sustancia ética se da». «Las esencias éticas universales son, por tanto, la sustancia como conciencia universal y esta sustancia como conciencia singular; tienen como realidad universal al

pueblo y la familia, pero tienen como su sí mismo natural y como su individualidad actuante al hombre y a la mujer.» Como el concepto de eticidad en Hegel es bastante complejo —y estamos muy lejos de haberlo agotado aquí— la contraposición entre las ideas de naturaleza y cultura no aparece como una contraposición simple, sino manejada al mismo tiempo con el juego de los conceptos de inmediatez y de mediación, de singularidad y de universalidad, de lo consciente y lo inconsciente.

El concepto de naturaleza, por otra parte, aparece a su vez con las dos funciones ideológicas que antes diferenciamos: naturaleza en el sentido tradicional, como lo que no es cultura y la cultura debe reprimir, controlar y domesticar, y naturaleza en el sentido ilustrado, como orden que legitima y sanciona a su vez la adecuada distribución de los papeles entre la naturaleza y la cultura. Veamos: «Esta inmediatez de su decisión [lo femenino como conciencia ética] es un *ser en sí* y tiene, al mismo tiempo, por tanto [...] la significación de un ser natural; la naturaleza, y no lo contingente de las circunstancias o de la opción, asigna a un sexo a una de las leyes y al otro a la otra [...]». El sexo que encarna la forma de eticidad más inmediata y elemental, apenas despegada de la naturaleza —sólo lo necesario y suficiente para poder mediar en relación a ella— «no supera la distribución *natural* de las dos leyes entre los dos sexos, sino que, más bien, como orientación *no desdoblada* hacia la ley, permanece dentro de la *inmediatez natural*, y como obrar, convierte en culpa esta unilateralidad de captar solamente uno de los lados de la esencia, comportándose negativamente ante el otro, es decir, infringiéndolo». Para la otra determinación de la eticidad, que se autodefine como la universalidad de la autoconciencia (eticidad *para sí*, y no solamente *en sí*), la determinación que corresponde al principio femenino no sólo es limitación —toda determinación es negación, decía Spinoza— sino ofensa, delito que ha de ser castigado. Y este principio femenino reprimido, «la eterna ironía de la comunidad,

altera el fin universal del gobierno en un fin privado...», de tal manera que «la comunidad sólo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad y siendo este espíritu un momento esencial, la comunidad lo engendra también, y lo engendra precisamente mediante su actitud represiva frente a él, como un principio hostil». El interés y la fuerza de Hegel, al lado de otras formas blandas e hipócritas de la ideología patriarcal, que presentan las relaciones entre los sexos como basadas en la complementariedad y en una especie de armonía preestablecida, es su propia crudeza y su cínica lucidez a la hora de exponer el conflicto y la necesidad de que este conflicto tenga un desenlace trágico.

Individuo y género; lo concreto y lo abstracto

En el sistema de encabalgamientos entre dicotomías categoriales, el par hombre-mujer resulta ser un esquema «bueno para pensar» —como dice Lévi-Strauss que lo son las especies naturales, tan adecuadas para ordenar y clasificar en las sociedades totémicas las propias divisiones intrasociales e intraculturales— así como para ser pensado, ya que reinciden sobre él todas las determinaciones contrapuestas que se han proyectado en otros planos en la medida en que han sido ya, también, inyectadas en él para constituirlo como contraposición ideológica clave. Por su parte, la distinción género-individuo cumple aquí un papel fundamental por su articulación orgánica con la oposición entre naturaleza y cultura. Siendo naturaleza en última instancia, la mujer no accede al estatuto de la individualidad, estatuto cultural por excelencia: la individualidad requiere un determinado desarrollo de la autoconciencia y un despegue de la inmediatez —el camino del espíritu es el de la mediación y el rodeo, dirá Hegel— que no puede lograr la esencia de lo femenino, compacta en un bloque de características genéricas en la que cada

uno de sus ejemplares individuales es irrelevante en tanto que tal y carece de entidad en la medida en que no es representación del Género. A su vez, en cuanto género, no puede orientarse hacia el otro como individualidad, carece de toda capacidad de objetivación discriminante del otro en cuanto individuo. Así, para la mujer, dirá Hegel, en la morada de la eticidad no se trata de *este* marido o de *este* hijo, sino de un *marido* o de los *hijos* en general, y estas relaciones de la mujer no se basan en la sensación, sino en lo universal. La diferencia entre su eticidad y la del hombre consiste precisamente en que la mujer, en su determinación para la singularidad y en su placer permanece de un modo inmediato como universal y ajena a la singularidad de la apetencia; por el contrario, en el hombre estos dos lados se bifurcan y, al poseer como ciudadano la fuerza *autoconsciente* de la *universalidad*, adquiere con ello el derecho a la *apetencia* y conserva, al mismo tiempo, la libertad con respecto a ella. Aquí se encontraría, para Hegel, la justificación del doble código moral según se aplique al hombre o a la mujer —el fundamento metafísico de la «cana al aire» del hombre, como dice Amelia Valcárcel— y de su intolerabilidad en el caso de la mujer para quien, en su orientación hacia el género y en la medida en que ella no es sino género, *debe* ser indiferente Pepe o Juan: su adulterio es un atentado contra el realismo de los universales. Mientras que, para el hombre, una determinada mujer puede —y, por tanto, debe, o al menos, está justificado— ser objeto de deseo individualizado, no precisamente por su entidad como individuo, sino por el carácter individualizado de la apetencia del hombre, posible por la distancia que la autoconciencia introduce entre el sujeto y su propia apetencia. De este modo «en tanto que en este comportamiento de la mujer se mezcla la singularidad, su eticidad no es pura; en la medida en que lo es, la singularidad es *indiferente* y la mujer carece del momento de reconocerse en un otro como *este* sí mismo».

La conceptualización de la mujer como naturaleza y

como género aparece expresada también, con acentos de misoginia militante, en Schopenhauer. La mujer es la depositaria de «los derechos de la especie», si bien «las mujeres no se interesan de ningún modo *in abstracto* por ese principio superior; solamente lo comprenden *in concreto*», expresándolo en «su manera de obrar». No se plantean problemas de conciencia «porque en el fondo más oscuro de su corazón *sienten* vagamente que, al hacer traición a sus deberes para con el individuo, los llenan tanto mejor para con la especie, que tiene derechos infinitamente superiores». Si éste es el caso, parecería que el sujeto de deberes que tienen como destinatario y como referencia al titular de derechos infinitamente superiores a los del individuo, que es la especie, debería tener, en buena lógica, una posición, sino privilegiada, al menos digna. Pero no; en realidad, estos deberes no los viven como sujetos de forma consciente, sino como instrumentos no conscientes de la astucia de la especie: la naturaleza instrumentaliza a la naturaleza. Y ¿cómo iban a ser sensibles a los derechos del individuo si no son, en realidad, individuos? Al no tener todas ellas sino «un mismo oficio y un mismo negocio» —su posición social viene determinada exclusivamente por «el hombre a quien han sabido agradar»— constituyen un conjunto monolítico, apretado e interclasista en el que la rivalidad es compatible con un «espíritu de cuerpo» que define unas reglas de juego muy rígidas para la administración de ese patrimonio único y común que son las relaciones sexuales. Solamente a cambio del contrato matrimonial concederán a los hombres sus favores: la que no respeta ese pacto compromete el interés común y debe ser tratada como traidora. De este modo «marchan como *una sola mujer*, en apretadas filas, al encuentro del ejército de los hombres [...]».

El tratamiento ideológico de la mujer en términos metafísicos de esencia como género cede aquí su lugar a un análisis sociológico cínicamente perspicaz acompañado de juicios de valor contradictorios. Pues, por un lado, la

mujer es como siempre, incluso más que siempre, naturaleza: «[...] las mujeres son capaces de sentir sus bellezas porque *natura non facit saltus*»; «la naturaleza les ha dado [a las mujeres] como patrimonio la astucia para proteger su debilidad», y «así como el león tiene dientes y garras, el elefante y el jabalí colmillos de defensa [...] la jibia tiene su tinta con que enturbiar el agua en torno suyo; la naturaleza no ha dado a la mujer más que el disimulo para defenderse y protegerse». ¹⁶ Pero el honor de las mujeres, sin embargo, «no tiene un origen verdaderamente conforme con la naturaleza», y prueba de ello es el hecho de que se le ofrezcan como holocausto infanticidios y suicidios de madres solteras. La depositaria de los intereses de la especie se convierte de naturaleza en *antifisis*, antinaturaleza, por violar unos pactos antinaturales que la naturaleza, es decir, el conjunto de las mujeres —los hombres y la cultura no entran en este análisis— habría establecido consigo misma... Si la misoginia no es coherente, tanto peor para la coherencia, y los irracionalismos en filosofía suelen ser, además de patriarcales, misóginos.

El autor de *El mundo como voluntad y representación*, que considera la conmiseración como «el principio real de toda justicia libre y de toda caridad verdadera» y reconoce a la mujer una gran capacidad para experimentar simpatía por las desgracias ajenas, estima que, por ello mismo «la injusticia es el defecto capital de las naturalezas femeninas». Lo que en el hombre sería, sin más, prenda de grandeza moral, en la mujer no es sino un subproducto de la inmediatez y la debilidad de la razón, de su incapacidad de trascender y abstraer... Pues también otra de las dicotomías más recurrentes de la teoría del conocimiento, la dicotomía intuición-abstracción, tiene que ver con la división del trabajo en función del sexo: la intuición suele considerarse femenina por sus asociaciones con la inmediatez, la connaturalidad —el conocimiento de lo seme-

16. Cfr. Artur SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, Edaf, 1976, pp. 67 y ss.

jante por lo semejante— y cierta continuidad entre el sujeto y el objeto; la abstracción es una capacidad que suele considerarse masculina porque supone distancia entre sujeto y objeto, elaboración y mediación, así como universalidad frente a individualidad por lo que respecta al objeto del conocimiento.

Inmanencia y trascendencia; esencia y existencia

En el conjunto de las corrientes de pensamiento que se denominan filosofía contemporánea, la más relevante para nuestro tema, por su elaboración de determinadas categorías antropológicas sobre dicotomías cuyas connotaciones se relacionan con el sexismo ideológico y la perspectiva patriarcal, es el existencialismo.¹⁷ Es significativo en este sentido que Kierkegaard, el padre del existencialismo, no hable, cuando se refiere a la mujer, de existencia: existencia supone problematicidad como estructura

17. En este trabajo nos hemos ocupado de poner de manifiesto algunos rasgos del sexismo ideológico en filosofía. Por ello no hemos hecho mención de los filósofos —excepcionales, por lo demás— que han defendido la igualdad de los sexos, como Condorcet o John Stuart Mill. Nos interesa sin embargo hacer una referencia a Karl Marx, que no fue sin duda un militante del feminismo, pero que en sus *Manuscritos económico-filosóficos* habló de las relaciones entre el hombre y la mujer con acentos naturalistas feuerbachianos cargados de connotaciones positivas. «La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre es la relación del hombre con la mujer. En esta relación natural de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que su relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural.» Marx no pone en cuestión el carácter natural de los géneros; no le preocupa aquí en qué medida, en cuanto tales géneros, son construcciones sociales. La mujer aparece también del lado de la naturaleza, pero de una naturaleza que es humana en la medida en que lo humano es natural y que se caracteriza por la inmediatez. En este sentido hay una reconciliación con la naturaleza, por lo demás, un tanto ingenua, en el joven Marx. Compárese su valoración de las determinaciones naturales en las relaciones humanas, por ejemplo, con Kant.

ontológica y ética a la vez, necesidad permanente de asumir riesgos, de elegir libremente... nada de esto se aplica a la vida de la mujer. Ella es más bien esencia idéntica a sí misma. En el *Diario de un seductor*, el filósofo danés dice: «la esencia de la mujer viene indicada justamente como gracia, expresión que nos recuerda la vida vegetativa; ella es como una flor, gusta decir a los poetas, y por último lo que en ellas hay de espiritual tiene algo de vegetativo. Ella entra en los límites de la naturaleza y es, por esto, libre más bien estéticamente. En un sentido más profundo, es liberada por medio del hombre». La mujer, pues, para el filósofo que Hegel hubiera llamado de la conciencia desgraciada, no es, propiamente, sujeto: se le adjudica el estatuto de naturaleza y al mismo tiempo se le llama Gracia. Al quedar fuera de la cultura oscila, como siempre, entre lo natural y lo sobrenatural, protegida así de los desgarramientos del existencialista.

Los surcos abiertos por el sexismo en las ordenaciones simbólicas y en los espacios ideológicos que éstas configuran, son tan profundos que hasta las filosofías más radicales y más honestas acusan algún bache teórico en el sentido mismo que éstos han marcado. Así, Jean-Paul Sartre, cuya ontología dualista distingue el «ser en sí» —compacto, idéntico a sí mismo, caracterizado por la inercia, por ser mera contingencia, facticidad, lo meramente dado— del «ser para sí», que corresponde al proyecto humano o a la existencia humana como proyecto —trascendencia, libertad, permanente puesta en cuestión de sí mismo—. Expulsa, por una parte, en su filosofía, a la naturaleza del ámbito de la realidad humana —no hay naturaleza humana ni existe lo humano como esencia, ni para el hombre ni para la mujer— pero, por otra, al describir en *L'Être et le Néant* la categoría de lo viscoso,¹⁸ lo caracteriza como femenino, y esta caracterización se decanta hacia el conjunto de connotaciones del «en sí». «Lo

18. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943, pp. 700-701.

viscoso es dócil. Solamente en el momento preciso en el que creo poseerlo siento que, por una curiosa inversión, es él quien me posee. Aquí aparece su característica esencial: su blandura hace ventosa [...] Yo aparto las manos, quiero soltar lo viscoso y se adhiere a mí, me absorbe, me aspira; su modo de ser no es ni la inercia tranquilizante de lo sólido, ni un dinamismo como el del agua que se consume huyéndome: es una actividad blanda, babosa y femenina de aspiración, vive oscuramente bajo mis dedos y siento una especie de vértigo, me atrae a sí como podría atraerme el fondo de un precipicio [...] lo viscoso es la revancha del En-sí. Revancha dulzona y femenina [...]

En este artículo nos ha interesado poner de manifiesto fenómenos ideológicos objetivos, por ello nos limitamos a analizar ciertos estragos del sexismo exponiendo las contradicciones en que hace incurrir a esa clase particular de ideólogos que son los filósofos varones con sus propios planteamientos filosóficos generales, y no vamos a entrar en escarceos psicoanalíticos, aunque quizás nos proporcionasen ciertas hipótesis explicativas *ad hominem* —nunca mejor dicho— de determinados comportamientos teóricos. Pero, precisamente, estos planteamientos filosóficos generales de Sartre han servido a Simone de Beauvoir, como es sabido, de punto de arranque en sus análisis sobre *El segundo sexo*, libro que ofrece una explicación filosófica acerca de la situación de la mujer que, en líneas generales, creemos que no ha sido superada. No deja de ser significativo que una de las primeras mujeres filósofas haya elaborado una teoría filosófica acerca de la opresión de la mujer manejando, en el marco de las concepciones antropológicas de Sartre, las ancestrales dicotomías: Naturaleza-Cultura, Sujeto-Objeto, lo Mismo y lo Otro (la mujer es siempre alteridad para el hombre que se autodefine y se autoconstituye), Espíritu y Vida, refiriéndolas a la oposición fundamental entre inmanencia y trascendencia. La mujer ha sido la dadora de la Vida pero, como el esclavo de la dialéctica hegeliana del amo y del

esclavo, no ha arriesgado su vida. Y como aquello que distingue al hombre del animal es precisamente la capacidad de arriesgar la propia vida, de darle sentido trascendiéndola y afirmando así el Espíritu sobre la Vida, la mujer se ha quedado en el nivel de la inmanencia. No porque sea esencia y no existencia, sino porque sus servidumbres a la especie la han vinculado más bien a la repetición que a la superación de la Vida por la existencia, superación por medio de la cual el hombre «crea valores que niegan todo valor a la pura repetición». Es la universalidad de una determinada condición, definida siempre desde un sistema de valores en el que la humanidad ha reconocido sus diferencias con el mundo animal, lo que ha sido hipostasiado como esencia. La hembra humana es un producto de la historia, lo que la humanidad ha hecho de ella. Pero ella «es también un existente, está habitada por la trascendencia y su proyecto no es la repetición, sino su superación hacia un otro porvenir». Por ello reivindica hoy en día «ser reconocida como existente al mismo título que los hombres y no someter la existencia a la vida, el hombre a la animalidad».¹⁹

Dorothy MacCall ha señalado con perspicacia las diferentes actitudes de Sartre respecto de lo femenino antes y después de que Simone de Beauvoir escribiera *Le deuxième sexe*: «La evidencia de un cambio en su comprensión de la mujer después de *El segundo sexo* es sumamente llamativa si comparamos los personajes femeninos de sus obras antes y después de 1949. En cada una de las cuatro obras teatrales que Sartre escribió después de esa fecha, es a un personaje femenino a quien concede la voz de la autenticidad moral contra los fracasos y la mala fe de los otros personajes. Pienso en Hilda en *El diablo y el buen Dios* (1951), en Anne en *Kean* (1953), en Verónica en *Nekrassov* (1955), en Johanna en *Los secuestrados de Altona* (1959)».

Simone de Beauvoir es así una demostración de lo que

19. Simone de BEAUVOIR, *El segundo sexo*, op. cit., tomo I, p. 91.

podrían ser los resultados de una lucha ideológica conscientemente antisexista llevada a cabo por parte de las mujeres filósofas y que debería proyectarse, como lo propone Christine Buci-Glucksman, en las formas institucionales de la filosofía. Las que siempre hemos sido conceptualizadas seremos, por fin, conceptualizadoras, transformando nuestras situaciones prácticas al mismo tiempo que denunciaremos los lugares ideológicos interesados que se nos han adjudicado en los discursos de los hombres. Es significativo que en los *États Généraux de la Philosophie* (16 y 17 junio 1979) se planteara por iniciativa de un grupo de mujeres la necesidad de afirmar «la presencia de la dimensión *específica* de las mujeres en la filosofía, en su defensa, pero sobre todo en la transformación de su campo y de sus prácticas. Pues si bien las mujeres han sido históricamente excluidas de la filosofía y marginadas de la institución, hoy en día cada vez son más numerosas las que rechazan el sexismo cotidiano, los discursos falocráticos de autoridad y toda posición subalterna en la enseñanza, la investigación y en relación “al saber” filosófico. Constituyen, pues, un factor de ruptura decisivo con todas las concepciones y prácticas tradicionales de la filosofía».

El feminismo cumplirá de este modo una función subversiva de radicalización y ampliación máxima de la universalidad —coextensiva, por fin, a la especie—, a la que han aspirado los discursos filosóficos liberadores. Espoleada por el movimiento de las mujeres hacia su liberación, como dice Buci-Glucksman, «la filosofía debe repensar tanto las formas de la alienación y de la opresión como las de la libertad», y en este esfuerzo crítico, «frente al estrangulamiento estatal de todo pensamiento crítico, las “mujeres filósofas” pueden dar a esta lucha una dimensión nueva que afecte al conjunto de la sociedad».²⁰

20. Christine BUCI-GLUCKSMAN, «Les femmes et la philosophie», en *États Généraux de la Philosophie* (16 et 17 juin 1979), Paris, Flammarion, 1979.

¿FEMINISMO EXISTENCIALISTA
VERSUS
FEMINISMO ESTRUCTURALISTA?*

*Notas para una reflexión sobre la crítica
de Juliet Mitchell a Simone de Beauvoir*

«El discurso del deprimido es el discurso del otro.» Los teóricos del feminismo han puesto todo el énfasis en el segundo aspecto de este enunciado del psicoanálisis: el discurso de las mujeres sobre sí mismas, sobre su inserción en la realidad social, es un discurso alienado, un discurso descentrado en relación al propio sujeto del discurso. No es el discurso del propio sujeto, sino el discurso elaborado por y desde alguien que se constituye como sujeto y constituye al otro como objeto en el proceso mismo de su autoconstitución. A partir de ahí, la situación peculiar de este discurso, discurso sobre y para un objeto, de tener que ser asumido por alguien que solamente puede hacerlo en la medida en que es, a su vez, sujeto, determina una contradicción particular. Simone de Beauvoir supo encontrar un ajuste ideológico muy adecuado para la forma como se planteaba la relación entre la oferta y la demanda de conceptualización de este fenómeno dentro de los marcos teóricos disponibles: la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel proporcionaba un esquema interpretativo de los aspectos de

* *Negaciones*, n.º 2, diciembre 1976, pp. 25-38.

la relación hombre-mujer que podían ser descritos y categorizados como configuraciones de la conciencia en sus tanteos para identificarse con su ser-para-sí. «Ciertos pasajes de la dialéctica en los cuales Hegel define la relación entre el amo y el esclavo se aplicarían mucho mejor a la relación del hombre con la mujer. El privilegio del Amo —dice— proviene de que él afirma el Espíritu contra la Vida por el hecho de arriesgar su vida; pero, de hecho, el esclavo vencido ha conocido el mismo riesgo, mientras que la mujer es originalmente un existente que da *la* Vida y no arriesga *su* Vida; entre el macho y ella nunca ha habido combate; la definición de Hegel se aplica singularmente a la mujer.» «Lo otro (conciencia) es la conciencia dependiente por la cual la realidad esencial es la vida animal, es decir, el ser dado por una entidad otro.»¹

El problema consistiría en explicar cómo la conciencia dependiente, la conciencia Otro, ha podido constituirse como tal si todas estas maniobras se definen en el nivel de la propia conciencia. Este pasaje dialéctico, que en la *Fenomenología del Espíritu* es, por su propia naturaleza, una etapa que ha de ser superada, solamente puede ser utilizado aquí al precio de reconocer, al mismo tiempo, que el dinamismo propio de la conciencia se para en este caso del lado del esclavo, que no se cumple el viraje por el cual éste pasaría de la posición de inesencial a la de esencial. Si en la dialéctica hegeliana el esclavo se convierte en señor del amo en cuanto el desentrañamiento dialéctico pone de manifiesto que aquél constituye su «verdad», nada parecido acontece por lo que respecta al reconocimiento de la mujer por parte del hombre. Se dirá que «detrás» —o al lado, en algunos casos— de cada gran hombre hay una «gran» —entre comillas, es decir, no en el mismo sentido— mujer, pero nunca que ésta constituya su «verdad» en el sentido hegeliano, es decir, la condición de su realidad en cuanto condición de posibilidad intrínseca a aquello mismo de lo cual es condición, o, dicho de otro

1. Simone de BEAUVOIR, *El segundo sexo*, op. cit., tomo I, p. 91.

modo, esencia en la medida en que constituye la condición radical de la existencia. La descripción de la situación de la «gran» mujer en términos de las categorías del «ubi» en sentido aristotélico, impide que puedan infiltrarse en el discurso estas connotaciones hegelianas.

Para De Beauvoir, la alienación de la mujer le sirve al hombre para resolver su contradicción fundamental: asumir plenamente el riesgo de la existencia o enajenarse en el ser. «La posesión es un modo de la búsqueda del ser.» El hombre encuentra en la posesión de la mujer, en el hecho de hacerla su objeto, un relax para su tensión existencial. Ésta se le ofrece como «una plenitud opaca a la que, sin embargo, habitaría la conciencia [...] es la intermediaria deseada entre la naturaleza extraña al hombre y el semejante que le es demasiado idéntico. Ella no le opone ni el silencio enemigo de la naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco; a causa de un privilegio único es una conciencia y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne. Gracias a ella hay un modo de escapar a la implacable dialéctica del amo y el esclavo, que se origina en la reciprocidad de las libertades».²

No se ve, sin embargo, cómo podría realizarse «gracias a ella» esta operación si se la define solamente como conciencia —o como objeto en cuanto concepto que le es correlativo—. La eficacia profunda de esta complicidad no se comprende a menos que se admita que la forma en que la mujer interioriza el discurso sobre su condición que le impone la ideología dominante, es decir, la ideología patriarcal, configura su propio inconsciente. «La forma en que vivimos como “ideas” las normas necesarias de la sociedad humana no es tanto consciente como *inconsciente*; la tarea específica del psicoanálisis consiste en descifrar de qué modo adquirimos nuestra herencia de las ideas y las leyes de la sociedad humana dentro de la mente inconsciente o, para decirlo de otro modo, la

2. *Ibid.*, p. 188.

mente inconsciente *es* la forma en que adquirimos dichas leyes.»³

En este punto cobra todo su sentido y su pertinencia la reivindicación de las teorías freudianas sobre la psicología de la feminidad para el movimiento feminista por parte de Juliet Mitchell. Freud, para esta autora, no es un ideólogo del patriarcado —los usos ideológicos que con mayor o menor base se han hecho y pueden hacerse de su obra constituyen, obviamente, otro capítulo—, sino el teórico del modo en que la ideología de la sociedad patriarcal constituye la feminidad como psicología oprimida, poniendo todo el énfasis en el concepto de vida mental inconsciente como clave del «sistema fundamental del pensamiento dentro del cual tienen que ser comprendidas las tesis específicas de Freud».⁴

Podría decirse que si el discurso de la mujer sobre su propia condición es el discurso del deprimido y el discurso del deprimido es «el discurso del otro», Simone de Beauvoir nos ha proporcionado excelentes análisis del carácter de «otredad» propio de este discurso, pero sin dar con las claves radicales de por qué este discurso «otro» se identifica tan completamente con el discurso del deprimido. Al no conceder al concepto de inconsciente toda su relevancia e implicaciones, se produce un vacío teórico en lo que respecta a la comprensión de los mecanismos profundos que hacen posible la identificación del sexo deprimido con su propia alienación, del hecho de que el ser-para-otro, definido desde el otro, se haya convertido en un destino protagonizado por la mitad de la especie humana. «Las mujeres dan testimonio de la sociedad patriarcal humana en la psicología misma de la feminidad, y no sólo en la ideología de su rol como madres y procreadoras».⁵ La lu-

3. Juliet MITCHELL, *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1975, p. 10.

4. *Ibíd.*, p. 31.

5. Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 417.

cha ideológica del movimiento feminista debería capitalizar los análisis de Freud en la medida en que constituyen un conjunto coherente de proposiciones teóricas, de enunciados descriptivos —no normativos— acerca del modo como la mujer vive su feminidad en el nivel en que ésta se constituye como discurso inconsciente. Y, a su vez, explica cómo, bajo el patriarcado, la representación psíquica de su definición social no puede por menos de constituirse como ese complejo que —al margen de toda conceptualización esencialista, sea de carácter biologista o psicologista— se denomina la «feminidad» o la «psicología femenina». «La ley patriarcal habla a cada uno y por cada uno en su inconsciente; la reproducción de la ideología de la sociedad humana queda asegurada de este modo en la adquisición de la ley por cada individuo. El inconsciente que Freud analizó podría describirse, entonces, como el lugar de la reproducción de la cultura o ideología.»⁶

Conceptualizar la problemática de la liberación de la mujer en los términos de las categorías existencialistas o en los de las categorías estructuralistas —Juliet Mitchell se movería, en sentido amplio, en la línea de la lectura estructuralista de Freud propuesta por Lacan— remite a una confrontación de supuestos antropológicos que no podemos desarrollar aquí. Sin embargo, en la medida en que los planteamientos teóricos tienen implicaciones para la orientación de la estrategia de lucha del movimiento feminista, quizá el señalar algunos puntos de una reflexión provocada por esta confrontación pueda ofrecer algunas sugerencias para una discusión más completa y profunda.

En primer lugar, la diferencia de los supuestos antropológicos se traduce de forma inmediata en el modo de plantear la pregunta acerca de los orígenes: ¿por qué, desde el principio, la mujer ha sido oprimida por el hombre? Se trata de una pregunta formulada en términos tales que, por una parte, solamente la historia podría ser invi-

6. *Ibíd.*, p. 417.

tada a contestarla, pero, por otra, la descalifica para hacerlo. Una explicación histórica de un fenómeno coextensivo a la historia misma se anularía como explicación. Este punto ha sido bien visto por Simone de Beauvoir cuando señala que no existe un acontecimiento fechado a partir del cual pudiera decirse que la opresión de la mujer por el hombre ha tenido lugar. Los conocidos análisis de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, a pesar de sus indiscutibles aportaciones al señalar la íntima conexión entre el patriarcado, la opresión y el control de la mujer y el desarrollo de la propiedad privada, se mueven dentro de esta limitación. Sabemos, por otra parte, que el matriarcado no ha existido nunca como sistema social en el que las mujeres habrían ejercido el poder. Como ha dicho Maurice Godelier, los hombres han tenido que optar, para controlar a las mujeres, entre dos fórmulas: ceder el control de las propias hermanas para mantener el de las esposas o mantener el de las hermanas y renunciar, en tal caso, al de las esposas. Estas opciones caracterizan respectivamente los sistemas patrilineal y matrilineal de filiación, pero se trata, en ambos casos, de un pacto entre los hombres.

La «explicación» de la opresión habrá de situarse, pues, en otro nivel: para De Beauvoir, en el de las categorías de un humanismo trascendental como son los conceptos de existencia, Otro, conciencia, sujeto, alienación, etc... Partiendo de las mismas, la opresión de la mujer resulta ser la consecuencia de un «*abuso psicológico original: la creación del segundo sexo con su Otro Reino*».⁷ A este «Abuso» con mayúscula remitirán, en última instancia, todos los demás abusos: explotación económica, discriminación social, opresión psicológica, etc... El presupuesto de este planteamiento es la concepción del ser humano como existencia, como proyecto constituyente que crea las significaciones en su trascendencia hacia el mundo —el opaco y macizo ser-en-sí—, íntimamente re-

7. *Ibíd.*, p. 311.

lacionada con la definición sartriana de la conciencia como no-ser (en cuanto ser-para-sí).

Desde el punto de vista del estructuralismo, esta definición no responde sino a una radicalización ontológica de los análisis fenomenológicos, es decir, a la inevitable hipóstasis de las apariencias que se produce cuando la conciencia parte acríticamente de sí misma y cae en la trampa de las ilusiones de transparencia que se forja acerca de sí misma. Para Lévi-Strauss, por el contrario, la conciencia, lejos de constituir la significación en su propio movimiento de separación del ser como salto en el vacío —tal como se representaría a sí misma en la ilusión mítica de la emergencia—, ha de pagar su tributo a un orden simbólico siempre ya constituido por mecanismos inconscientes. El juego sistemático de las correlaciones y las oposiciones se encontraría en la base de la organización de todo sistema simbólico, pues el sentido se constituye precisamente por la explotación metódica de la diferencialidad. Los sistemas de parentesco —sistemas de correlación y oposición que definen la mujer permitida y la mujer prohibida— son sistemas de comunicación social en la medida en que intercambian símbolos de acuerdo con unas reglas: a las mujeres les toca funcionar en este proceso como los símbolos que son intercambiados. La pregunta que se han formulado tradicionalmente los antropólogos acerca del sentido de la universalidad del tabú del incesto debe ser redefinida en términos positivos: ¿por qué la exogamia constituye una ley universal que caracteriza la sociedad humana frente a las demás especies animales? Lévi-Strauss propone como explicación la existencia de un isomorfismo entre la prescripción de la exogamia y la institución del lenguaje que remite a «esa representación desdoblada que pertenece a la función simbólica. Dado que ciertos términos se perciben como simultáneamente valiosos para el que habla y para el que escucha, la única forma de resolver esta contradicción consiste en intercam-

biar valores complementarios, a lo que es reducida toda existencia social».⁸

De ahí no se deriva, sin embargo, que hayan sido siempre los hombres los que han controlado el intercambio de las mujeres y no a la inversa, siendo así que tanto el macho como la hembra de la especie humana son animales simbólicos. La razón de este hecho, como subraya Juliet Mitchell, se plantea como una pregunta aparte que queda sin respuesta.

La opresión de la mujer hay que situarla siempre dentro de un orden simbólico ya constituido que redefine culturalmente los papeles del macho y de la hembra humanos, y este orden no es sino el de las estructuras del parentesco. Para Mitchell, el hombre no oprime a la mujer en tanto que macho: la mítica opresión originaria del macho en cuanto tal sobre la hembra jamás ha existido. Al cuestionar los supuestos antropológicos del existencialismo, se problematizan asimismo las bases metodológicas que sustentan la pregunta acerca de por qué y cómo tuvo lugar la opresión «en un principio». Para el estructuralismo, las explicaciones estructurales tienen prioridad lógica y cronológica sobre las explicaciones genéticas: las preguntas a las que deben responder estas últimas solamente pueden ser adecuadamente formuladas sobre la base de un análisis estructural previo del fenómeno que se estudia, único análisis que hará centrar el problema y precisar sus términos. Respecto al tema que nos ocupa, lo procedente será «empezar preguntando cómo ocurre ahora». Para saber cómo se configura actualmente la opresión de la mujer en un nivel que vaya más allá de meras descripciones feno-

8. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968. Por otra parte, las mujeres son «un estimulante natural y el estímulo del único instinto cuya satisfacción puede ser diferida: el único, en consecuencia, por el cual, en el acto de intercambio y por la percepción de la reciprocidad, puede operarse la transformación del estímulo en signo y, al definir por este paso fundamental el pasaje de la naturaleza a la cultura, florecer como institución» (C. LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 103).

menológicas, habrá que emprender «un análisis del parentesco en la sociedad capitalista contemporánea, ya que es dentro de las estructuras de parentesco donde las mujeres están situadas como tales». ⁹ Mitchell se limita a dar un esbozo de este análisis, cuyos supuestos solamente podemos tratar aquí de forma muy sumaria.

La familia nuclear, que aparece en la representación ideológica como la forma «natural» de la familia, como la «familia biológica», se desarrolla básicamente con el modo capitalista de producción. Precisamente «la relación entre los dos padres y sus hijos asume un rol dominante cuando la complejidad de la sociedad de clases obliga a ceder al sistema de parentesco». ¹⁰ Los sistemas de parentesco, en efecto, constituyen una trama de relaciones que nada tiene que ver con la biología: se trata de instituciones de intercambio regulado —y, por ello, específicamente culturales— en las que las relaciones de alianza entre los «dadores» y los «tomadores» de mujeres funcionan como mediación en las relaciones entre los sexos y en las relaciones entre la pareja y su descendencia. De este modo se constituye «la ruptura socio-cultural con la circularidad de lo biológico». La «familia biológica», lejos de constituir, pues, la forma elemental o célula primaria de la sociedad, es constituida en el entramado de las relaciones de circulación de las mujeres entre los grupos sociales reguladas por el principio de la reciprocidad.

Ahora bien, en el modo de producción capitalista el tabú del incesto y las reglas de exogamia que le son correlativas se vuelven cada vez más superfluas y «redundantes». En el capitalismo industrial, «la masa de la humanidad desposeída, que trabaja socialmente junta *en masse* por primera vez en la historia de la civilización, tendría pocas posibilidades de aproximarse a sus parientes *si no fuese por la conservación de la familia*. Además, si lo hiciera

9. J. MITCHELL, *op. cit.*, p. 376.

10. *Ibíd.*, p. 384.

no tendría importancia». ¹¹ La ideología de la familia nuclear, que funciona bajo el capitalismo como la contracción del patriarcado que da a éste su última oportunidad histórica, es promocionada por la burguesía. «Cuando para la *mayoría* de la población ya no es necesario que las mujeres sean objetos de intercambio, la poco numerosa clase dominante insiste en que sigan siéndolo». ¹² Y existen profundas razones para esta insistencia, añadiríamos. Entre otras, ya analizadas muchas veces desde un punto de vista marxista, porque en las sociedades de capitalismo avanzado, la mujer, como ha señalado Betty Friedan, en virtud de su capacidad consumidora funciona como un símbolo dotado de unas posibilidades privilegiadas para absorber y manipular —no para crear, ciertamente— símbolos del *status* y de la promoción del marido en una sociedad competitiva, con lo cual a su vez se redefine y confirma a sí misma como símbolo, elaborando de este modo una nueva «mística de la feminidad».

En la familia nuclear «se expresan» las leyes del patriarcado en la forma del complejo de Edipo. Pero éste no es específico de esta forma de familia, sino correlativo al tabú del incesto en toda su universalidad. Lo que ocurre es que es en esta forma de familia donde reviste su expresión más conflictiva y aguda como «núcleo de las neurosis» precisamente por el énfasis que pone en los lazos biológicos. Si los sistemas de parentesco se constituyeron para que el incesto no tuviera lugar, el tabú del incesto se mantiene ahora como medio para perpetuar precisamente la forma de familia cuyas características hacen que el problema se plantee con mayor dramatismo. «La proximidad y centralidad de las relaciones prohibidas en el interior de la familia nuclear actual deben poner una carga distinta en el deseo incestuoso. Nada se hace para contribuir a la prohibición; por el contrario, se provoca el deseo. Es como si el complejo de Edipo del hombre occidental fuese he-

11. *Ibid.*, p. 386.

12. *Ibid.*, p. 386.

redero de la estructura de parentesco mediante la cual el hombre se volvió humano, pero cuanto más abiertamente abandona la humanidad las relaciones de parentesco a nivel de su organización social, más profundamente se reprimen estas relaciones y más importancia adquieren.»¹³

Del mismo modo que la lucha del proletariado ha de explotar la contradicción entre las relaciones de producción capitalistas y el desarrollo de las fuerzas productivas, la lucha feminista habrá de canalizar y capitalizar en su favor la contradicción apuntada entre las leyes del patriarcado y la familia nuclear como marco y reducto que las refuerza y justifica, al mismo tiempo que las hace ser cada vez menos relevantes. La lucha contra el patriarcado y la lucha contra el capitalismo tienen, en principio, temporalizaciones diferentes para Juliet Mitchell. Pensamos, sin embargo, que habría que discutir los niveles de ajuste de estas temporalizaciones desde un punto de vista estratégico, estudiando las afinidades electivas de las explotaciones y las opresiones, así como los engranajes, contracciones, inflexiones y redefiniciones del sentido de la lucha que se producirían en este proceso de articulación.

Desde un punto de vista teórico, en el que nos vamos a centrar aquí, se trata, en la línea propuesta por Mitchell, de dar una alternativa al patriarcado. Ya que el patriarcado se constituye, en un determinado nivel, como un orden simbólico, deberemos tener en cuenta y analizar las teorías acerca de su constitución y su sentido como tal para decidir de qué modo debe enfocarse la búsqueda de nuevos esquemas de mediación en la relación madre-hijo que no impliquen la opresión de un sexo por el otro. En este sentido, no resisto la tentación de lanzar aquí una serie de observaciones sobre algunos aspectos de las teorías que Rosolato, en la línea de Lacan, ha elaborado

13. *Ibíd.*

acerca de la genealogía, en la medida en que tienen algunas implicaciones para el tema que nos ocupa.

Para Lacan, el inconsciente «está estructurado como un lenguaje» en torno a los polos metafóricos —que aproxima los significados por semejanza o isomorfismo, y correspondería al eje paradigmático del lenguaje, según el modelo lingüístico de Jakobson— y metonímico —que los asocia por contigüidad, en el sentido del eje sintagmático del discurso—. Rosolato ha puesto de manifiesto que *la genealogía masculina es una institución específicamente cultural* y se constituye como *un orden simbólico estructurado en torno al Nombre del Padre*, que funciona como pivote del sistema. Es un orden simbólico, en primer lugar, en cuanto *sistema de mediaciones* que se deriva de *la prohibición del incesto* al mismo tiempo que hace posible que *se la instituya a título de Ley*. En efecto, *la genealogía aparece como mediación de la relación conflictiva dual Padre-Hijo* que, abandonada a sí misma, devendría un callejón sin salida, *por el abuelo en cuanto Padre del Padre*. Funciona como *sello de una alianza entre hombres por un pacto de renunciaciones sistemáticamente desplazadas hacia arriba en la serie*: renuncia a la mujer del padre en nombre del Nombre del Padre quien, en la medida en que renunció a su vez en nombre del Padre del Padre, desaparece como Padre concreto para constituirse como Ley de la serie, se legitima así en el mismo movimiento por el que instauro la universalidad de la ley. La Ley del Padre pasa de este modo del arbitrio del Padre Idealizado al rango de universalidad que define al Padre Muerto según la Ley. En el caso de Aristóteles, la relación dual no sería sino su tan glosada independencia dependiente de Platón, conflicto de identidad al que Aristóteles dio la salida genealógica recuperando el pasado pre-platónico de la filosofía como ascendencia del Padre (adjudicando Padre al Padre se relativiza al Padre) y como legado legitimador a la vez que legitimado.

La genealogía como orden simbólico es análoga a las

estructuras del parentesco como sistemas de intercambio de las mujeres, si bien tiene como referencia a las madres en lugar de las hermanas. Al estar centrada en el Nombre del Padre, se estructura en torno al eje de la metáfora. En efecto, «se trata del Apellido *del Padre* porque la sucesión según la madre, por nacimiento, en el orden “metonímico”, no podría perpetuarse más que por una negación continua del padre fecundante; pues bastaría que sólo una vez, un hombre fuera dicho *padre por la madre* (la mujer) para que la dimensión metafórica se introdujese en el orden metonímico de las mujeres y de su sucesión, por una llamada al hombre designado, distinto de los otros hombres; es, pues, un modo de *remitirse a él*, a su propia palabra (la mujer tomará, pues, su nombre de él): en definitiva es el reconocimiento del niño por el padre lo que cuenta. *Su Apellido ocupa, pues, el lugar del efecto fálico, de la generación*, y es punto indispensable de referencia de su relación con el hijo. En ese Apellido se juntan la permanencia necesaria de la Ley del lenguaje (y del código) y la del sistema patrilineal».¹⁴

Parecería como si la inserción del macho de la especie humana en el proceso de la reproducción de su especie no tuviera otra alternativa que la de configurarse como control en el nivel del sistema de las relaciones de poder y como monopolio en el nivel de la constitución del orden cultural como orden simbólico cuya definición atraería unilateralmente todos los énfasis hacia el polo de la metáfora. La mujer, en cuanto miembro de una serie, eslabón de una cadena metonímica, prolongaría, en una contigüidad sin fisuras, la relación con la naturaleza. El reino de la serie sería el de la mala infinitud hegeliana, el de los «pequeños intervalos» de Lévi-Strauss. Solamente la metáfora, la introducción del Nombre del Padre, abre la brecha de lo discontinuo que inaugura el despegue de la naturaleza, la constitución de un orden cultural. La meto-

14. Guy ROSOLATO, *Ensayos sobre lo simbólico*, Barcelona, Anagrama, 1974, p. 86 (subrayado mío).

nimia, podría decirse, pertenecería al orden simbólico como ciudadano de segunda, con un pie enraizado en la naturaleza. Se verifica una vez más que «la mujer es por doquier naturaleza», como ha dicho Lévi-Strauss, incluso a la hora de repartirse los dominios de conceptualización de lo natural y de lo cultural.

Pero el efecto fálico, que se constituye como el referente del nombre del Padre que lo significa, pertenece, en otro nivel, al orden metonímico en cuanto relación de causalidad. El reconocimiento —no el conocimiento, cuya discusión constituye otro problema aparte— de esta relación, requisito de su promoción al orden metafórico, no es un acto espontáneo de la mujer que designa por su nombre al padre de su Hijo, acto al que podría dar el sentido que ella quisiera, sino que depende de una consigna social que decide la relevancia y las implicaciones de este acto de «nombrar». El nombre del padre aparece así como una denotación o referencia que solamente puede funcionar como tal en la medida en que actualiza un sistema total de connotaciones, la carga de significación que caracteriza el orden patriarcal.

El patriarcado es posible en la medida en que las mujeres están ya controladas: su acto de «nombrar» no sólo no lo funda sino que está definido ya por el propio orden patriarcal. Y, a su vez, las mujeres están controladas porque el patriarcado pretende identificarse con la instauración de un orden simbólico que se considera como definitorio de la cultura en cuanto inserción de la discontinuidad y de la metáfora.

Sin embargo, en ningún sistema simbólico los lugares semánticos de la metáfora y de la metonimia aparecen adscritos de forma fija a determinados elementos: existen entre ambos órdenes pasadizos y relaciones giratorias. Es más, estas transiciones para Lévi-Strauss revisten el carácter de una ley: el pasaje de un mitema, de la función de metáfora a la de metonimia, en el marco de un repertorio de variantes míticas o en los procesos de trasposición in-

vertida del mito al ritual,¹⁵ es «típica del modo como se desenvuelve una serie de transformaciones por inversión cuando son suficientemente numerosas las etapas intermedias». ¹⁶ De acuerdo con las asimilaciones lacanianas de la metáfora a la «condensación» freudiana y de la metonimia al «desplazamiento» en el lenguaje del proceso primario se pueden encontrar ejemplos que ilustrarían los modos de conversión de la metáfora en metonimia, de la condensación en desplazamiento y viceversa. En el orden simbólico del patriarcado, la metáfora, el nombre del padre, sirve como mediación en el engranaje metonímico, mientras que la metonimia parece quedar elidida bajo el orden de la metáfora. Sin embargo, ella es también mediación en ese orden, a la vez que queda por él redefinida.

Tras haber sufrido otras formas de terrorismo ideológico, no vamos a caer ahora en una forma más sofisticada de chantaje teórico que podría consistir en presentar la pretensión de construir alternativas al patriarcado como la destrucción pura y simple del orden de lo simbólico y la regresión al estado de naturaleza desde la cultura. Las alternativas habrán de concretarse en la práctica en la búsqueda de otros esquemas posibles de mediación de la relación madre-hijo más flexibles que el patriarcado y que, obviamente, pertenecerán al dominio de la cultura y de lo simbólico. El problema de la constitución de nuestro propio discurso como mujeres es el de asumir radicalmente la contradicción y las posibilidades que tiene de superarlas el símbolo, que es, a su vez, un animal simbólico que produce símbolos, como la contradicción del proletariado es la de la mercancía que produce mercancías. Nuevas redefiniciones de la biología por el avance tecnológico no serán, como dice Juliet Mitchell objetando a Fi-

15. Por ejemplo, la miel pasa de ser símbolo metafísico de la regresión de la cultura a la naturaleza a ser la causa —en el orden metonímico— que provoca la regresión (cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*, París, Plon, 1966).

16. C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 206.

restone, sino «redundancias». La biología ha sido redefinida desde siempre. Si jamás determinó la opresión, tampoco su neutralización en los aspectos más limitadores de la condición femenina será determinante para la liberación de la mujer. El verdadero terreno de batalla es el de la organización de un orden cultural cuya interiorización inconsciente no constituya a la mujer como psicología oprimida y deprimida.

¿HEREDERAS O DESHEREDADAS?
 NOTAS PARA UNA CRÍTICA DE
 LA RAZÓN PATRIARCAL*

**El problema de la captación de «la diferencia»
 y la necesidad de la de-construcción del patriarcado**

El oprimido parece estar condenado a no saber de sí mismo sino bajo la forma de la falsa conciencia. A su vez, la falsa conciencia en cualquiera de sus formas —mistificación, ambigüedad, reconciliaciones ilusorias, autocomplacencia narcisista— es la complicidad más eficaz y profunda que puede encontrar un sistema de dominación. Todo sistema de dominación sabe bien cómo formular los términos del insoluble dilema del oprimido: sus reivindicaciones de igualdad serán irremisiblemente reconducidas a la integración en el sistema; sus reivindicaciones radicales de diferencia la condenarán a la irremisible marginación. La célebre opción alternativa del feminismo, planteada en términos de disyunción exclusiva: feminismo de la igualdad/feminismo de la diferencia, nos es traducida y decodificada por las categorías patriarcales

* Publicado en *Debats sobre la situació de la dona (maig 1983)*, Valencia, 1984. (Reproducido con autorización de la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, Servei de la Dona.)

como disyuntiva entre integración y marginación. Tanto si nos inclinamos por una opción como por la otra tenemos ya diseñados los «lugares naturales» así como los espacios simbólicos: se desplazarán quizás un poquito los límites para hacernos sitio si presionamos desde posiciones marginales, o bien harán los gestos de que se aprietan un poco entre ellos si pretendemos integrarnos —las que puedan—. Y no hay fórmulas de síntesis fácil: algo así como una marginación integrada, una integración marginal, una igualdad en la diferencia o una diferencia en la igualdad. ¿Qué hacer? ¿Hay salida, planteadas así las cosas, de la perplejidad y de la parálisis?

Rossana Rossanda ha sabido captar con su habitual penetración las aporías de la conciencia feminista en su búsqueda de «un principio distinto de identidad femenina». Ha visto cómo en este proceso la mujer «sufría, sufre todavía [...] una oscilación recurrente entre dos tentaciones: la de identificarse en la esfera separada que les ha sido impuesta a las mujeres, pero que se ha convertido en su vivencia desde hace miles de años, o sea el vector de la afectividad, de la corporeidad, de los sentimientos, de la no violencia, de la dulzura, de la belleza, de la cotidiana reafirmación de la vida, hasta una exaltación positiva de la sexualidad femenina, tierna, difusa, indiferenciada, receptiva, o un redescubrimiento de la maternidad como algo distinto». O bien, si rechaza esta identificación, se ve abocada a asumir una identificación (proyectiva) con los valores patriarcales, con los esquemas del opresor. Identificación que la violenta profundamente y la hace volver al seno acogedor de «la diferencia». Ahora bien, ¿qué descubre al reflexionar sobre su diferencia, qué instrumentos tiene para pensarla —y valorarla—, para pensarse y valorarse por tanto a sí misma, que no le sean dados por «el discurso del otro», por las propias definiciones patriarcales? En el mejor de los casos, tiene el recurso de la inversión, arma siempre a mano y de manejo fácil, quizás la única que de forma inmediata le es dada. Pero, justa-

mente, la inmediatez de la disponibilidad de un arma tal, así como la elementalidad de su manejo —la única operación consiste básicamente en invertir cargas valorativas, en contradecir, que es otra manera de decir lo mismo, en volver del revés y magnificar lo que se inferiorizaba— debería hacernos sospechar acerca de su eficacia, de su capacidad para dar en el blanco. No, al oprimido no se le pone fácil. El oprimido tiene que practicar la sospecha como método, y el feminismo de la diferencia debería, en mi opinión —como, en este punto, también el de la igualdad— ser ante todo feminismo de la sospecha. Actitud escéptica y crítica que ante el atajo facilón lo primero que se pregunta es ¿dónde está el truco? Sabe bien que la ideología dominante —es, por lo demás, su obligación, si no ¿qué clase de ideología dominante sería?— no está por dar facilidades. Sospecha y renuncia a la ilusión del atajo, de la inmediatez, de la facilidad. Los llamados «valores femeninos» están trucados y mistificados por la propia cultura patriarcal que los ha acuñado. No podría ser de otro modo. Lo que no implica que no haya en ellos, *malgré el patriarcado*, elementos de autenticidad (de acuerdo). Sartre decía que el hombre pese a todo es libre porque se ve obligado a hacer algo de lo que han hecho de él. Lo que «se» —es decir, el patriarcado— ha hecho de la mujer —y es eso precisamente lo que define nuestra opresión— nos determina seguramente en un grado superior a lo que haya podido hacerse —pues también el varón es en otro sentido una construcción social— de los varones más explotados y oprimidos en lo que al troquelado de la propia identidad y de su autoconciencia misma se refiere. (Dejemos aquí al margen otros eventuales agravios comparativos entre oprimidos así como otras cuotas o aspectos de enajenación específica más o menos discutibles, lo que nos llevaría a establecer una «alienología» comparada que quizás, al menos en este contexto, no sería demasiado útil.) Pero no por ello las mujeres —¡no faltaría más!— han dejado de *hacer* siempre *algo* de lo que se *ha hecho* de ellas,

de protagonizar o, al menos, vivir como sujetos, aun en la retorcida y sofisticada forma del deprimido que asume el discurso del otro, su ser hechas objetos por un sistema sexista de dominación... Sobre un sórdido cañamazo, ¡quién lo negaría!, se han diseñado a veces bordados sorprendentemente bellos..., al lado de horribles chapuzas y trampas, claro está..., pues sólo faltaría que el oprimido tuviera encima, más que cualquier otro, la obligación de hacer birguerías éticas y estéticas... Pero de lo que se trata es de quitar el cañamazo, no de reivindicar nuestros bellos bordados en el mejor de los casos... La exaltación de la diferencia ya ha cumplido su función de reconciliarnos con nosotras mismas para darnos el grado de autoestima *necesario y suficiente* para transformar nuestra situación y las coordenadas que la definen. Llevarla más allá sólo desemboca en un discurso autocomplaciente que cae en la tediosa moralina del «nosotras somos formidables», consuelo peligroso de tantas impotencias, estancamientos y estafas. Quizás la diferencia sea la sal de la vida, de la creatividad en las relaciones humanas, de una cultura estimulante y de nuevas síntesis históricas progresivas. Pero, precisamente por eso, hay que administrarla *cum grano salis*. En materia de sal —los cocineros lo saben—, está prohibido pasarse. Riesgo por riesgo, tiene mejor arreglo echar de menos. En materia de diferencia, en la medida en que seamos de veras diferentes y valga la pena que lo sigamos siendo, tiempo habrá de enfatizar. Y si me apuran en materia de prioridades, responderé al impertinente ultimátum: «Buscad primero el reino de la igualdad y su justicia y la diferencia se os dará por añadidura».

Ahora bien, ¿cómo se captaría en su especificidad la mujer, construida y definida por el patriarcado, en un *cogito* o toma de conciencia de sí puro, directo y transparente, sin la mediación de las definiciones patriarcales? De modo análogo en algún aspecto al adolescente, que en sus introspecciones y autoescrutaciones obsesivas, carentes de elementos de contrastación que puedan decirle

quién es él, no encuentra, por más que profundice, sino esa falsa infinitud que tanto desasosiego le produce y que tanto se parece a la nada, la mujer, en su nueva toma de conciencia, se encuentra dado tumbos entre Escila y Caribdis, entre la mistificación, las formas ilusorias de autoconciencia... o el vértigo... De nuevo lo ha visto muy bien Rossana Rossanda al preguntarse qué ocurre... «si la mujer es un no ser, un no sexo, un no cultural, un no pensable, ni pensado, sino a través de la pantalla milenaria de él, la única que existe. En el momento en que el feminismo más radical se ve así, su dimensión se vuelve trágica, su negación total». Frente a los que nos endosan tranquilamente la herencia de una negatividad que, a título de tal, encerraría metafísicamente virtualidades subversivas capaces de cumplir la transformación revolucionaria del sistema,¹ Rossanda señala con lucidez la analogía entre los problemas que plantea esta concepción —o no-concepción— de la feminidad, y la del proletariado-esencia-autoconsciente de su propia negatividad como negación del sistema apuntada en el joven Marx y reelaborada por el joven Lukács. «En la forma femenina de un pensamiento rebelde y alusivo (a lo Luce Irigaray) se plantea, de alguna manera, el mismo problema que el joven Lukács planteaba en *Historia y conciencia de clase*, para los explotados o, más precisamente, alienados del capitalismo. ¿Cómo puede una clase que se define por su alienación, su desposeimiento, su reificación, su reducción a mercancía, llegar a ser sujeto activo de una revolución, principio activo de una sociedad basada en valores distintos? De manera análoga, si la mujer no es sino el fantasma del varón, ¿cómo proponer un nuevo principio de realidad?»²

Existen dos formas para el movimiento feminista de asumir la herencia de la definición de «negatividad» del sistema que se adjudicó a la clase obrera de antaño. Una

1. Cfr. por ejemplo, W. HARICH, «La mujer en el Apocalipsis», en *¿Comunismo sin crecimiento?*, Barcelona, Materiales, 1978.

2. Cfr. R. ROSSANDA, *Las otras*, Barcelona, Gedisa, 1982, pp. 41-42.

de ellas sería sustituir por la clase social mujer al proletariado tradicional y asignarle a ésta respecto al «modo de producción patriarcal» la misma función subversiva y transformadora que corresponde al proletariado respecto al modo de producción capitalista. La segunda consiste en poner a la mujer, no en cuanto clase social explotada, sino en la medida en que constituiría en sí misma la antítesis, la negación de los valores patriarcales, en virtud de su propia posición marginal en el sistema, como sujeto esencialmente subversivo y revolucionario. Pero, en ambos casos, ya sea por razones económicas, ya por razones que se refieren más bien al plano de las ideologías, el simbolismo y los valores, se asume el esquema de la función revolucionaria cuasi automática de aquello que se define un tanto esencialísticamente como «la negación» del sistema y, por tanto, «la negatividad» que no puede actuar (o, de acuerdo con algunas opciones, *no* actuar), pues *operari sequitur esse*, sin transformar revolucionariamente el sistema. Aunque haya un cambio en los protagonistas, se trata siempre de un colectivo definido en términos de esencia de acuerdo con la concepción llamada «realismo de los universales», es decir, la concepción según la cual a los conceptos abstractos generales —tales como proletariado, feminidad— les corresponde una esencia común, plenamente existente y actuante en la realidad. Pensamos que ya no se trata tanto de discutir sustituciones de protagonistas, como el esquema de esta concepción del protagonismo. Si en el caso de la clase obrera el esquema parece haber hecho crisis, ¿vamos a heredar nosotras la crisis, pensando que todo el fallo estaba en que no habíamos dado con el protagonista «verdadero»? ¿O el problema no consistirá más bien en elaborar una filosofía de la historia no esencialista, más modesta, que deje de contar con un sujeto privilegiado, heredero, pese a la crítica marxista, de los rasgos de megalomanía del «espíritu» hegeliano y de la filosofía burguesa patriarcal del sujeto?

Una de las obsesiones de la razón patriarcal es la legi-

timación genealógica de la primogenitura, de la adjudicación de la parte privilegiada de la herencia. Es recurrente también el giro que cíclicamente se produce en esta situación buscando una solución de recambio, la fundación de una nueva genealogía, «la nueva alianza y la nueva filiación» —al menos, simbólica— que acompañan a la instauración y legitimación de un nuevo estado... (como diría Deleuze). Se promete entonces a los desheredados —parece como si el hijo legítimo hubiera de tener siempre en cuenta *el marcaje del bastardo*— el nuevo cielo y/o la nueva tierra, pues los desheredados —no sé si se ha reflexionado suficientemente acerca de hasta qué punto *el concepto de des-heredado es también un concepto patriarcal*—, son los únicos que se juegan el todo por el todo y serán por ello los *merecedores* del paraíso (no hay nueva genealogía sin sacrificio). No hay patriarcado sin división del reino. ¡Ay! ¿Seremos capaces las mujeres de liberarnos del esquema megalómano del heredero y del desheredado?

El patriarcado es profundamente cómplice de las divisiones en clases porque necesita clasificar, porque sin clasificación discriminatoria no hay herencia ni genealogía, y el *Nombre del Padre* solamente funciona y significa en el contexto de un determinado *sistema de clasificación de nombres* (los nombres *de varón* en la Biblia connotan siempre la *oposición entre genealogías*, el *fundador del linaje de los elegidos* se contrapone al de *los réprobos*, el de *los herederos* al de *los excluidos de la promesa*, el de los acogidos en el arca al de los que quedaron fuera, etc.). Si las mujeres queremos y podemos, al menos en alguna medida, *escapar al dilema* de ser, o herederas de *pleno derecho*, a *título igual* al de los hombres, de un *legado* configurado y marcado por *los sellos patriarcales*, o situarnos del lado de *las desheredadas que renuncian a conquistar su parte* —renuncia que se dobla siempre del sueño compensatorio, más o menos ilusorio, bien de que se tiene ya la mejor parte, bien de que más pronto o más tarde nos corresponderá el relevo civilizatorio como fruta madura que caerá

ante la desintegración del patriarcado—, tendremos que *desmontar teórica y prácticamente los conceptos de herencia, de genealogía y de legitimidad* que están en la base del planteamiento que nos obliga a aceptar *los términos del dilema*. Habremos de intentar *de-construir*, en el sentido de Jacques Derrida, *la retícula conceptual* que sustenta una *demarcación genuinamente patriarcal*—y conste que no consideramos sin más que todo recorte analítico sea patriarcal de suyo— cuyo *arraigo en el conjunto de categorías* conforme a las cuales pensamos y ordenamos el mundo le confiere *el estatuto de un cuasi a priori* que no admite discusión.

En este programa de de-construcción, que deberá ir unido siempre de algún modo a la lucha práctica cotidiana, posiblemente la filosofía pueda aportar algo útil para la emancipación de las mujeres. No haciendo «filosofía de mujeres» y no «de hombres» —no sé bien lo que eso podría significar, planteado en esos términos, que recuerdan la problemática y tan discutida antaño contraposición entre «ciencia burguesa» y «ciencia proletaria»—,³ sino por medio de *un análisis crítico de la impronta y del sesgo sexista y patriarcal* que se encuentra en determinados *entramados conceptuales* en base a los cuales han sido construidos los sistemas filosóficos. En la presente comunicación intentaremos *esbozar* este tipo de crítica, para la cual nos vamos a *centrar* en algunos *aspectos significativos* desde el punto de vista que aquí nos interesa de las actitudes y las producciones filosóficas de *Aristóteles, san Agustín y Kant*. Hemos seleccionado tres filósofos

3. En cualquier caso debe ser *previo*, al menos *lógicamente*, a la configuración de una nueva forma de hacer filosofía en consonancia con un planteamiento conscientemente no-sexista, un conocimiento mínimamente serio de los rasgos patriarcales que constituyen el discurso filosófico como un discurso sexista. Antes del conocimiento de lo que sería *diferencial* en una filosofía hecha por las mujeres, hay que saber qué es lo que pasa en la filosofía de los hombres hecha por los hombres. El *autoconocimiento del oprimido* y de *lo oprimido* está en *función del conocimiento* —que requiere investigación y reflexión— *de las articulaciones teóricas y prácticas del sistema de dominación que lo oprime*.

pertencientes a épocas históricas y contextos socioculturales bastante distintos y distantes para tratar de resaltar precisamente el *carácter recurrente* de ciertas *categorías* en las que se expresan filosóficamente los tópicos y las motivaciones ideológicas *del patriarcado*, así como las *inflexiones* y *contracciones* específicas que revisten ante tales *diferentes supuestos sociohistóricos*.

Aristóteles: la legitimación genealógica de la filosofía

Es quizás Aristóteles el primer filósofo de quien podemos decir que asume con el pasado de la filosofía una relación que vamos a llamar *genealógica*, en el sentido de que busca en las producciones de los filósofos que le precedieron una *legitimación* de su propia tarea filosófica. En la misma medida en que se quiere *legitimado*, se constituye a sí mismo con efectos retrospectivos como *legitimador* de la serie y como *fundador* de la tradición filosófica al articularla en la forma de un *legado*. Al mismo tiempo que toma cuerpo como tal el legado así constituido, se organiza en la forma de una *génesis*, en el sentido de que los intentos de los investigadores anteriores aparecen contemplados retrospectivamente como hitos representativos de aproximaciones sucesivas orientadas a un logro paradigmático. Tal logro no es, naturalmente, sino la propia filosofía de Aristóteles, que proyecta *a posteriori* su luz sobre el pasado de la filosofía constituyéndose como su *telos*, su fin, su cumplida realización.

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. Aristóteles, como ha señalado entre otros Pierre Aubenque, considera su teoría de las cuatro causas «como definitiva», y, por parte del propio Aristóteles, el hecho de pasar revista

a la historia de las aportaciones anteriores no constituye sino un modo de reforzar y legitimar los propios análisis. La historia del pensamiento anterior cumple, pues, el papel de *contrastación legitimadora* que en cierto modo todavía desempeñaba el mito para Platón, pero, al mismo tiempo, es el propio pensamiento de Aristóteles lo que *legítima retrospectivamente* a la historia al constituirla y articularla como tal. «La exactitud de nuestro análisis de las causas, dice Aristóteles, en cuanto a su número y en cuanto a su naturaleza parece, pues, confirmada por el testimonio de todos estos filósofos, en razón de su misma impotencia para describir otro tipo de causa.» Pierre Aubenque⁴ comenta al respecto: «En realidad, la exposición del libro *A*, que es *histórica* y no meramente *doxográfica*, representa mucho más que la confirmación extrínseca de una teoría elaborada por otras vías; al establecer un *orden de filiación* entre los filósofos, Aristóteles no puede evadirse a la obligación de *situarse él mismo en dicho orden*, aun siendo él su término y, por ello, *la razón de ser de la serie*». Ahora bien: la autoinserción de Aristóteles en esta cadena sintagmática confiere a ésta entidad al instituir de este modo algo así como una *memoria genealógica* de la filosofía, institución que se identifica a su vez con la constitución del propio pensamiento aristotélico como *paradigmático* y, por tanto, como *Nombre del Padre*, como *Metáfora* y analogado supremo, *punto de referencia canónico* que *confiere el sentido y promociona a la significación a toda la serie*. La serie de los filósofos anteriores queda legitimada de este modo por la maniobra simbólica patriarcal de la *adopción*: Aristóteles asume así, *en la forma genealógico-patriarcal*, el pasado de la filosofía. En la constitución del *acta genealógica* de la filosofía hay, pues, como en toda organización genealógica, a la vez continuidad y salto: el Nombre del Padre, la Metáfora o el *Significante lacaniano*, paradigma y analogado supremo, se proyecta

4. Cfr. P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974, 1.^a Parte, cap. I.

sobre una textura sintagmática (los «balbuces» de los filósofos anteriores se articulan entre sí y se vuelven significativos estructurándose a la manera de un texto) cuya enjundia le viene dada por el propio *poder de proyección* que sobre ella ejerce *la Metáfora Paterna*. Así, las «causas» de los filósofos «precursores» *llevarán nombres aristotélicos sobreimpuestos* (la «causa material» de los milesios, la «causa formal» de los pitagóricos, la «causa eficiente» de los atomistas, y la «causa final» intuida en el *Noüs* de Anaxágoras). La sobreimposición —metafórica— del Nombre del Padre a la significación —metonímica— que en su genuino contexto tuvieron las investigaciones en torno a «las causas» de los filósofos que precedieron a Aristóteles, se deriva del hecho mismo de la adopción con efectos retrospectivos de las producciones del pensamiento de aquellos pioneros, adopción en virtud de la cual las producciones filosóficas del pasado son ordenadas en forma genético-genealógica y promocionadas por ello mismo a la legitimidad. Aristóteles procede, pues, a la ceremonia de *reconocimiento* bautizando, con nombres que solamente cobran su sentido desde sus propios presupuestos sistemáticos —es decir, con *nombres aristotélicos*—, a las criaturas alumbradas en su día *sin*⁵ los títulos del Significante que las habilitan para su integración en el «verdadero» orden de su «verdadera» significación. Es, pues, la ceremonia de adopción y de *re-conocimiento retrospectivo* la que convierte a los filósofos anteriores a él en *sus* precursores. El *reconocimiento genealógico* es sobreimposición del nombre, ejercicio de la facultad de nombrar —pues quien tiene la *potestad* tiene el *poder de dar nombre*, y da nombre, a su vez, aquel que ejerce la potestad—. La *razón patriarcal* se autodefine así, *en la forma misma de ejercitar su reconocimiento* —que es a su vez su forma de *categorizar*, término genuinamente aristotélico: *ordenar* subsumiendo bajo conceptos— como *razón genealógica* y *razón legitimadora*,

5. El patriarcado siempre define como carencia la ausencia del gran Significante.

como *redefinición despótica* del sentido por *imposición de un significante* que se autodefine como *fundador del «verdadero» sentido*; es más, como aquella en cuya virtud puede hablarse —sólo retroactivamente— de sentido. Aristóteles procede, pues, al bautismo anacrónico de sus antecesores con el orgullo ingenuo y carente de toda capacidad autocrítica propio de un padre legítimo... Culpar a Aristóteles de anacronismo en su reinterpretación del pasado filosófico es, a su vez, tan anacrónico como sintomático de una incapacidad, por parte de quien está inmerso en la ideología patriarcal, de tomar distancia con respecto a sus operaciones y de entender la lógica profunda de su funcionamiento, centrado en torno a la *obsesión genealógica* y al problema de la legitimidad. Pues la *fundación de la genealogía y el establecimiento de una legitimidad* van íntimamente unidos a la *constitución de la herencia*, concepto que hace necesaria la precisa distinción entre el poseedor de los *títulos* que le convierten en el destinatario de la misma y el que carece de ellos. La razón patriarcal determina obsesivamente los efectos, muy positivos, de lo que ella define como *carencias*, distribuye sus *marcas* en función de la imposición o no *imposición del Nombre del Padre*, distinguiendo así al *heredero* y al *desheredado*, al *legítimo* y al *bastardo*. No hay *legitimidad* sin *bastardía*, y la razón patriarcal, en su observación demarcadora, necesita construir y remodelar, de acuerdo con las variaciones de su concepción de la legitimidad, su concepto correlativo de la *impostura*. Volveremos sobre ello.

La operación patriarcal de dar «nombres» aristotélicos a las «causas» que han sido objeto del hallazgo de sus predecesores se dobla, naturalmente, de la convicción de que los autores de las correspondientes teorías se identificarían con la formulación con que las ha revestido y redefinido Aristóteles: de ahí la distinción aristotélica entre «lo que los filósofos quieren decir y lo que de hecho articulan» —articulación a la que él *superpone* un segundo nivel de articulación desde el cual el «balbuceo» cobrará

la forma de un discurso plenamente inteligible—. En el caso de Anaxágoras, por ejemplo, Aristóteles afirma que «no entendió el sentido de sus propias palabras», pero —«si bien, como dice Aubenque, no llegó a formular *la razón* de su propia teoría»— «habría asentido inevitablemente a ella, si se la hubieran presentado». No hay genealogía posible, y la *genealogía filosófica* no podría ser la excepción, si el hijo no *renuncia* —aunque sea, como en este caso, *a posteriori*— a mantener directa e inmediatamente su relación con «la verdad» para sufrir la *mediación del reconocimiento paterno* e identificarse con él, redefiniendo de este modo su relación con ella. La relación con «la verdad» de los filósofos anteriores será así retrospectivamente *diferida* en función de la aparición del Padre, quien introduce *la ley* de la serie precisamente transgrediéndola y estableciendo de modo *inmediato* su relación con ella. Esta transgresión se legitima a su vez en virtud de la constitución de la serie genealógica y de la inserción del Padre en ella *como* —es decir, incorporándose a la cadena metonímica en su misma dimensión metafórica— un miembro más. G. Rosolato⁶ ha puesto de manifiesto que *la genealogía masculina es una institución específicamente cultural* y se constituye como *un orden simbólico estructurado en torno al Nombre del Padre*, que funciona como pivote del sistema. Es un *orden simbólico*, en primer lugar, en cuanto *sistema de mediaciones* que se deriva de la *prohibición del incesto* al mismo tiempo que hace posible que se la instituya a *título* de Ley. En efecto, *la genealogía aparece como mediación de la relación conflictiva dual Padre-Hijo* que, abandonada a sí misma, devendría un callejón sin salida, *por el abuelo en cuanto Padre del Padre*. Funciona como *sello de una alianza entre hombres por un pacto de renunciaciones sistemáticamente desplazadas hacia arriba en la serie*: renuncia a la mujer del padre en nombre del Nombre del Padre quien, en la medida en que renunció a su vez en nombre del Padre, desaparece como Padre concreto para

6. Cfr. G. ROSOLATO, *Ensayos sobre lo simbólico*, op. cit.

constituirse como *Ley de la serie*, se legitima así en el mismo movimiento por el que instaura la universalidad de la Ley. La *Ley del Padre* pasa de este modo del *arbitrio del Padre Idealizado* al rango de *universalidad* que define al *Padre Muerto* según la ley.⁷

En el caso de Aristóteles, la *relación dual* no sería sino su tan glosada independencia dependiente de Platón, *conflicto de identidad* al que Aristóteles dio la *salida genealógica*, recuperando el pasado pre-platónico de la filosofía como ascendencia del Padre (adjudicando Padre al Padre se relativiza al Padre) y *como legado legitimador a la vez que legitimado*.

La contradicción de toda genealogía es que no puede ser tal sin un *mito de autoctontía* en el origen, sin la *auto-fundación del Padre como Padre de sí mismo y de su propio Padre*. (Así, habrá que saltar sobre la figura del Padre y remontarse en la búsqueda de su ascendencia para identificarse proyectivamente con ella y re-situar de este modo en una serie genealógica tanto la propia figura como la del Padre.) A su vez, *todo mito de autoctontía en el origen remite como a su trasfondo a una genealogía*: hallamos aquí la problemática de Edipo y la genealogía patriarcal. La proyección retrospectiva como plataforma legitimadora de su dimensión prospectiva, su apelación vinculante a la ascendencia como forma de legitimación de la descendencia. La encrucijada, la salida del laberinto... La razón patriarcal, ante la perplejidad de los orígenes, ante el enigma de la génesis, pone *orden genealógico*.

Aristóteles nos aparece, pues, como el *instaurador del linaje* de los filósofos. *Legitimador retrospectivo* del pasado filosófico, se convierte a la vez en *legitimador prospectivo* de la tarea filosófica. El legitimador retrospectivo es el Aristóteles sistemático, que relee el pasado de la filosofía como una génesis en la medida en que proyecta sobre él

7. Cfr. «¿Feminismo existencialista versus feminismo estructuralista?» (pp. 56-71).

su propio sistema como *telos*. Es el Aristóteles forjador de la teoría de las cuatro causas. Pero, como es sabido, al lado de los aspectos del pensamiento de Aristóteles que han podido constituirse de forma más o menos sistemática, está el Aristóteles aporético. Pues bien, es el Aristóteles aporético el que hace posible la dimensión prospectiva (genealógicamente legitimada, ya que los «verdaderos filósofos» —frente a los sofistas, *bastardos*, que solamente se han relacionado con la «apariencia» de la filosofía— han hecho de algún modo o bajo algún aspecto la experiencia de la problematicidad de la búsqueda de la verdad, de la complejidad de «la cosa misma») del linaje mediante la constitución de la filosofía como «*tarea infinita*». La doble dimensión —retrospectiva y prospectiva— de la genealogía filosófica legitima respectivamente *las dos dimensiones, retrospectiva y prospectiva por las que se define toda herencia, como legado que se recibe pero que a su vez se ha de administrar y explotar para transmitirlo en tanto que patrimonio inagotable*. Ahora bien: si para fundamentar la *legitimación genealógica retrospectiva* era necesario que la aportación del instaurador del linaje se constituyera como paradigma y como *telos* de la serie (o, dicho de otro modo, como legado sistemático), para *fundar prospectivamente una genealogía* —y toda genealogía tiene, de una u otra forma, la vocación de proyectarse hacia una descendencia— hará falta el *sacrificio* del legado como *transmisión* definitiva en aras a su *perpetuación* en forma incesantemente *acrecentada*. No hay —Abraham lo sabía bien— genealogía sin sacrificio. Es la disposición a saldar una *deuda infinita* —el heredero sabe que «*nobleza obliga*»— lo que hace *merecer* y, por tanto, *legítima la proyección de la serie genealógica* hacia el futuro —«multiplicará tu descendencia como las arenas del desierto», dijo Yahvé a Abraham—. Aristóteles, como *registro* de la memoria genealógica de la filosofía, sacrifica su figura paradigmática de detentador del sistema de la verdad para transmitir a sus herederos en la forma de *legado-deuda* la relación con

la verdad —cuyas *reglas* él ha fundado y legitimado para *demarcarla* con respecto a los amantes de la apariencia— en la forma de una *tarea infinita*. El Aristóteles aporético es de este modo el que se aplica a sí mismo *la ley de la serie genealógica* y se constituye como un *eslabón* más en la cadena de los que han hecho su aportación al *patrimonio-deuda común* en su diálogo con la cosa misma, diálogo conducido conforme a *reglas* que le hacen *acreedor* a figurar en la línea sucesoria de los «verdaderos filósofos». El Aristóteles aporético, que se relaciona con su genealogía como *Padre Muerto según la ley*, precisamente para que la *ley de la sucesión* en el turno del infinito diálogo con la verdad sea vivificada, es el Aristóteles vivo, mientras que el Aristóteles sistemático es el Aristóteles muerto. Vive como eslabón de una cadena, como *engarce entre la ascendencia y la descendencia legítima*: es sacrificado y superado en su propia autocrítica —elementos de autocrítica al menos— como plenitud sistemática, como *broche-entelequia*. Sometiéndose al pacto de renunciaciones en serie que constituye la ley misma de la genealogía, *difiere* su posesión de la verdad para hacerla realmente patrimonio de todos los *herederos legítimos*. De este modo se hace posible *la genealogía filosófica como institución, como memoria y como deuda, patrimonio ancestral* que lleva impreso en el *sello de su legitimidad la exigencia* de acrecentarlo y administrarlo como *tarea infinita*. Los filósofos post-aristotélicos contarán de este modo con un acta de fundación, con un testamento simbólico y con la administración de una herencia...

La doble genealogía en *La Ciudad de Dios* de san Agustín

Si en Aristóteles hemos podido reconstruir las operaciones simbólicas y conceptuales por las que se constituye específicamente la genealogía filosófica, en san Agustín el

problema cobra una nueva dimensión, ya que en su *Ciudad de Dios* se trata nada menos que de la *relectura de la historia universal en clave genealógica*. Es en san Agustín donde cobra su expresión más lúcida y coherente la nueva concepción de la temporalidad propia del cristianismo. Frente a la representación cíclica del «eterno retorno» de los griegos, el vasto panorama de los sucesos humanos se configura como un proceso articulado y dotado de un sentido, de una orientación que obedece a un designio —el de la Divina Providencia— y puede ser decodificado cuando se está en posesión de las claves adecuadas. Tales claves, naturalmente, se encuentran en el Antiguo y Nuevo Testamento, o, más precisamente, en una interpretación del Antiguo Testamento como prefiguración del Nuevo mediante la proyección retrospectiva del sentido de su mensaje en el Antiguo. Desde tales pautas interpretativas, la serie de los acontecimientos humanos que son estimados relevantes, se organiza como el material de la narración de los avatares de la lucha entre «dos ciudades», la ciudad celestial y la ciudad terrena. *Ciudades que corresponden respectivamente a dos series genealógicas contrapuestas*, la de «los que viven según la carne» y la de «los que viven según Dios».

La novedad fundamental desde el punto de vista que aquí nos ocupa, el de la concepción genealógica de san Agustín, es la *superposición de dos series genealógicas* a la que corresponde la contraposición entre dos series de adjudicaciones valorativas que se oponen sistemáticamente entre sí y que cubren respectivamente unos campos semánticos netamente diferenciados y dotados en su metódicamente elaborada diferencialidad de enjundia significativa. Los hijos de la ciudad terrestre se orientan a la consecución de los bienes de este mundo, los de la ciudad celestial tienen como único fin la salvación eterna; los de la ciudad terrenal son producto de la *generación* concupiscente, los de la ciudad celeste lo son de la *regeneración*; los de la ciudad terrestre, hijos de Caín, viven bajo el afán de

la posesión (Caín significa posesión), los de la ciudad celestial viven para la resurrección: son los hijos de Set cuyo nombre connota, precisamente, dedicación; los unos son circuncidados y los otros incircuncisos, los unos ponen su interés en los asuntos de este mundo y en la fundación de la ciudad terrena, mientras la generación de Set pone su *esperanza* en invocar el nombre del Señor. Los de la ciudad celestial son los hijos de la promesa —promesa de «la verdadera» herencia— y de la *gracia*; los de la ciudad terrenal pertenecen al orden de la naturaleza —que aquí se contrapone a gracia— y son criaturas de lo percedero y lo fugaz.

En Aristóteles la clase de los bastardos, de los sofistas —que no se relacionaban con la verdad sino con la apariencia, con lo cual: *verdad* es a *apariencia* lo que *legitimidad* a *bastardía*— no parecía susceptible de articulación genealógica. Se contraponía el linaje de los que tenían la *marca de la legitimidad* a los que no podían acreditarla y se definían precisamente por *no* pertenecer a la genealogía instaurada, quedaban fuera. San Agustín, al tener que integrar, frente a los gnósticos, el Antiguo Testamento en el Nuevo, se ve obligado a tener en cuenta las *genealogías ya constituidas* de la *vieja ley*, los linajes del pueblo de Israel. Como el Nuevo Testamento aportaba la idea de una *nueva alianza*, en sentido fuerte, y de un *hombre nuevo*, producto de esta nueva alianza, de *la gracia* hecha posible por la redención de Cristo, se instaura una *nueva genealogía, con nueva proyección prospectiva* que habrá de ser relacionada de alguna forma con las antiguas genealogías del judaísmo. El *meridiano entre hijos legítimos y bastardos*, entre elegidos y réprobos, que en Aristóteles pasaba *entre los integrados y los excluidos de la institución genealógica*, se *desplaza ahora para marcar los límites entre dos genealogías*: la de los hijos *elegidos* destinados a la «verdadera herencia» —que, tras la renuncia del mesianismo cristiano a su originario correlato político será un herencia diferida que no puede hallarse sino en el reino del *Padre Celestial*—

y la de los que no han sabido hacerse *dignos de la gracia* de los herederos legítimos del reino. La genealogía del hombre nuevo del Nuevo Testamento vendrá *prefigurada* en el Antiguo ya desde *la bifurcación de los linajes entre Caín y Abel* —sustituido por *Set*, quien ocupará el *lugar metafórico* de la víctima sacrificada en el fratricidio, pues de Set dijo Adán: «Dios me ha dado otro descendiente *a cambio de Abel*»—. San Agustín, en su libro XV, recuerda la distinción bíblica entre «hijos de la carne e hijos de la promesa»: «Abraham tuvo dos hijos: *uno de la esclava y otro de la mujer libre*; pero el de la esclava nació de modo *natural*, mientras que el de la libre fue por una *promesa* de Dios. Esto significa algo más: las mujeres *representan* dos alianzas: una, la del monte Sinaí, *engendra hijos de la esclavitud*, ésa es Agar [...] y corresponde a la Jerusalén de hoy, esclava ella y sus hijos. En cambio, la Jerusalén de arriba es libre, y ésa es nuestra madre... Pues vosotros, hermanos, sois *hijos de la promesa*, como Isaac. Ahora bien, si entonces el que *nació de modo natural* perseguía al que *nació por el Espíritu*, lo mismo ocurre ahora. Pero, ¿qué añade la Escritura? *Echa fuera* a la esclava y a su hijo, pues el hijo de la esclava no compartirá la herencia con el hijo de la libre...». La mujer —mejor dicho, las mujeres, pues el patriarcado las divide en ama y esclava— aparece, como en los análisis de Lévi-Strauss, como la *mediadora simbólica* de las alianzas entre varones —en este caso, Yahvé y los patriarcas hebreos— y, según el *tipo de alianza que representa*, así será el *tipo de genealogía*. Ambos linajes, el de estirpe noble y el de estirpe vil, proceden de un mismo engendrador, de un mismo Padre: es, pues, a ella, símbolo metafórico de las modalidades de la alianza, a quien *se imputa, por la vía metonímica de la relación de causalidad*, la diferencia en la calidad de la descendencia. Para que pueda haber hijo legítimo e ilegítimo, hijo preferido o hijo postergado, *dicotomías categoriales básicas de la razón patriarcal* que delimitan *sus respectivos espacios simbólicos*, las mujeres han de ser *discriminadas en su es-*

tatuto de subordinación, contrapuestas en sus connotaciones sociales y simbólicas como madres respectivas del heredero y del desheredado. No sólo es cuestión, como señaló Engels, de controlar las capacidades sexuales y reproductoras de la que va a ser madre legítima para garantizar la transmisión de la herencia: hay que controlar además la contraposición misma entre ambos tipos de mujeres para que tenga sentido el espacio simbólico de la legitimidad, que solamente queda marcado, claro está, en la medida en que existe el de la ilegitimidad.

Pero la genealogía buena, a la que corresponde la «verdadera herencia», es una *sobreimposición* que se ejecuta sobre la genealogía mala para *marcar* precisamente la *diferencialidad*. Así Sara, la esposa de Abraham, fue *fecundada por la gracia*, ya que era estéril, para evitar que *el intrusismo genealógico* del hijo de la esclava se apoderase de la herencia del linaje de los legítimos. Pero, del mismo modo que no hay genealogía meritoria sin sacrificio, no puede haber genealogía privilegiada, sobreimpuesta, sin don, sin milagro o signo de excepcionalidad que señale al elegido. De este modo, «para significar que era un don de Dios... fue preciso conceder un hijo *fuera del curso ordinario natural*», y se asegura así con toda *eficacia simbólica* el *umbral diferencial* que *separa y distingue* al fruto de la *promesa*.

El patriarcado separa entre sí a los hermanos según que sean para el Padre «objeto de ira» u «objeto de misericordia». San Agustín dice en algún pasaje que la Divinidad patriarcalmente concebida «se sirve así de una distribución oculta, pero justa, que Él bien conoce». Por esta línea se va a las concepciones voluntaristas de la Divinidad, que se radicalizan en el siglo XIV con Guillermo de Ockham y la reforma protestante. En otros contextos parece querer insistir en que el carácter intrínseco de bondad o maldad, adecuación o inadecuación de las obras respectivas del hijo bendito y del maldito, es lo que determina la diferente inclinación de la voluntad paterna. «Ha-

bía Dios hecho distinción entre los sacrificios de ambos, mirando con agrado los del uno y con displicencia los del otro. Hizo Dios esto porque eran malas las obras de Caín y buenas las de Abel.»⁸ En cualquier caso, parece haber una curiosa relación entre la instauración de la genealogía patriarcal —en este caso como bifurcación genealógica— y el fratricidio: san Agustín señala la recurrencia en el caso de Rómulo y Remo. La competencia por el patrimonio alienta la envidia y el Padre sabe bien aquello de «divide y vencerás».

El Nuevo Testamento tiene como mensaje esencial la instauración de la hermandad frente al fratricidio —«perdona los talentos que te debe tu hermano para que el Padre Celestial te los perdone a ti»—. Pero se impone en san Agustín la fuerte impronta patriarcal del Antiguo proyectándose en el Nuevo —en la misma medida en que se pretende que el Nuevo estaba *prefigurado* en el Antiguo: Abel prefigura a Cristo, Sara a María, etc.— y la *Ciudad de Dios* está plagada de *metáforas patriarcales* y construida en torno a un *dualismo genealógico básico*. Al inspirar la redacción de la Biblia, dice san Agustín: «perteneía a Dios dividir y distinguir originariamente estas dos sociedades [la terrenal y la celestial] por sus diversas generaciones: de tal manera, que *se tejieran por separado las generaciones de los hombres*, esto es, de los que viven según el hombre, y las de los hijos de Dios, es decir, de los hombres que viven según Dios, prolongándose ésta hasta el diluvio, donde se cuenta la separación y cohesión de ambas ciudades: la separación, en cuanto se mencionan por separado las generaciones de ambas: una, la del fratricida Caín, y otra, la del llamado Set... y la *cohesión*, porque, *inclinándose los buenos a lo peor*, llegaron todos a *merecer* ser destruidos por el diluvio, a excepción de un justo, llamado Noé, su esposa, sus tres hijos y otras tantas nueras [...]».

8. La lógica misma de las instituciones patriarcales parece imponer de diferentes formas esta oscilación de los énfasis entre la gratuidad del don patriarcal y las nociones de débito y mérito.

Una vez más, es la mujer la culpable del mal y de la caída del hombre, en este caso como *perturbadora del orden de la legitimidad* al provocar la *mezcla genealógica*, la confusión de las dos ciudades. Pues antes del diluvio «tuvo lugar una mezcla y como cierta confusión de ambas ciudades en la participación de la iniquidad. Este mal tuvo de nuevo su causa en el sexo femenino: no, ciertamente, como en el principio, pues no persuadieron las mujeres a los hombres a pecar... sino que, imbuidas desde el principio de las malas costumbres de la ciudad terrena, esto es, en la sociedad de los terrenos, fueron amadas a causa de su hermosura por los hijos de Dios, ciudadanos de otra ciudad, la desterrada en este mundo». San Agustín persiste en su *obsesión genealógica* como *obsesión por la marca de la diferencialidad, de la exclusividad*. Le horroriza lo que llamaría Claude Lévi-Strauss «*el reino de los pequeños intervalos*», el cromatismo, ámbito de la fobia de la sensibilidad patriarcal, necesitada de las *demarcaciones genealógicas* para ubicarse en el mundo sin mayores perplejidades.

Pero la *relevancia de la mujer* en la genealogía aparece solamente en cuanto *agente distorsionante o perturbador*, causante de uniones no controladas por los pactos entre los varones: uniones «contra natura», a «mala distancia», como diría Claude Lévi-Strauss, *versus* la deseable alianza «a buena distancia» que queda a medio camino entre la unión endógama o incestuosa —demasiado próxima— y la unión con la extranjera —demasiado lejana—. Esta última raya con el bestialismo, con el vínculo antinatural con una especie diferente de la humana. Una vez más, son pensadas las propias distinciones intrasociales e intraculturales en términos de la distinción entre naturaleza y cultura (en este caso, pensadas como lo infranatural y lo sobrenatural, respectivamente, ya que la naturaleza caída por el pecado no tiene punto de normalidad posible). Así, los hijos de Dios, seducidos por la belleza de las hijas de los hombres —siendo la belleza un don *no diferencial*, ya

que es *propiedad común* de buenos y malos y no debió ser preferida a los *signos verdaderamente distintivos de predilección*— no se comportaron como los *elegidos* y merecieron por ello perecer en el diluvio. El castigo aparece así como desestructuración genealógica, la «descendencia condenada» de Adán son *generaciones anonimas* tratadas como «*masa única*» entregada a merecida condenación. El diluvio es un mitema recurrente en culturas y sociedades muy alejadas en el tiempo y en el espacio —aparece, por ejemplo, en la mitología de los indios bororo del Brasil central—, y quizás su recurrencia encuentra algún elemento de explicación en la pregnancia con que cumple una función semántica muy precisa: la de significar el paso de lo continuo —lo indiferenciado, el «reino de los pequeños intervalos»— a lo discreto. El diluvio representa la anegación de la masa compacta, amorfa, indiferenciada de lo *innombrable* —agenealógico—, para hacer emerger de ella mediante adecuados *operadores selectivos* aquello que interesa salvar —en el caso de la Biblia, los que merecieron ser salvados por haber preservado el legado genealógico en medio de la confusión y el caos—, aquello que lleva *marcas diferenciales* concretas, que no son aquí sino marcas *genealógicas*, el *sello del Nombre del Padre*. La universalización, el volver accesible a todos por mezcla genealógica —a través de la mujer— la herencia del Padre reservada a los elegidos, no puede provocar sino la confusión y el caos, y lo único que puede salvar de nuevo la emergencia de la diferencialidad es el diluvio. La mezcla genealógica «a mala distancia», como diría Lévi-Strauss, por la seducción de las mujeres extranjeras, lleva a la «participación» de todos en «la iniquidad», pues los bienes hereditarios de los hijos de la ciudad celeste no se difundirán fuera del control de la genealogía custodiadora. Ahora bien: aquí se plantea *la distinción fundamental entre genealogía y dinastía*, distinción esencial en todo *mito imperial o estatal*, cuando el patriarcado necesita revestirse de una *nueva legitimación* para constituirse como *monar-*

quía, como *linaje de los Reyes*. Como muy certeramente ha señalado Jean-Pierre Vernant, ya no se trata del problema de la génesis originaria —de la implantación primera de una genealogía que separa al legítimo del bastardo, al orden del desorden— sino «de establecer una *distinción* y como una *distancia* entre lo que es *primero desde el punto de vista temporal* y lo que es *primero desde el punto de vista del poder*».

(Para san Agustín, lo primero cronológicamente «no es lo espiritual, sino lo animal; lo espiritual viene después. Por eso cada uno, por nacer de estirpe condenada, pertenece primero, como malo y carnal a Adán, pasando luego a ser bueno y espiritual en el *renacer* hacia Cristo. Lo mismo sucede en el linaje humano: tan pronto como comenzaron estas ciudades a dilatarse por los nacidos y los muertos, nació primero el ciudadano de este mundo, y después el peregrino en el mundo, perteneciente a la ciudad de Dios, predestinado por la gracia y por la gracia elegido, peregrino con la gracia aquí abajo, y ciudadano por la gracia allá arriba». Por ello no se trata tanto del problema de la *genealogía constituyente* como de la lucha entre *genealogías ya constituidas*, por lo que hemos hablado de una *sobreimposición genealógica*, que lleva consigo *sobreimposición de nombres*: los «hijos de los hombres por naturaleza [...] habían comenzado a tener otro nombre por la gracia».)

Así, pues, continúa Vernant, el mito de soberanía «se constituye en esa distancia (entre el origen genealógico en el punto cero y el comienzo dinástico), que es el objeto de su relato, pues éste representa, a través de la serie de las generaciones... los avatares de la soberanía hasta el momento en que una supremacía, definitiva ya, pone término a la elaboración dramática de la *dynasteia*». Pues bien, el diluvio, que en la mitología bororo diezmó una población numerosa e indiferenciada, seleccionando los clanes más prepotentes, en el relato bíblico sirve para hacer *resaltar*, sobre una situación caótica y decadente que ha *sobreve-*

nido por *mezcla genealógica* —no a partir de un caos originario—, *la marca de legitimidad* del superviviente que de ese modo se constituye como *restaurador genealógico* y como *fundador dinástico*, como premio a su conducta *digna* de los pertenecientes a *la genealogía vencedora...* al final de los tiempos. De este modo, se superponen dos *temporalizaciones genealógicas*, ya que el conjunto de «los tiempos» se señala «por la sucesión de las genealogías». La memoria genealógica funcionará aquí como operador selectivo, ya que, en relación con las dos series de genealogías, la de Set y la de Caín, la Sagrada Escritura no se ocupa de pormenores tales como precisar los años que tenía el engendrador cuando engendró al sucesor en la serie si se trata de la genealogía procedente de Caín. «Se ve —comenta san Agustín— que *no quiso* el Espíritu de Dios *señalar los tiempos* antes del diluvio en las genealogías de la ciudad terrena, y, en cambio, *lo quiso en la ciudad celeste*, como si fueran *más dignos de memoria.*» Las genealogías, pues, son recordadas, enumeradas, recapituladas o no, en función del interés en *señalar la línea* de la ciudad celestial, poniendo énfasis en *los lugares metafóricos que prefiguran* el Nuevo Testamento y que tendrán en él su *prolongación*. La cadena *legítima heredera del «verdadero reino»* no se quiebra; como si tendiera un puente sobre el diluvio mantiene la *continuidad genealógica*, *superponiendo* de este modo un *tiempo inteligible*, estructurado teleológicamente, al *tiempo empírico que carece de relevancia* con respecto a lo que se quiere *significar*. (Recordemos que en Aristóteles una *sucesión inteligible* de los filósofos, la requerida para que el pasado pudiera ser leído como una *génesis de la verdad*, articulada en virtud de su mayor o menor aproximación a su sistema como paradigma y como *telos*, *se superponía* a su *secuencia empírica*, e incluso en ocasiones la violentaba. El *orden de derecho*, sancionado por la legitimidad genealógica, *se impone sobre el orden de hecho* y *lo redefine* en función de sus fines, del *gran Significante*.)

La obsesión agustiniana por la *significación diferencial de las series genealógicas* le lleva a elaborar una curiosa aritmetología y a la asociación de ciertos simbolismos arquetípicos de los números —como el de la Década, que se remontan a la tradición pitagórica— con los respectivos campos semánticos de la genealogía de los justos y la de los réprobos. Así, en lo que concierne al orden de las generaciones desde Caín, incluyendo los hijos de Lamec se completa el número undécimo, que simboliza el pecado (pues diez son los preceptos que aparecieron en las tablas de la ley y así el número once debe connotar la transgresión). En la reconstrucción del *linaje maldito*, el narrador bíblico se cuida de precisar que *el último eslabón de la cadena era una mujer*, precisión bastante insólita, pues, como dice san Agustín refiriéndose al contexto de las enumeraciones de las series, «ahora hablamos de generaciones [es decir, de cosas serias] y se pasó por alto de dónde nacieron las esposas». Pero en este caso la mención del nombre de la mujer tiene su explicación: «La descendencia [...] desde Adán a través del malvado Caín se termina en el *número undécimo*, que significa el *pecado*, y ese mismo número se concluye en una *mujer, sexo que es el origen del pecado*, por el cual todos *morimos*. Y se cometió de tal manera, que le siguió el placer de la carne, que resistiría al espíritu. La misma hija de Lamec, Noema [¡quién lo diría, un nombre tan epistemológico!] significa placer». En cambio, desde Adán a través de Set hasta Noé se nos da a conocer el número *diez* a tono con *la ley*... La Década connota buena plenitud —Lévi-Strauss la llama «el conjunto saturado»— y, naturalmente, en ella *no se nombra a la mujer*. Cuando ésta irrumpe, provoca el *colapso genealógico*; no lo hace, pues, sino para *simbolizar la muerte de la genealogía*. Esta idea es *recurrente* en san Agustín. Refiriéndose a Enós, el hijo de Set, nos dice: «*Enós significa hombre; no como Adán, que también significa hombre, y es en su lengua, la hebrea, común para el varón y la mujer*. De él se escribió: “*Varón y hembra los creó, los bendijo y los llamó Adán [...]*»

Enós significa *también hombre*, pero como afirman los peritos de aquella lengua, *no puede significar mujer; como hijo que es de la resurrección*, en la que *no se casarán los hombres ni las mujeres; no puede haber generación donde haya regeneración*". Por ello pienso [continúa el hijo de santa Mónica], no estará de más anotar que *en las generaciones que proceden de quien recibió el nombre de Set*, cuando se dice que tuvieron hijos e hijas, *no se cita expresamente el nombre de ninguna mujer; mientras que en los descendientes de Caín, al final mismo, es una mujer la que se cita como nacida*». La *regeneración*, pues, que es la *verdadera genealogía*, la que se orienta al verdadero fin y la destinataria de la verdadera herencia, *es cosa de hombres, y la elisión de la mujer en ella es motivada y consciente*. A diferencia de los mitos de autoctonía en los orígenes, que se encuentran en la base de muchas representaciones míticas fundacionales de la genealogía patriarcal, aquí *la primera genealogía*, la de la *ciudad terrestre*, que «tendrá hasta su fin *generaciones carnales* procedentes de la unión de hombres y mujeres», *tiene en cuenta por definición a la mujer*, puesto que *la define como carne*. Pero, precisamente por ello, es la *genealogía del pecado*, el *contrapunto* que tiene como función hacer que se *delimite el espacio simbólico de la genealogía sobreimpuesta de la gracia*, del «nuevo nacimiento» según el *espíritu* y no según la carne, la *genealogía dinástica*, podríamos decir, pues a Jesucristo se le hará descendiente del rey David. Genealogía que asimismo *por definición* —aunque se dice que las mujeres en la resurrección *tampoco* se casarán— *excluye a las mujeres*.

Kant: el problema de la legitimación patriarcal ilustrada

En la modernidad, la obsesión patriarcal de la legitimación se encuentra con una serie de *supuestos* que ya no hacen posible su configuración como obsesión genealógica. Precisamente se lucha contra la tradición, contra lo

heredado, contra la idea —aristocrática— de linaje, contra *l'Ancien Régime*. En estas condiciones, *la legitimación* deberá acuñar una serie de *criterios críticos versus* la apelación a los *viejos títulos genealógicos*; *la legitimación crítica* habrá de encontrar sus credenciales en *instancias inmanentes a las condiciones mismas del ejercicio productivo de la razón...* pues es de *la legitimación de los productos de la razón* de lo que se trata en el criticismo kantiano. En Descartes, en cuyo momento del «*cogito*» se suele situar convencionalmente el acto fundacional de la filosofía moderna, encontramos una actitud de *renegación genealógica*, una puesta entre paréntesis de la fiabilidad de la herencia recibida en cuanto *herencia verdadera* (mientras que para san Agustín de lo que se trataba era de la *verdadera herencia*, la dotada de eficacia salvadora). La duda metódica podría ser interpretada desde este punto de vista como una *sospecha de legitimidad*, *sospecha ilustrada* que planea sobre todo aquello que aparece como dado o meramente recibido —«la positividad»— y cuyo mecanismo de producción o de construcción no pueda ser reconstruido por la propia razón, que solamente en tales condiciones consentirá en *reconocerlo* como *su producto*. (El ideal racionalista de la *definición genética*, que encontrará su expresión más radical en Spinoza, responde a esta exigencia epistemológica de identificar el movimiento sometido a *reglas* según el cual se *genera* una figura geométrica, así como una determinada institución política.) En Kant ha incidido profundamente, como es sabido, sobre los supuestos racionalistas en un principio asumidos, la crítica humeana a la idea racionalista de una partenogénesis de la razón. En este sentido podemos leer en el Prefacio a *Prolegómenos a toda metafísica futura*, con relación a Hume: «En sus reflexiones acerca de la inexistencia de un *vínculo a priori* que justificara *de derecho* nuestros juicios que presuponen la validez del principio de causalidad, Hume ponía en cuestión la propia metafísica —cuya validez depende del estatuto epistemológico que pueda

adjudicarse a dicho principio— e invitaba a la razón, que *pretendía haberla engendrado en su seno*, a declarar *con qué derecho* cree que pueda existir algo de tal naturaleza que, una vez supuesto, haga necesario suponer otra cosa [...]. De aquí concluye que la razón se engaña completamente en ese concepto, que aunque *le tiene falsamente por su propio hijo*, no es otra cosa que un *bastardo de la fantasía*, la cual, fecundada por la experiencia, ha comprendido tales representaciones bajo las leyes de la asociación y ha sustituido una necesidad subjetiva, esto es, una costumbre que de ahí nace, por una necesidad objetiva que nace del conocimiento. De ahí concluye que la razón no tiene capacidad alguna para concebir tal relación y para concebirla... en general, porque sus pretendidos conocimientos, subsistentes *a priori*, no serían otra cosa que experiencias comunes falsamente impresas [...]». Marca, pues, un hito en la historia de la metafísica la formulación humeana —pues el empirismo es, aunque de distinta forma, tan fundamentalista como el racionalismo— de una *duda de legitimidad* en relación con los «*supuestos*» *productos de la razón*, formulación que Kant redefinirá desde las bases ya elaboradas de su criticismo y generalizará de forma sistemática a otros productos de la razón humana como la ciencia, la moral, etc. La obsesión de Kant, recogiendo el reto de Hume, será encontrar los criterios de *regulación del uso legítimo de la razón*. El conocimiento de las *condiciones de legitimidad del uso —objetivo— de la razón* ha de proporcionar un *criterio rigurosamente crítico y definitivo para delimitar* lo que hasta ahora no han sido sino *producto de los extravíos de la razón* en las ilusiones que se hacía acerca de su *propia capacidad* y que, como *hijos naturales de la razón*, solamente pueden ser *legitimados a posteriori*, en la misma operación por la que es *reconstruido críticamente el mecanismo de su génesis*. La legitimación o no legitimación se hará depender de la confrontación de la razón misma con su propia operación reflexiva y autocrítica relativa a las condiciones y los límites de sus *legítimos*

poderes en lo que concierne a la producción del conocimiento objetivo. De este análisis trascendental —o análisis de las *condiciones de posibilidad* del conocimiento en la medida en que éste puede tener lugar *a priori*— resultará *legitimada la ciencia* como conocimiento objetivo, es decir ejercitado de acuerdo con reglas de síntesis que operan sobre un material empírico dado. La metafísica será declarada *producto bastardo*, aunque *inevitable dadas sus naturales tendencias, de la razón* en cuanto que *no se ha conformado al concebirla el imperio de las reglas* del entendimiento que determinan el conocimiento objetivo. Como en Aristóteles, aunque por motivos diferentes, la *bastardía* se relaciona de nuevo con la *apariencia*: así ocurre con «la ilusión trascendental», proyección especular de la razón y, por lo tanto, espejismo resultante de la relación no mediada, endógama, que la razón mantiene consigo misma en ausencia de toda contrastación empírica. La Dialéctica trascendental será llamada significativamente por Kant *Lógica de la apariencia*.

Pero, ¿y la propia filosofía trascendental? ¿Será considerada *vástago legítimo*? Si se le puede conceder un título tal es en la medida en que *determina*, a la vez que *se aplica*, la *prueba de paternidad de la propia razón* definiendo tanto *su funcionamiento natural* como *su uso legítimo*. De este modo se constituye como *el canon de reconocimiento* de los *productos de la razón*, como la *instauradora de los criterios de demarcación* entre *legitimidad* y *bastardía*, como conciencia de sí de los poderes de la razón en su propio ejercicio de autocrítica; es, por tanto, el producto de la reflexión crítica, que *sustituye los viejos criterios genealógicos* por *criterios críticos*. No legitima ya el Nombre del Padre, la ascendencia ni la cuna, sino *la ley misma, la legalidad de nuevo cuño* que remite a *nuevas instancias* en consonancia con *la nueva concepción de la legitimidad*: la *comensurabilidad con la razón* en la medida que ha de ser producto de un *sujeto*⁹ definido como *racional* y *autónomo*.

9. Trascendental, esto es, intersubjetivo.

Es la legitimidad contractual propia de *la sociedad burguesa*. En lo que concierne a la historia de la filosofía ya no se tratará, pues, de una legitimación genealógica como lo fue la aristotélica, sino de una *legitimación rigurosamente crítica*. Pero esta nueva forma de legitimación carece de apertura, de proyección hacia el futuro, hacia una nueva descendencia: en rigor, solamente hace posible una herencia, un heredero y *un testamento*. La razón sabe ya lo que *de derecho puede producir, y las condiciones de su producción legítima* deben ser, al mismo tiempo —así como en la correlación trascendental las condiciones de posibilidad de la experiencia son a la vez condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia— *las condiciones de legitimidad de los productos habidos bajo el imperio de tales reglas*. Como tales reglas no remiten sino a *la naturaleza misma de la razón, que —«fomaliter expectata»— es una e idéntica a sí misma en las condiciones de su ejercicio*, de ahí que en última instancia *no pueda impartir otro título de legitimidad* que el que corresponde a *la única producción consciente y sistemáticamente adecuada a sus propias reglas, y que coincide, naturalmente, con la propia filosofía trascendental*. Nueva primogenitura y unigenitura, la nueva legitimidad patriarcal parece manifestar una *voluntad de cierre genealógico, como la burguesía que se ha querido cierre de la historia*. Sin embargo, dará lugar en el postkantismo, en la filosofía del romanticismo y del idealismo alemán a una lujuriosa prole, estirpe paradójica que arrancará del uso ilegítimo de una razón que no se ha dejado domar por la crítica reguladora en la persecución de sus intereses y sus tendencias naturales... práctica de la que se suele doblar el riguroso imperio de las reglas patriarcales.

A modo de conclusión

Nos quedan por elaborar, a todas, desde muchos puntos de vista, capítulos fundamentales de la crítica de la

razón patriarcal. Para saber lo que podría ser una razón no-patriarcal, para dar *una alternativa feminista en el orden de la razón*, o, más bien, *de las razones* —al menos, quienes nos negamos a colocar al feminismo del lado del irracionalismo o de la sinrazón, pues ¡no hay acaso poca misoginia en el irracionalismo!; y, por supuesto, no deja de haber *una sinrazón patriarcal*— hay que tratar de saber qué es *lo específico de la razón patriarcal*. Quienes *apostamos por la unidad de la especie humana* —al menos, como ámbito de la contrastación no excluyente ni despótica de las razones, como ámbito del *logos*, al fin, para todos, es decir, del diálogo— y pensamos que *la lucha feminista tiene un papel fundamental en la construcción de esta rara y compleja especie*, tenemos por delante, entre otras muchas tareas, la de *desmontar racional y críticamente las estructuras de la razón patriarcal* que se nos han querido *hacer pasar* como las de la razón *tout court*. No sabemos bien lo que es la razón *tout court*, pero podríamos anticipar que puede ser una razón analítica —¿por qué no?—, si bien no necesariamente obsesionada por problemas de demarcaciones legitimadoras que sirven siempre para excluir; una razón crítica para las «astucias de la razón» que no hacen sino disfrazar de razón las astucias interesadas del poder; una razón comprensiva, sintetizadora, pero no atormentada por la compulsión de organizar la interpretación de toda la historia en función de una clave significativa privilegiada y verlo todo en-función-de, bajo la óptica genealógica de la prefiguración. Una razón, en fin, *menos esencialista*, más *nominalista*, más orientada al valor intrínseco de todo lo individual. *La verdadera diferencia es la de los individuos, no la de los géneros*. Y, sobre todo, lo que es bien difícil, *una actitud no genealógica, no patriarcal, ante las tradiciones de la cultura patriarcal. Actitud discriminadora ante las herencias, que ni las acepta en bloque como el ávido heredero ni las rechaza en bloque como el desheredado resentido* —que a lo mejor inconscientemente espera que le toque el relevo y quizás por ello no esté en condiciones

de dar alternativas—. Marginadas y *elididas de la genealogía*, quedamos también *fuera de la dicotomía patriarcal heredero-desheredado*... Tenemos las manos tan libres como vacías y tan vacías como libres... Trocearemos la herencia quebrándola en sus fisuras más vulnerables, apropiándonos de parcelas válidas, tratando de desmontarla como institución totalitaria que coloca siempre ante el dilema «o lo tomas o lo dejas». O nuestra cultura... o vuelves a ser naturaleza. O nuestra positividad... o «la negatividad». Esperemos que puedan inventarse nuevos caleidoscopios. Queda el juego que pueda dar «el reino de los pequeños intervalos», orden, que no caos, como pretenden, orden que provoca la fobia de criptodéspotas y criptopatriarcas, amenaza siempre conjurada en las estructuraciones patriarcales... El programa nominalista de construir una sociedad de individuos sin demarcaciones simbólicas de esencia-género pertenecería al «reino de los pequeños intervalos». Quizás valdría la pena aún ensayar ese juego....

Referencias bibliográficas

- AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, París, P.U.F., 1962; traducción castellana de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974 (véase primera parte, capítulo primero).
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe a cargo de García Yela, Madrid, Gredos, 1982, 2.^a ed. revisada (libro α , fundamentalmente).
- AGUSTÍN, san, *De Civitate Dei*, edición bilingüe, con texto crítico latino, Barcelona, Alma Mater, 1953, 2 vols. (véase sobre todo libro XV).
- KANT, E., *Prolegómenos a toda metafísica futura*, trad. castellana de Julián Besteiro, Buenos Aires, Aguilar, 1961 (3.^a ed.).

II

SOBRE ÉTICA Y FEMINISMO

NOTAS PARA UNA ÉTICA FEMINISTA*

¿En qué sentido puede hablarse de una ética feminista? A primera vista parece que, si se considera como una característica fundamental de los enunciados éticos la universalidad, hablar de una ética feminista es un contrasentido. ¿Se trataría de formular determinados preceptos éticos cuyos destinatarios serían las mujeres y no los hombres? Parece que no tendría demasiado sentido construir un conjunto de códigos y modelos de comportamiento que solamente fuera aplicable a las mujeres. El destinatario de una ética no puede ser sino la especie humana en cuanto comunidad de los seres racionales. Una ética feminista es, obviamente, algo distinto de una ética para las mujeres. Mucho menos se nos ocurre el disparate de pensar que una ética feminista es aquella cuyos enunciados serían expresión de valores femeninos. Si bien puede hablarse de valores femeninos en un sentido sociológico, carecería por completo de sentido hablar de valores femeninos en un sentido ético. Existen corrientes en el feminismo que seguramente verían con buenos ojos que la cuestión de una ética feminista se planteara como una rei-

* *Argumentos*, mayo 1979, pp. 60-66.

vindicación de los valores femeninos frente al imperalismo de los valores masculinos. Por nuestra parte, deseamos puntualizar que no compartimos esta actitud en la medida en que pensamos que puede ser profundamente ambigua. Pues ¿qué código de valores podría contraponer ahora el feminismo al de los valores masculinos dominantes? Estos mismos valores están considerados tales en su llamada «complementariedad» con los femeninos, que quedan definidos de esta forma en un sistema de oposiciones que responde en última instancia a determinadas construcciones sociales tanto de la mujer como del hombre-varón: este sistema constituye una totalidad y hay que oponerse a él como un todo. Una ética feminista que no tenga en cuenta este hecho fundamental es una ética de la impotencia. No tiene otra salida sino la de hacer sistemáticamente de necesidad virtud y dedicarse a considerar automáticamente como un valor y, por tanto, a proponer y universalizar lo que no es sino consecuencia de nuestra propia marginación, sin cuestionar los verdaderos problemas de fondo. Decía Louise Mitchel, *La Virgen Roja*: «Nosotras no valemos más que los hombres, pero el poder no nos ha corrompido». Ciertamente así es, pero sería absurdo, a partir de esta constatación, derivar, sin más, que sea en sí misma una buena cosa la no participación en la vida política (a menos que se introduzcan otros presupuestos). Tampoco se puede ignorar que el hecho de que no haya sido corrompida por el poder tiene sus contrapartidas en el desarrollo por parte de la mujer de ciertas formas de poder paralelo, el poder del impotente que presiona de forma lateral desde las zonas que considera sus reductos, que intuitivamente entiende y manipula bien, y no creo que esto sea precisamente lo que hay que reivindicar.

Los hombres, cuando se habla del problema de la mujer, suelen traer maliciosamente a colación la existencia de esas formas de poder paralelo de que son víctimas, quejándose de ellas de esa manera a la vez crispada y condes-

endiente que pone de manifiesto la existencia de una complicidad. (¡Hay que ver lo que puede una mujer cuando da la lata!) Con todo ello no se logra sino impedir que se profundice en el análisis de las verdaderas raíces de esta situación.

Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica*, dice que el valor no es sino el propio límite de la praxis cuando es vivido como plenitud, y las mujeres, en esa noche de nuestra situación marginal, donde todos los gatos son pardos, vivimos como plenitud tanto nuestras eventuales grandezas como nuestras miserias. Reivindicar, por ejemplo, la intuición femenina en estas condiciones es como decir que es maravilloso tener el tacto del ciego, y no hace sino reforzar nuestra separación de los hábitos del rigor intelectual y de la capacidad de abstracción —situación responsable de esa falta de sensibilidad de las mujeres para los problemas teóricos cuyas consecuencias, por de pronto, para el feminismo son más bien desastrosas—. Las mujeres sólo debemos reivindicar el dominio de lo concreto si se entiende en el sentido hegeliano, como lo particular construido después de haber hecho el recorrido completo a través de lo abstracto, a través de las mediaciones de lo universal.

La reivindicación de los llamados valores femeninos tiene así el profundo peligro de asumir acríticamente una tabla de valores en la que éstos toman su sentido precisamente de su contraposición respecto a otros valores. Al promocionar conscientemente uno de los polos de la relación, el resultado no es sino un refuerzo de toda la tabla. Está bien, por ejemplo, que las mujeres reivindicemos la afectividad y la emocionalidad como valores, pero, en la medida en que se hace en el marco de referencias polémicas así construido, puede convertirse en asunción por parte de las propias mujeres de las definiciones sociales que se han encontrado siempre en las bases ideológicas de su opresión: dedicación a la vida afectiva como si se tratara de un ámbito en el que somos especialistas a costa de la marginación en otros campos.

Habrá que recordar aquí la idea de Marx de que no es la conciencia la que define el ser social, sino el ser social el que determina la conciencia. Un programa de «concienciación» consistente en que las mujeres profundicen en la toma de conciencia de sus propias peculiaridades como grupo oprimido y se autoafirmen en ellas, si no va acompañado de una lucha por construir alternativas en el nivel del ser social, corre el peligro de encerrar a la conciencia feminista en un círculo de difícil salida, al pensar y proponer como valores los propios límites de una situación objetiva de alienación, opresión y marginación.

La tendencia que hemos criticado tiene al mismo tiempo un aspecto de saludable reacción contra el feminismo burgués, cuyo planteamiento se centraba en la consecución de la igualdad —abstracta, por supuesto— por parte de la mujer con el hombre de su clase. El lema «no queremos ser iguales a los hombres» puede transformarse, al ser negado, en «queremos afirmar como positiva nuestra diferenciación» y ser asumido como base del programa de una alternativa de valores feministas. Pero, justamente, nuestra diferenciación no puede ser afirmada y formulada como alternativa de valores universalizable sin cuestionar profundamente el sistema dentro del cual se define como diferenciación, y esta puesta en cuestión del sistema pasa necesariamente por la construcción de alternativas en el nivel del ser social. Pues, de otro modo, nuestras alternativas de valores, o se dan como tales en el vacío, o son atraídas de nuevo por el centro de gravedad de la propia ideología dominante, o bien se inscriben, con un desplazamiento de los énfasis, en el propio sistema de los valores tradicionales, con lo cual se refuerza la propia lógica de este sistema.

Pues bien, si una  tica no es feminista ni por las características de su destinatario ni por las de los valores que propone,  qu  significa hablar de una  tica feminista?

Convendría aclarar aquí algunos presupuestos. Aunque tiene limitaciones e implicaciones discutibles, en las

que no vamos a profundizar ahora, podríamos partir de la distinción, útil para nuestro planteamiento, entre éticas del perfeccionamiento individual en el sentido concreto —pues, en un sentido amplio, toda ética es ética del perfeccionamiento individual—, de éticas especializadas directamente en la construcción de un paradigma de formas de conducta que se pretende universalizable, y éticas que, por así decirlo, trabajan para trabajar, es decir, para crear las condiciones de posibilidad en las que toda la especie humana podría asumir realmente un protagonismo ético. Para decirlo en términos marxistas, son éticas del reino de la necesidad, a diferencia de las éticas que se constituyen ilusoriamente como anticipación del reino de la libertad. En este sentido, una ética feminista es una ética del reino de la necesidad por partida doble: es la lucha por un tipo de sociedad en la que todos los individuos puedan plantearse sus problemas en términos éticos o, como hubiera dicho Javier Muguerza —antes de darle la puntilla a este personaje, tan entrañable como estimulante instancia utópica— en los términos del preferidor racional. El preferidor racional, como el padre de la criatura sabe tan bien que ha optado lúcidamente por la eutanasia (aunque quizás lo podría haber mantenido a título de principio regulador en estado de hibernación), es una planta delicada y exótica, y solamente podría prosperar en una sociedad en la que se hubieran superado no sólo, como se ha señalado muchas veces, las contradicciones de clase, sino ese cómplice tan eficaz de todos los mecanismos de explotación que es la opresión de un sexo por el otro.

Quizás una ética del perfeccionamiento individual, en el sentido en que la hemos caracterizado, no pone de manifiesto toda su vulnerabilidad hasta que se la contrasta con la situación real de los individuos de sexo femenino en nuestras sociedades respecto al planteamiento del problema ético. Para que el problema de la preferencia racional pueda llegar siquiera a plantearse es necesario partir de una forma de inserción en lo real en la que el mundo

aparezca, como dirían los existencialistas, mínimamente organizado como un campo de posibilidades, como el juego posible de la objetivación de una gama de proyectos de vida individualizados. Para preferir racionalmente, hay que preferir. Pero a la mujer normalmente no se le da ese juego, sino una propuesta estereotipada a seguir en base a una definición —por supuesto, social— de sus características biológicas. Le auguramos, desde luego, un porvenir más bien poco brillante como preferidor. Los hombres le ahorran galantemente las complejidades y las torturas de la elección de una forma de vida. Las elecciones de la mujer son de segundo orden: elecciones en función de otras elecciones. Kierkegaard decía, en su *Diario del seductor*, que «la esencia de la mujer —la palabra existencia, claro está, no se le aplica, pues por sí misma no existe— viene indicada justamente como gracia, expresión que nos recuerda la vida vegetativa; ella es como una flor, gusta decir a los poetas, y, por último, lo que en ella hay de espiritual tiene algo de vegetativo. Ella entra en los límites de la naturaleza y es, por esto, libre más bien estéticamente. En un sentido más profundo, es liberada por medio del hombre». La mujer, pues, para la conciencia desgraciada, no es sujeto: se le regala el estatuto de naturaleza y, en consecuencia, se le llama Gracia. Al quedar fuera de la cultura oscila, como siempre, entre lo natural y lo sobrenatural, protegida así de los desgarramientos del existencialista.

Pero el problema no es sólo que Kierkegaard, entre otros muchos, defina así a la mujer, de forma explícita, como objeto y como naturaleza, sino que las mujeres nos hayamos creído y hayamos interiorizado esta definición. Lo grave es que la ideología patriarcal ha modelado nuestro propio inconsciente, hasta el punto de que la representación que las mujeres nos hacemos acerca de nosotras mismas y de nuestro rol en la sociedad no es sino nuestra propia asunción de las consignas patriarcales. No nos vivimos a nosotras mismas como sujetos, situación que han

analizado, desde distintos supuestos antropológicos, existencialistas y psicoanalítico-estructuralistas, respectivamente, Simone de Beauvoir y Juliet Mitchell.

Las éticas son construidas por y van dirigidas a los sujetos que pueden elegir su vida, a los protagonistas históricos: Ética a Nicómaco, a Eudemo, a Lucilio, Epístola moral a Fabio. Es significativo que *La perfecta casada* de fray Luis de León, por ejemplo, aparte de pertenecer al género menor de los consejos a las casaderas y llevar un título que hace referencia a un determinado estado civil, se caracteriza porque la descripción y la prescripción están aquí profundamente solapadas: tanto podría querer decir «esta es» como «esta debería ser» la perfecta casada. La ética pertenece por excelencia al dominio que ideológicamente se conceptualiza como el dominio de la cultura, y establece sus prescripciones en el campo de aquello que la naturaleza no define. Y, como ha dicho Claude Lévi-Strauss, las mujeres son por doquier naturaleza desde que la ideología del Paleolítico, tal como se expresa en la mitología de la cocina, trazó las demarcaciones conceptuales entre la naturaleza y la cultura.

Ahora bien, la cosa se complica bastante para la ideología de la sociedad burguesa, que responde a sus nuevas necesidades de legitimación con la universalización del reconocimiento jurídico formal de todas las subjetividades. Kant responde al reto teórico de la contradicción entre la libertad jurídica de autodeterminación y las situaciones de dominación de un hombre sobre otro, definiendo en su *Filosofía de la Historia* el concepto de «derecho personal de naturaleza real». Este derecho, para Kant, «consiste en poseer un objeto externo como una cosa y usarlo como una persona», y encuentra significativamente su aplicación fundamental en el ámbito de las relaciones familiares (hombre-mujer, padre-hijo) y en el de la relación salarial (propietario de medios de producción-proletario). El desgarramiento del hombre con respecto a su propia naturaleza biológica llega a su culminación ideológica en

la concepción kantiana de la relación sexual como reducción de la persona a la cosa —tanto en la relación de la propia persona consigo misma como con la otra persona—, situación que solamente puede ser recuperada, redimida, mediante la deliberación recíproca que remite a la autonomía de los dos sujetos. Umberto Cerroni, en su obra *La relación hombre-mujer en la sociedad burguesa*, ha señalado con agudeza que en una concepción mercantil del mundo la alienación de uno mismo puede quedar justificada por el cambio, derivándose de aquí el derecho del cónyuge a la posesión del cuerpo del otro cónyuge. Pues, precisamente, dice Cerroni, «porque la relación del hombre con el otro hombre (con la mujer) no es concebida como una relación inclusiva de elementos naturales (en este sentido es degradación), la relación natural al otro hombre aparece como relación a un mero objeto y, por esto, como relación de posesión y de dominio». La separación entre naturaleza y cultura que había llevado a proyectar a la mujer del lado de la naturaleza se transforma en separación, tanto del hombre como de la mujer, de su propia naturaleza biológica para reencontrarse en el desahogado mundo de la universalidad jurídico formal, perfectamente compatible, como sabemos, con la desigualdad práctica, que se remite de nuevo a conceptualizaciones en términos de naturaleza: Kant habla así de la «superioridad natural de las facultades del hombre sobre las de la mujer» como fundamento de la relación de dominio. La exigencia formal de universalidad expresada en el imperativo categórico, «obra de manera que la máxima que regula tu acción pueda convertirse en ley universal», se dirige así a la autonomía de una voluntad depurada de toda clase de determinaciones empíricas, justamente de todo aquello que da su sentido y su contenido real a las opciones y a las formas de vida de los hombres: su sexo, su clase social. Sabemos que en la sociedad burguesa el contenido de las formas de vida y de las opciones de las personas no sólo no es universalizable, sino que la impo-

sibilidad de su universalización constituye precisamente su condición de posibilidad: el proyecto de vida del varón burgués está basado, en cuanto burgués, en la existencia de un conjunto de individuos cuya opción, por principio, no puede consistir en explotar sino en ser explotados; y, en cuanto varón, en la existencia de mujeres que funcionan como condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo que él explota (si es que no son, además, directamente explotadas) y —es el caso de las propias mujeres burguesas— en la de seres humanos que asumen ser símbolos de su *status*, objetos sexuales bajo su control y reproductoras de los mecanismos ideológicos de su doble dominación de clase y sexo.

En estas condiciones, no es extraño que todo el énfasis de la ideología burguesa —a la que con tanta lucidez supo dar Kant su estatuto teórico más coherente, sistemático y radical— se desplace a los aspectos formales de la consensualidad y la «reciprocidad», los grandes guardianes de las formas para que la sociedad burguesa pueda tener un aspecto presentable ante sí misma, o, como diría Cerroni, los grandes redentores de un mundo de alienación. Este énfasis se aplica precisamente en la operación ideológica de roer los dos huesos más duros de la sociedad burguesa: la relación salarial y la relación matrimonial y familiar. En cuanto a la primera, se ha hablado mucho de la contradicción entre la consensualidad que preside la relación del trabajador asalariado con el propietario de los medios de producción y las reales condiciones estructurales en las que este consenso se produce, y no vamos a insistir sobre ello. Respecto a la segunda, al aparecer la consensualidad, al menos en nuestras sociedades actuales, como la base única del contrato matrimonial, la estructura subyacente que articula los elementos patriarcales que constituyen el marco social y objetivo de este contrato —por más que, en un nivel subjetivo, se personalice al máximo el sentido del consenso— cada vez están más disimulados, si bien no por ello han dejado de ser profundamente eficaces. Juliet Mit-

chell, en su obra *Psicoanálisis y feminismo* ha hablado de contradicciones entre la familia nuclear y el patriarcado. En el plano de la ideología, en el que nos vamos a centrar aquí, constataremos ante todo la contradicción entre la forma como se representa a sí misma la familia nuclear —como grupo que se articula adaptándose a los elementos y las exigencias mínimas para el cumplimiento de las tareas reproductivas, a la vez que como conjunto de relaciones basadas en la consensualidad— y la función social que objetivamente cumple todavía en cuanto lugar de mediación en las relaciones entre grupos sociales. Naturaleza y cultura parecen armonizarse en la forma como la familia nuclear se percibe a sí misma —como familia «biológica» y consensual, a la vez—, al mismo tiempo que la consensualidad de los individuos, atomizada y serial, y la constricción estructural se contradicen en su realidad profunda.

En este nivel de nuestra reflexión, si volvemos a la pregunta con la que hemos iniciado este trabajo, ¿qué significa una ética feminista?, podemos ya, quizás, dar una primera respuesta. Una ética feminista se plantea ante todo como crítica de la ética. No puede ser sino denuncia de la ficción de universalidad que se encuentra como presupuesto ideológico en la base de las distintas éticas que se han propuesto a través de la historia, sobre todo, de las éticas filosóficas. No puede ser sino crítica de la actitud acrítica de la ética que construye su destinatario sobre la base de la mala abstracción —la de una universalidad sin determinaciones de contenido o un contenido sin universalidad— y la mistificación.

Pero una crítica de la seudouniversalidad y de la mala abstracción que subyace a la ética debe presuponer una determinada concepción de la universalidad. Ciertamente, a una ética feminista le correspondería la elaboración de un nuevo concepto de la universalidad y, con limitaciones más que evidentes, vamos a tratar de hacer algo en este sentido.

Podemos tomar como punto de partida la distinción que Luc de Heusch, en su preocupación «por situar a Marx en el jardín de Lévi-Strauss» y a «Lévi-Strauss en la jungla de Marx», establece entre dos niveles de articulación del hombre con la naturaleza. La exogamia —el tabú del incesto sería, según Lévi-Strauss, su reverso negativo— nos remite a un primer nivel de articulación del hombre con la naturaleza —la naturaleza biológica del hombre, precisamente—, en tanto que el trabajo instituye un segundo nivel de articulación, concomitante, en el que la naturaleza se manifiesta esta vez en su exterioridad. En ambos niveles, en la forma de relacionarse consigo misma como especie biológica, destaca como característica fundamental el sistema de mediaciones y redefiniciones que el hombre introduce para asumir su inserción en la naturaleza. El joven Marx, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, caracterizó el trabajo humano como la mediación clave entre la especie humana y la naturaleza, considerada como el «cuerpo inorgánico del hombre». «Por eso precisamente —dice Marx— es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él.» Mediante el trabajo, el hombre se naturaliza en la medida en que la naturaleza se humaniza, y en esta ligazón entre el hombre y la naturaleza se realiza el hombre como ser genérico, ya que, como dice Marx, «la universalidad del hombre aparece en la práctica, justamente en la universalidad que hace de la naturaleza todo su cuerpo inorgánico». El hombre se relaciona consigo mismo como género al tomar a la naturaleza como género, pues «cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgá-

nica de la vida». De este modo, en el mismo movimiento por el que el hombre se relaciona consigo mismo como género a través de la naturaleza, la naturaleza aparece ligada consigo misma a través del hombre como el ser genérico que forma parte de ella al constituir su cuerpo inorgánico por medio del trabajo.

No vamos a insistir más en el análisis marxista del trabajo. Tan sólo nos interesaba recordarlo aquí para situarlo en relación con el problema de la doble articulación del hombre con la naturaleza. Como hemos visto, Marx se sitúa en el segundo nivel de articulación del hombre con la naturaleza, como lo llamaría Luc de Heusch. ¿Qué ocurre, sin embargo, con el primer nivel de articulación en el pensamiento del joven Marx? Quizás no tenga demasiado sentido hacerle contestar *avant la lettre* a un problema que él no se planteó como tal problema, al menos en los términos de la distinción de Heusch que hemos asumido. En cualquier caso, hay un párrafo célebre en los *Manuscritos* en el que Marx se refiere a la relación hombre-mujer como a la relación «*inmediata y natural*» del género humano consigo mismo. Transcribimos íntegra la cita de Marx: «La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer. En esta relación natural de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que su relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural».

La concepción de las relaciones entre los sexos que se desprende de este párrafo pone de manifiesto, a nuestro juicio, graves insuficiencias. Marx ha señalado bien que la relación «natural» entre los sexos es una relación humana, pero no ha visto que el carácter específicamente humano de esta relación es muy complejo, y le pasan desapercibidas una serie de mediaciones fundamentales que redefinen por completo el carácter supuestamente natural de estas relaciones. En este punto, consideramos, en la

misma línea que Juliet Mitchell, que la concepción levi-straussiana de la posición de la mujer en los sistemas de parentesco es la que da el giro copernicano al planteamiento de nuestro problema. Así como Luc de Heusch introduce a «Lévi-Strauss en la jungla de Marx» y a «Marx en el jardín de Lévi-Strauss», en lo que concierne a la concepción de las relaciones entre los sexos la ingenuidad de Marx sugiere que lo llevemos a la jungla del «universo de las reglas» de Lévi-Strauss.

Para Lévi-Strauss, la universalidad del tabú del incesto no es sino la formulación negativa de la prescripción positiva en la que consiste la regla de la exogamia. Dicho de otro modo, prohibirle a un hombre que renuncie a tener relaciones sexuales con sus parientes consanguíneas próximas equivale a prescribirle que las ofrezca a otro hombre para que éste a su vez haga lo propio. La circulación de las mujeres en el grupo social de acuerdo con unas reglas que presiden el intercambio, es comparada por Lévi-Strauss al lenguaje como sistema de comunicación, y ambas formas de intercambio social, exogamia y lenguaje, remiten a su vez a «esa representación desdoblada que pertenece a la función simbólica. Dado que ciertos términos se perciben como simultáneamente valiosos para el que habla y para el que escucha, la única forma de resolver esta contradicción consiste en intercambiar valores complementarios, a lo que es reducida toda existencia social» (Lévi-Strauss, *Antropología estructural*). En esta reducción a la función simbólica, las palabras aparecen originariamente como valores —cosa que saben muy bien los poetas, según Lévi-Strauss—, en la misma medida que las mujeres, percibidas como valores en la vida social, han podido funcionar como símbolos. Freud estableció el carácter simbólico de la sexualidad humana en su análisis del complejo de Edipo, al constatar la necesidad impuesta por la sociedad al niño de trascender el objeto inmediato de su deseo, y señaló las consecuencias de este hecho fundamental para la psicología del individuo. Lévi-Strauss analiza

el mecanismo de la constitución de un orden simbólico a través de un sistema recíproco de renunciaciones, no en la línea de la relación del hombre con la madre, sino con la hermana —en un sentido amplio—, y no lo trata desde el punto de vista de la problemática individual, sino desde el de las constricciones sociales que implica la implantación del orden cultural. Los análisis de Freud, a través de la lectura de Lacan, sirven de base a un tratamiento de la genealogía patriarcal como estructura simbólica estrictamente social y cultural centrada en el Nombre del Padre, como lo hace Rosolato, mientras los de Lévi-Strauss establecen la exogamia como un *a priori* cultural que marca el despegue de la humanidad de la naturaleza. Este despegue es posible en la medida en la que la mujer, «estimulante natural» del hombre, resulta ser a la vez «el estimulante del único instinto cuya satisfacción puede ser diferida: el único, consiguientemente, por el que, en el acto del intercambio, y mediante la percepción de la reciprocidad, puede operarse la transformación del estimulante en signo, y al definir así, en esta dirección fundamental, el paso de la Naturaleza a la Cultura, convertirse en Institución» (Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*). La prohibición del incesto, la regla de exogamia, y la promoción de la mujer de estimulante natural a símbolo de intercambio social, se implican recíprocamente de este modo en el marco de una definición de la cultura como el nivel de la aparición de lo simbólico. «La prohibición del incesto constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero, sobre todo, en el cual se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza, ya que es una condición general de la cultura y, por tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen, en principio, de ella» (Lévi-Strauss, *op. cit.*).

La pregunta acerca del sentido del tabú del incesto puede reformularse, pues, como pregunta acerca de lo simbólico. En relación a la posibilidad de la organización de los sistemas de parentesco, lo simbólico, para Simonis, el autor de *Lévi-Strauss o la pasión del incesto*, reside en la capacidad del hombre para pensar «las relaciones biológicas en forma de sistemas de oposiciones». El juego sistemático de las correlaciones y las oposiciones se encontraría en la base de la organización de todo sistema simbólico, pues el sentido se constituye precisamente por la explotación metódica de la diferencialidad. Los sistemas de parentesco son sistemas simbólicos que sirven como medio de comunicación social en la medida en que son sistemas de correlación y oposición que definen a la mujer permitida y a la mujer prohibida.

La hipótesis de Lévi-Strauss sobre el sentido del tabú del incesto no da respuesta alguna a la cuestión de por qué, en todas las sociedades—incluso en las llamadas matrilineales—, son los hombres los que intercambian a las mujeres y no a la inversa. También hay que decir que la respuesta a este interrogante no la tiene ni Lévi-Strauss ni nadie. Queda, simplemente, constatado como un hecho, y no consideramos oportuno enredarnos aquí en una de esas discusiones tan tediosas como inútilmente abstractas, cuando no mal planteadas, acerca del origen de la opresión. Remitirnos a la biología en este punto como explicación de la opresión femenina original, como hace Shulamith Firestone, no es sino un círculo vicioso y una forma de escamotear el problema: la explicación de un fenómeno cultural no puede ser un hecho biológico. La biología está aquí desde siempre redefinida por la cultura: para volver a encontrarla en estado puro tendríamos que dirigirnos a las sociedades animales. Pero, justamente, lo que ocurre en estas sociedades poco nos explica acerca de las sociedades humanas. Una explicación en términos de determinismo biológico, o bien es tautológica y nos explica hechos biológicos, no hechos culturales, o bien es insatisfac-

toria como explicación, porque justamente es la redefinición cultural del fenómeno lo que debe ser explicado. Ya lo dijo Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*: «No basta con la biología para responder a la cuestión ¿por qué la mujer es el otro? Se trata de conocer el desarrollo por medio del cual la naturaleza se convirtió en ley; se trata de saber qué ha hecho la humanidad con la hembra humana». La única respuesta que tenemos al problema planteado en estos sensatos términos es ésta: lo que la humanidad ha hecho con la hembra humana ha sido convertirla en el símbolo de una forma de mediación que es la mediación cultural por excelencia, al mismo tiempo que en la percepción ideológica se la ha representado siempre del lado de la naturaleza.

Ahora podemos precisar dónde se encuentran las insuficiencias de la concepción del joven Marx acerca de las relaciones entre los sexos. Debemos aclarar que son también las limitaciones de la concepción existencialista: la de partir de la relación hombre-mujer —el sujeto y su alteridad— como de un átomo, típica representación ideológica consistente en la hipóstasis de las apariencias que ocultan un entramado social mucho más complicado. En este sentido, habría que empezar por discutir la afirmación marxista de que «la relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre es la relación del hombre con la mujer» y proponer una inversión de los términos: la relación del hombre con la mujer es una relación mediata y cultural —si bien es cierto que tiene a la naturaleza, en un sentido no inmediato, como referencia—, y ello es así en la medida en que esta relación se encuentra siempre mediada de alguna forma por los pactos que los hombres establecen entre sí como «dadores» y «tomadores» de mujeres. No sería demasiado difícil analizar las versiones, sin duda inconscientes y posiblemente debilitadas —ya que los efectos de la importancia de la consensualidad en nuestras sociedades actuales no son, desde luego, meramente ilusorios— que reviste ahora esta

situación ancestral. En su relación con el hombre, la mujer sigue funcionando, de alguna forma, como símbolo de las relaciones de los hombres entre sí: símbolo del *status* de clase, símbolo de su prestigio y capacidad de seducción... La mujer es el *terminus ad quem* meramente ilusorio de una relación en la que, entre bastidores, se encuentra interiorizada la relación más o menos competitiva con los otros hombres. Ciertamente, podrá decirse que esto ocurre también entre las mujeres, pero en otro sentido, por reversión y como consecuencia de la propia dependencia de las mujeres respecto de los hombres.

El problema, pues, de las relaciones entre el hombre y la mujer consiste en que no existen realmente como tales: están siempre condicionadas por las relaciones entre los hombres. Marx analizó cómo en la sociedad capitalista las relaciones entre las personas aparecían como relaciones sociales de las cosas, y las relaciones entre las cosas como relaciones entre las personas. Habría que señalar, además, que en una sociedad capitalista y patriarcal la relación entre el hombre y la mujer aparece doblemente mediada, por la reificación general de las relaciones sociales y por las relaciones de los hombres varones entre sí, y que estas dos mediaciones, a su vez, se interpenetran. Construir, pues, una sociedad en la que sean posibles las relaciones entre las personas implica no sólo unas relaciones más transparentes de las personas con las cosas externas, sino el dominio de los propios mecanismos internos de cosificación que derivan de una distorsión de la reciprocidad. Esta distorsión se relaciona, a su vez, con la contradicción existente entre el elemento de consensualidad característico de nuestras relaciones actuales y los elementos patriarcales que las mediatizan.

Ahora bien, ¿cómo se ha producido la contradictoria situación por la cual la mujer ha sido manipulada como símbolo de la cultura a la vez que ha sido percibida ideológicamente como naturaleza? El mecanismo por el cual una sociedad piensa sus propias divisiones intrasociales e

intraculturales por medio del contraste entre las categorías de naturaleza y cultura ha sido analizado por Lévi-Strauss en la mitología de los indios americanos. Nos parece que en su análisis ilustra aspectos importantes del modo como funciona este esquema ideológico aplicado a las representaciones de la mujer. La mujer es pensada como naturaleza y, al mismo tiempo, como mediación. Una ideología que concibe a la mujer como instrumento de la mediación en la relación entre la naturaleza y la cultura, por una parte, y, por otra, en la relación intracultural del juego de las alianzas, no puede dejar de percibirla, al mismo tiempo, como el centro hemorrágico por el que la naturaleza amenaza permanentemente con irrumpir en el seno mismo de la cultura. En el ciclo mitológico del tapir seductor, la intromisión de la naturaleza en la cultura se representa como la conjunción explosiva de la lascivia femenina (la naturaleza no controlada en el interior de la propia cultura) y el animal dotado de atributos sexuales hiperbólicos. El tapir seductor es la metáfora de la naturaleza que penetra sin mediación en la cultura —es una transformación del tomador de mujer que no respeta las reglas del juego— quedando, por ello mismo, definido como la anticultura. Esta figura simbólica se conjuga con la de la mujer que no asume la mediación —«las amantes del tapir abandonan la cocina y sus hijos»—, y se convierten, por ello mismo, en la anti-mediación.

No podríamos dejar de percibir la analogía entre la figura del tapir seductor y determinadas representaciones racistas del negro dotado de atributos sexuales hiperbólicos que amenaza permanentemente, en su eventual unión con la mujer blanca, los fundamentos mismos del orden social. Pues, en la medida en que la sexualidad femenina —sexualidad de mala infinitud hegeliana cuando no se somete a las medidas de la cultura— es ideológicamente percibida como amenaza, la amenaza —representada por la existencia de un grupo discriminado por la definición

social de una característica biológica y conceptualizado asimismo como naturaleza— es percibida como sexualidad. (Quizás pudiéramos encontrar aquí alguna clave del carácter sexual que tienen las torturas cuando la represión de un grupo por otro tiene un sentido racista —el caso límite sería la castración del negro, pero podríamos recordar también la práctica del tormento sexual por parte de los nazis en los campos de concentración de los judíos—, característica que no se encuentra, al menos de forma sistemática, en las represiones violentas de los conflictos de clase. No nos extenderemos más en esta cuestión, y nos remitimos a los análisis, discutibles en muchos aspectos, pero sugestivos, de Shulamith Firestone en su *Dialéctica del sexo*, a propósito de las relaciones entre sexismo y racismo.)

En los análisis levi-straussianos de la mitología del Neolítico —complejo mítico de las plantas cultivadas, relacionado con la figura de Estrella, esposa de un mortal— aparecen algunos elementos interesantes para comprender la lógica profunda de las conductas masculinas de violación. Según la interpretación de Lévi-Strauss, así como en la mitología del origen de la cocina aparecen solamente los elementos necesarios y suficientes para definir la relación de alianza —el marido, la mujer y el hermano de la mujer, es decir, el pacto entre el dador y el tomador de la mujer—, en los mitos sobre el origen de la agricultura encontramos como personajes nuevos a los cuñados y hermanos del marido, es decir, los que no son ni dadores ni tomadores de mujer, con la particularidad de que estos cuñados acaban violando a Estrella, dadora a los humanos de las plantas cultivadas. Esta mitología parece sugerir que la mujer, fuera del esquema de la alianza, es decir, en cuanto deja de definirse como el símbolo del pacto entre los hombres, es objeto de violación: en efecto, los cuñados hermanos del marido no han participado en el intercambio y, en esa misma medida, la mujer se les representa como esa tierra de nadie cuyo destino es la vio-

lación por parte de los varones que desbordan el pacto. Parecería como si en el mecanismo ideológico inconsciente no se «respetara» a la mujer sino en la medida en que entra en las reglas de juego de los pactos entre los hombres... y nos preguntamos hasta qué punto tienen que ver los fenómenos actuales de violación con la situación general de crisis de los pactos entre los hombres que supone el debilitamiento de las instituciones patriarcales, debilitamiento que no necesariamente va acompañado de una nueva percepción de la mujer como el término de una relación de reciprocidad. Hasta qué punto se trata de un pacto entre los hombres, se sigue poniendo de manifiesto, como se ha señalado muchas veces, en el hecho de que la consideración del violador como culpable esté condicionada a la prueba de la castidad de la mujer —castidad que se define siempre en base a su control por parte de un varón—, y no al hecho de que la violación constituye un atentado a su integridad y a su libertad.

Sin embargo, es en la mitología de la periodicidad —periodicidad de las estaciones, alternancia del día y la noche— donde aparecen del modo más significativo las reversiones ideológicas y las contradicciones de las formas de conceptualización naturaleza-cultura aplicadas a la mujer. Al ser confrontada con el modelo de la periodicidad, la relación naturaleza-cultura como categorización de las relaciones entre los sexos se dialectiza por la asunción de nuevas contradicciones derivadas de la posición respectiva que ocupan ambos sexos respecto a la periodicidad, precisamente. Desde este punto de vista se impone la constatación empírica de que el organismo femenino es periódico y el masculino carece de pertinencia en relación a la periodicidad. No obstante, la periodicidad no se presenta como algo meramente dado a la cultura por parte de la naturaleza. Debe ser reasumida por la cultura en el mismo movimiento por el cual la praxis social se adapta a ella, ajustándose a los ritmos cósmicos y tomándola como su norma regularizadora. La cultura como orden,

como sistema diferenciado de prácticas según las estaciones, ha de fundar ideológicamente la periodicidad redefiniéndola como el imperio de las reglas. Estas condiciones ideológicas que determinan la concepción y la valoración de la periodicidad, predeterminan asimismo el lugar de la periodicidad fisiológica del organismo femenino en un sistema ideológico construido desde el punto de vista del hombre. La mujer es naturaleza y sus funciones fisiológicas, de carácter periódico, la vinculan a los ritmos cósmicos. Sin embargo, esta periodicidad, que es su monopolio, no puede tenerla por sí misma, concedida por la propia naturaleza, sino que debe haberle sido otorgada por un decreto de la cultura. Del mismo modo que la periodicidad cósmica es redefinida por la misma cultura a la que condiciona como naturaleza, la periodicidad que afecta al organismo femenino, que por otra parte es definido como naturaleza, aparece como si fuera constituida por la cultura. Según el mito, fue otorgada por su suegro el demiurgo celeste, padre de la luna y del sol, a la hembra mortal que ascendió a los cielos como esposa de luna. «En su inocencia primitiva, ésta no padecía de las indisposiciones mensuales y paría de forma súbita e imprevisible. El tránsito de la naturaleza a la cultura exige que el organismo femenino se vuelva periódico, pues el orden social tanto como el cósmico quedarían comprometidos por un régimen anárquico, bajo cuyo imperio no se sustentarían mutuamente la alternancia regular del día y la noche, las fases de la luna, las indisposiciones femeninas, la duración fija del embarazo y el curso de las estaciones... Es, pues, en tanto que seres periódicos, como las mujeres corren el riesgo de atentar contra el orden del universo. Su insubordinación social, a menudo recordada por los mitos, ofrece una imagen anticipada, en forma de “reino de las mujeres”, de un peligro que sería infinitamente más grande y grave: el de su insubordinación fisiológica. Así, es preciso que las mujeres estén sometidas a *reglas* [...] Prenda y símbolo de otras reglas, cuya naturaleza fisioló-

gica atestigua la solidaridad que une los ritmos sociales y los cósmicos.»

Una vez más, el mito conceptualiza la disimetría fisiológica entre los sexos mediante la distinción naturaleza-cultura, pero administrando ahora esta distinción de manera que la iniciativa de la institución de la periodicidad, monopolio femenino, proceda sin embargo de la cultura, de signo masculino. Los ritmos fisiológicos, así fundados y culturalizados, se convierten en una forma privilegiada de control de las mujeres por los hombres, tanto más elaborada teóricamente cuanto que los fundadores del orden han invertido con el mayor rigor el sentido de la relación real en su conceptualización ideológica. De este modo, «la cultura pasa del suegro a la nuera en el curso del mito y [...] esta trasmisión afecta la forma como se manifestará en adelante la cultura. Lo que el hombre le ha enseñado como lección, la mujer lo vivirá en el despliegue de sus funciones fisiológicas. El uno culturaliza, si pudiéramos decirlo, lo que antes no era sino naturaleza; la otra naturaliza lo que no era más que cultura. Al pasar del hombre a la mujer, el verbo se ha hecho carne».

Y el deber ser se ha hecho ser, en la misma medida en que el ser se ha hecho deber ser, podríamos añadir. En esta ideología, el tránsito del ser al deber ser esquiva todos los obstáculos lógicos y semánticos en la medida en que el operador «debe» ha sido introducido ya, subrepticamente, en la premisa mayor. Decirle a la mujer que «debe ser periódica» —con todo lo que ello implica— porque «es periódica» en sus funciones fisiológicas, no es aquí una falacia naturalista sino una tautología, en la medida en que la descripción de la fisiología es ya prescripción cultural en virtud de una operación ideológica previa. Si para la mujer la naturaleza es norma, lo es, precisamente, en la medida en que la cultura —y el operador «debe» es aquí la mediación cultural por excelencia— ha fijado la norma de la norma: he aquí el trasfondo ideológico de las permisividades lógico-semánticas en los vaivenes del *es* al

debe que se encuentran en los enunciados normativos en que se formulan las propuestas y prescripciones sociales que se hacen a la mujer. A «la naturaleza» se le prescribe aquí como naturaleza, cuando, en general, a la naturaleza no se le prescribiría nada.

En el caso de la mujer, como es ya lo que debe ser, tiene siempre el deber de ser lo que es.

A través de estas operaciones en el nivel de la ideología, diríase que el hombre ha humanizado su propia naturaleza biológica al precio de oprimir a la mujer, de un modo análogo al proceso por el cual ha humanizado la naturaleza exterior a costa de la explotación de unas clases sociales por otras. Todo ocurre como si la especie humana, en su impotencia para humanizar de un modo pleno su propia naturaleza biológica, hubiera resuelto sus contradicciones por un mecanismo de escisión y proyección en la mitad de la especie de la categoría de naturaleza, precisamente en aquella mitad a la que manipula a la vez como símbolo del intercambio cultural por excelencia.

La función histórica del capitalismo, como ha subrayado Lukács, ha consistido en emancipar al hombre de los intercambios inmediatos y orgánicos con la naturaleza, de tal modo que pueda objetivar plenamente frente a sí su esencia específicamente social por la mediación de un sistema económico trabado que atraviesa de parte a parte y determina toda la organización de la sociedad. En este nivel de despegue de la naturaleza ocurre, como ha señalado Juliet Mitchell, que el tabú del incesto y las reglas de exogamia que le son correlativas se vuelven cada vez más superfluas y redundantes, pues «la masa de la humanidad desposeída, que trabaja socialmente junta *en masse* por primera vez en la historia de la civilización, tendría pocas posibilidades de aproximarse a sus parientes si no fuese por la conservación de la familia». Sin embargo, «cuando para la mayoría de la población ya no es necesario que las mujeres sean objetos de intercambio, la poco numerosa clase dominante insiste en que sigan siéndolo».

Aquí incidimos en un punto fundamental para la estrategia de la lucha feminista, que es el de la articulación entre capitalismo y patriarcado. Las feministas tenemos como urgencia teórica fundamental el análisis del sistema de complicidades e interrelaciones existentes entre capitalismo y patriarcado, análisis incipiente y poco elaborado que no vamos a desarrollar aquí. Nos limitaremos a señalar cómo el marco del modo de producción capitalista, que ha hecho posible que la opresión de la mujer se plantee como problema, impide que sea resuelto manipulando para su propia reproducción como sistema los mecanismos de la opresión. Por existir, pues, una íntima articulación entre los dos niveles de articulación del hombre con la naturaleza, pensamos que la reconciliación de la humanidad, tanto con su propia naturaleza biológica como con la naturaleza exterior, constituye un todo, y que este todo es el verdadero carácter de universalidad del hombre como ser genérico. Podríamos apuntar aquí también la posibilidad de unificar en este marco teórico el feminismo con una ecología de inspiración marxista. La plena humanización de la naturaleza exterior al hombre, sueño marxista del socialismo integral, no es posible sin *la plena humanización por parte de la especie humana de su propia naturaleza biológica*, que constituye la meta última del feminismo. Pero, a su vez, la plena humanización por parte de la especie humana de su propia naturaleza biológica implica y está condicionada por la plena humanización de la naturaleza exterior al hombre, que tiene como premisa fundamental el control por parte de toda la sociedad de las fuerzas productivas, es decir, la construcción de relaciones de producción socialistas y la superación de la lucha de clases.

Referencias bibliográficas

- MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977 (cap. VII).
- KIERKEGAARD, S., *Diario del seductor*, traducción castellana de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, 1975.
- KANT, I., *Filosofía de la Historia*, *op. cit.*
- CERRONI, U., *La relación hombre-mujer en la sociedad burguesa*, Madrid, Akal, 1976.
- MITCHELL, J., *Psicoanálisis y feminismo*, *op. cit.*
- HEUSCH, Luc de, *Estructura y praxis*, ed. al cuidado de Martí Soler, traducción de Aurelio Pérez Garzón, México, Siglo XXI, 1973.
- MARX, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Madrid, Alianza, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, *op. cit.*
- , *Las estructuras elementales del parentesco*, *op. cit.*
- , *Lo crudo y lo cocido*, trad. castellana de Juan Almela, México, F.C.E., 1968.
- , *El origen de los modales de mesa*, trad. de Juan Almela, México, F.C.E., 1970.
- ROSOLATO, G., *Ensayos sobre lo simbólico*, *op. cit.*
- SIMONIS, Y., *Claude Lévi-Strauss o la pasión del incesto*, Barcelona, Ediciones Cultura Popular, 1969.
- BEAUVOIR, S. de, *El segundo sexo*, *op. cit.*
- FIRESTONE, S., *Dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1976.
- LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, trad. de Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1969.

FEMINISMO:
DISCURSO DE LA DIFERENCIA,
DISCURSO DE LA IGUALDAD*

¿Cómo debería orientarse en su lucha el movimiento feminista? ¿Sería posible que tuviera la idea de igualdad con el hombre como criterio regulador de su teoría y de su práctica? ¿O debe afirmarse ante todo como voluntad de diferencia de lo femenino, como propuesta de alternativa de valores formulada a partir de la especificidad de la experiencia y la inserción en el mundo de las mujeres? Para poner un mínimo de orden y claridad en la cuestión, la primera tarea que debería proponerse la actitud reivindicadora de lo femenino como diferencia sería la de distinguir, en ese cajón de sastre de «lo femenino», la ganga de la mena, lo que es producto de una situación ancestral de opresión y marginación de lo que puedan ser elementos de elaboración de una experiencia del mundo configurada por la subordinación, pero trascendida de manera tal que en este proceso habrían podido decantarse valores específicamente femeninos. Sobre la necesidad de esta voluntad analítica para el movimiento feminista ha llamado la atención Giulia Adinolfi proponiendo que se adopte una

* *El Viejo Topo*, extra, n.º 10, 1980.

actitud crítica, que no sea de rechazo absoluto ni de aceptación indiscriminada respecto de lo que llamaba «la subcultura femenina». La elección del término «subcultura femenina» en el contexto de esta discusión me parece particularmente adecuada y el mero hecho de haberla adoptado pone de manifiesto la intención clarificadora a la que al principio nos referíamos. Al hablar de «subcultura femenina» se evitan las connotaciones esencialistas de «lo femenino» y se apunta a la complejidad misma de la amalgama de elementos heterogéneos en la que consiste eso que se llama el mundo de la mujer. Por ello, insiste G. Adinolfi, «interesa analizar del mundo femenino no sólo las ideas y los mitos producidos por una cultura patriarcal; sólo una concepción muy reductiva y parcial puede reducir la compleja realidad social y cultural del mundo femenino a sus elementos, ignorando la profunda elaboración que las mujeres han hecho de ellos, como de todos los elementos de su experiencia, a lo largo de la historia. También desde este punto de vista es el de las mujeres un fenómeno comparable al de otros grupos sociales explotados, sometidos a la presión ideológica de la clase dominante y que han creado una cultura indudablemente subalterna, pero no inespecífica ni desprovista de valores universalizables».¹

Podemos partir de esta forma lúcida de plantear el problema que nos deja, a mi juicio, en el punto exacto en el que pueden y deben formularse las cuestiones relevantes no ya desde un punto de vista sociológico, sino para los intereses teóricos de una ética feminista. La pregunta fundamental sería: ¿con qué criterio podremos considerar las elaboraciones de determinados elementos de la experiencia de la mujer como valores? Y, si nos fueran dados esos criterios, ¿cuáles serían las condiciones de la universalización de los valores así reconocidos? Porque el discurso de la diferencia puede adoptar formas diferentes: la de

1. G. ADINOLFI, «Nota acerca de las subculturas femeninas», n.º 1 y 2 de *Mientras tanto*.

una propuesta de universalización de la diferencia —que nos lleva a la discusión que hemos planteado acerca de en qué condiciones es posible— y la de una radicalización de la diferencia que se configura como un discurso autome-tabólico que, agotando su propia lógica, se convierte en autofágico.

Amelia Valcárcel ha visto con agudeza en las tesis de Valérie Solanas las consecuencias últimas de un discurso de la diferencia al mismo tiempo agresivo y autocomplaciente: decretar maniqueísticamente la sociedad de la ternura sólo para mujeres liquidando al macho —lo que lleva consigo la destrucción de las condiciones de reproducción de esa misma sociedad, ¡tanto peor para la autopropagación como producto de la megalomanía machista!—, es constituir el discurso de la diferencia como discurso de la liquidación al mismo tiempo que liquidar el discurso de la diferencia. Si pensamos que en la crisis actual no hay más alternativa que la de «o feminismo o barbarie», y nuestro amor a la vida —valor femenino o no, ¡quién sabe!— nos hace estimar un tanto regresiva y poco estimulante la labor de volver, como resultado de una práctica consciente, al estado inorgánico —resultado paradójicamente convergente con el de la fiebre devoradora de la naturaleza de los machos— no nos queda más salida que la de someter nuestra cara diferencia a la contrastación de la prueba de la universalidad. El discurso ético feminista o se universaliza o se pudre, y no precisamente para fecundar la tierra.

Las paradojas del discurso de la diferencia, sin embargo, no solamente se ponen de manifiesto llevándolas a los límites escatológicos de la Solanas. Basta con representarse el espectáculo de una manifestación de mujeres reivindicando militantemente —y no veo cómo ello sería posible sin carga alguna de agresividad— los valores femeninos de la dulzura, la ternura, y la emocionalidad.

Volvemos, pues, a las preguntas que nos hemos planteado: desde qué criterios determinar aquello que, del *to-*

tum revolutum que constituye la subcultura femenina en la que consiste el ser social de la mujer, será promovido al deber ser. Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo*, da una respuesta contundente a esta cuestión: «los valores, en cuanto específicamente humanos, van asociados a la idea de trascendencia; por ello la humanidad los identifica y los consagra como tales en relación con aquellas actividades por las que la vida cobra un sentido y se da a sí misma sus propias razones de ser por encima de su mera afirmación y repetición». La dialéctica hegeliana del amo y el esclavo es el esquema que sirve a Simone de Beauvoir para conceptualizar la relación entre el hombre y la mujer: «El privilegio del amo —dice Hegel— proviene de que él afirma el Espíritu contra la Vida por el hecho de arriesgar su vida; pero, de hecho, el esclavo vencido ha conocido el mismo riesgo, mientras que la mujer es originalmente un existente que da la vida y no arriesga su vida; entre el macho y ella nunca ha habido combate; la definición de Hegel se aplica singularmente a la mujer».² Lo que determina para De Beauvoir las posiciones respectivas del hombre y la mujer como amo y esclavo son las formas de la división del trabajo en las hordas primitivas. Al hombre, libre de las servidumbres de la reproducción, le son asignadas actividades como la caza y la guerra; son las actividades de prestigio porque llevan consigo el riesgo por el que la vida se constituye como algo valioso, precisamente por ser puesta en cuestión por algo que está fuera y más allá de ella misma y le da su propia razón de ser. «La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de esas expediciones guerreras. El hombre se eleva sobre el animal al arriesgar la vida, no al darla. Por eso la humanidad acuerda superioridad al sexo que mata y no al que engendra.» La reproducción de la vida queda del lado de la inmanencia, del dato y no del sentido. El valor se define unívocamente del lado de la trascendencia, y la humanidad se identifica con su propia especificidad en todo

2. Simone de BEAUVOIR, *El segundo sexo*, *op. cit.*, tomo I, p. 91.

aquello que supone un proyecto que supera y da sentido a la mera repetición. Por ello «la mujer también encarna y reconoce los valores que alcanza concretamente el macho, quien abre el porvenir hacia el cual también ella se trasciende; en verdad, las mujeres no han opuesto jamás valores hembras a los valores machos: esa división ha sido inventada por hombres deseosos de mantener las prerrogativas masculinas que sólo han querido crear un dominio femenino —reino de la vida, de la inmanencia— para crear en él a la mujer; pero, más allá de toda especificación sexual, el existente busca su justificación en el movimiento de su trascendencia, y la misma sumisión de la mujer provee una prueba. Lo que ellas reinvidican hoy día es ser reconocidas como existentes al mismo título que los hombres, y no someter la existencia a la vida, el hombre a su animalidad».

Algunas feministas radicales americanas han criticado lo que consideran una «aprobación al vencedor» por parte de Simone de Beauvoir. Ciertamente, ella no pone en cuestión la definición de los valores que han dado los hombres constituyéndose en este proceso como juez y como parte, como los que definen y encarnan lo específicamente humano a la vez que lo identifican con lo que ellos, como varones, hacen. El varón se constituye así como una metonimia —la parte por el todo de la especie— que se autopromociona a metáfora —lo representativo de lo específicamente humano—.

Se podría argumentar que la percepción de aquello que es específico y diferencial de la cultura en relación con la naturaleza, es una percepción ideológica, distorsionada y configurada siempre desde una perspectiva interesada, la de aquel que tiene el poder y pone, por tanto, los nombres a las cosas dejando del lado de la «naturaleza» aquello que oprime para justificar su propia opresión. ¿Mandan los hombres porque desde los orígenes han encarnado la universalidad y la trascendencia, lo específico de la cultura frente a la naturaleza? ¿O definen así la cultura y se

definen por tanto a sí mismos —al tiempo que a las mujeres— porque desde los orígenes controlaron las armas del guerrero y del cazador y, por tanto, mandan?

Sea como fuere —dejemos así planteada la discusión—, el problema es que las mujeres tenemos dos formas de aprobar al vencedor. Una de ellas consiste en aceptar sus definiciones de la cultura, los valores, la trascendencia y la universalidad, y exigir, sencillamente, que se nos apliquen en los mismos términos. Otra es la de impugnar sus definiciones y afirmar nuestra propia diferencia como valor, consagrar como valores todo aquello que nos relaciona particularmente con la naturaleza y la vida, la inmediatez, la inmanencia..., lo cual no es sino otro modo de aceptar las definiciones patriarcales. Es el varón quien ha inventado nuestra diferencia. Lo único que podríamos reivindicar es lo que nosotras hemos hecho de ese invento, lo cual no es nada fácil de determinar, pero es lo único en lo que podemos identificarnos como seres con capacidad de trascendencia que no han vivido, a su vez, pasivamente, el estatuto de pasividad a que se les ha condenado. Por lo demás, esta reconciliación con nuestra propia diferencia es absolutamente necesaria en la medida en que ninguna lucha es posible ni nada podría ser construido desde la propia desvalorización, desde la depresión, producto de interiorizar la opresión del otro, el autoodio y la asunción como propia de la inferioridad que nos atribuye el otro. Del mismo modo que los negros en determinado momento gritaron *Black is beautiful*, las mujeres reivindicamos el serlo como una forma no menos digna y presentable en sociedad que cualquier otra de representar al ser humano que realmente existe.

Ahora bien: no nos hagamos ilusiones acerca de que el discurso de la diferencia vaya a darnos mucho más juego. Aunque no hubiera otras razones para sospecharlo, el entusiasmo que los hombres suelen manifestar ante nuestras declaraciones de que «ser mujer es hermoso» debería, al menos, ponernos en guardia con respecto a su ambigüe-

dad. De las dos formas de dar razón al vencedor a que nos hemos referido —la de afirmar como Simone de Beauvoir que los valores están del lado de aquello que ha podido aparecer como lo que trascendía y daba sentido a la vida como mera inmanencia y repetición, y la de poner en cuestión este chauvinismo machista, que se identifica a su vez con un chauvinismo de la especie humana en relación con las otras especies animales, afirmando como femeninos los valores de otra forma menos megalómana de relacionarse con la naturaleza y con la vida—, los hombres prefieren sin duda la segunda. En su lucha con la naturaleza para constituirse como cultura han adoptado el lema de «divide y vencerás» y, para no quemar del todo las naves, es como si hubieran encargado a la parte femenina de la especie el mantenimiento y la custodia de un cordón umbilical que les comunicara con la naturaleza. Y con neurótica mala fe, la metonimia —metáfora de la especie en la que el macho se constituye— maniobra con esta situación, ora dejando fuera de las definiciones de lo específicamente humano al supuesto enclave de naturaleza que la mujer administra por delegación —y pasa a encarnar por representación—, ora echando mano del mismo como ideológica solución de recambio cuando tiene que enfrentarse con su propio vértigo. Cuando se agotan ciertas formas bárbaras de explotación de la naturaleza, cuando ya no se controlan mecanismos delirantes de organización-desorganización de la producción y de la vida social, se invoca a la mujer como mediadora de una vuelta a la naturaleza maltratada, tomándola como coartada de la autocrítica de una determinada forma de civilización hecha solamente a medias.³ Nuestra marginación de siempre se convierte entonces en gloria histórica por el mero hecho de constituir el reverso silencioso de una historia poco gloriosa, y nuestra opresión de siempre se convierte en excelencia ética por el mecanismo de conversión del límite en plenitud, conversión en la que para Sartre se constituyen

3. Cfr. W. HARRICH, «La mujer en el Apocalipsis», *op. cit.*

los valores. Sólo que en este caso nos los constituyen: no los vivimos ni forjamos como tales en la tensión de nuestras propias luchas y nuestras propias prácticas.

Todo movimiento emancipatorio de un grupo o clase ascendente comporta un proyecto de subversión de valores, como recuerda Amelia Valcárcel. Y el movimiento feminista no iba a ser una excepción. Pero, a diferencia quizá de otros movimientos no peca, a mi juicio, demasiado por inconcreción de la alternativa de valores que propone. Más bien peca por exceso de concreción: en ciertas utopías del feminismo ecologista —un aspecto no deseable de la utopía es la grotesca manía de la concreción de ultimar y prever hasta los más mínimos detalles de organización de la vida social y del mundo nuevo cuando se carece a veces hasta de instrumentos conceptuales precisos para diseñar las articulaciones fundamentales en las que estaría basada la sociedad deseable— hay a mi juicio demasiadas cosas previstas bajo el lastre de la mala concreción que ha agobiado siempre a la mujer. Todo parece configurado como proyección en negativo de los males con los que se diagnostica la sociedad capitalista y dominada por los machos: frente al exceso y la *hybris*, el reino de la medida y la ponderación; frente a la competitividad y la agresividad, la emocionalidad y la ternura. La buena inconcreción solamente aparece si se nos da la oportunidad de definir nuestros objetivos por nosotras mismas. Entonces, sí, el terreno no está previamente recortado y aparece la buena perplejidad, las paradojas por todos los lados. Vosotras, mujeres, no sabéis bien lo que queréis, vais a ciegas... Si progresiva fue en la Edad Media la mística asociada a la teología negativa —no tenemos categorías para definir positivamente a la Divinidad: podemos caracterizarla sólo por lo que no es—, progresivo es aquí lo que nos gustaría llamar un humanismo negativo, aquel que se basa en el reconocimiento de que todo camino trillado no es sino el callejón sin salida de la alienación y de que solamente se hace camino al andar. La subversión de

valores se configura como tal —y no podría ser de otro modo— en el abrirse camino de unas prácticas de lucha que se dan sus propias luces desprendiendo chispas de sentido que ayudan a reinterpretar la propia situación, a la vez que se proyectan como esquemas reguladores sobre los que se podría diseñar y modelar la nueva sociedad de individuos liberada de la carga abrumadora de los géneros.

No creo que sea posible ni deseable para ningún movimiento emancipatorio renunciar a vivir como valores los atisbos de luz desprendidos por los propios conatos de liberación experimentados en sus luchas y en los que se diseña la imagen de un mundo diferente posible. Ciertamente, el varón es el portador y el definidor de la universalidad y un movimiento feminista con garra reivindicativa no puede dejar de tener presente, como Amelia Valcárcel señala, que por ese lado no hay más cera que la que arde y sacar las consecuencias prácticas oportunas. Es verdad que el discurso de la diferencia es demasiado ambiguo, que nos hace caer en la trampa de las propias definiciones patriarcales y se nos ha ido de las manos utilizado y pervertido —y seguramente no podría haber sido de otro modo— por los que en última instancia lo inventaron. Quizá sea más práctico renunciar a la tentación retórica de intentar construir un «verdadero» discurso de la diferencia no alienado y elaborado desde nosotras mismas. Pero si no tenemos alternativas reales de forma de vida diferentes, saldrá de nuevo un discurso falso e ideológico, y, en la medida en que las tengamos, ese discurso no puede formularse *a priori*.

En cualquier caso, no creo en la linealidad de los caminos de la emancipación ni en la existencia de una fórmula única y unívoca. El discurso ilustrado de la igualdad tiene la ventaja indudable de librarse de las ambigüedades, de ser directamente incisivo e irrenunciablemente reivindicativo, de tener un punto de referencia polémico claro al manejar en la discusión términos precisos como

los de superioridad e inferioridad para establecer las impugnaciones de las definiciones patriarcales. Pero no por librarse de la ambigüedad se libra al mismo tiempo de la complejidad. La complejidad viene dada porque ni el mismísimo mal del que nos habla Amelia escapa a la política de tierra quemada que practica todo sistema de dominación en crisis: desvaloriza el terreno que cede. El mal ya no será tan sustancioso y perderá gran parte de su gracia cuando podamos practicarlo «todos por igual». Porque cuando se puede tener acceso en igualdad de condiciones a lo que era un privilegio, ese privilegio ya no es el mismo: su propio contenido ha cambiado y se ha desplazado. Ya no es sólo cuestión de querer hacer el mal, violentándose más o menos al no tener las defensas que genera para su ejercicio el que lo ha inventado a su medida y lo practica desde una posición de poder. ¿Es posible para la mujer hacerlo igual? Tanto el visón como la mierda dejan de ser tan visón o tan mierda como antes: seamos conscientes de que reivindicamos —con todo derecho, ¡quién lo duda!— la imposible mierda de antaño que ya no será lo mismo cuando tengamos nuestra ración. Por otra parte, es cierto que los hombres no adoptarán por las buenas los códigos morales de las mujeres, pero ¡a la fuerza ahorcan cuando un sistema de dominación está en crisis! Hoy en día los hombres saben y admiten, al menos en determinados medios, que para ligar hay que ser sensibles y tiernos porque a las mujeres nos gusta.

Creo que, en realidad, no se iguala ni por arriba ni por abajo: la condición de posibilidad de que la operación misma de igualar se plantee es que el punto de referencia ya no sea idéntico a sí mismo, que todo esté desplazado y trastocado; presupone la crisis de los géneros y que la igualdad misma esté minada profundamente en lo que alguna vez pudo ser su univocidad. Cuando hay que dar contenidos a la forma de la igualdad, esos contenidos, que lo son de los géneros, están en descomposición: ello hace posible el análisis y la valoración de sus componentes. El

contenido mismo de la igualdad es un cajón de sastre tan confuso como ambiguo es el de la diferencia. Del mismo modo que un tipo psicológico confuso genera un ambiguo y viceversa, en este caso la ambigüedad y la confusión se generan y se refuerzan recíprocamente.

Los caminos de la liberación no diré que sean, como los del Señor, insondables, pero sí complicados y sinuosos. Hegel dijo: «el camino del espíritu es el rodeo». El de la liberación de la mujer quizá sea el del rodeo de dos rodeos, teniendo que combinar el ir más allá del discurso de la diferencia y del de la igualdad, y que administrar, con la práctica como criterio regulador, ambos discursos. Me temo que haya que renunciar una vez más a la ilusión del atajo.

FEMINISMOS ILUSTRADOS Y FEMINISMOS HELENÍSTICOS*

En el ámbito de la ética, el feminismo, concebido como movimiento de lucha de las mujeres para lograr el estatus pleno del ser humano, supone la máxima ampliación del protagonismo ético y por tanto su cumplida universalización. Tal protagonismo se vuelve coextensivo a la especie *como un todo distributivo*, es decir, comunicable, por fin, sin reservas a todos y cada uno de los individuos pertenecientes a ella. Solamente esta radicalización de la idea de universalización del protagonismo ético que el feminismo implica, como salto cualitativo del nivel de autoconciencia ética de la especie humana —una de las dimensiones esenciales de la «genericidad» en la concepción de Agnes Heller— debería ser suficiente para que fuera considerado objeto digno de atención para la reflexión ética. Al menos, si no se pone en cuestión la universalidad, consistente no ya en que existan leyes éticas válidas para todos, sino en que *todos* tengan abiertos ámbitos de opcio-

* Ponencia presentada en el ciclo «Los valores éticos en la sociedad democrática» (diciembre 1982), celebrado en la Fundación Hogar del Empleado, que nos ha cedido amablemente el texto.

nes tales que puedan ser sujetos de (eventuales) leyes éticas.

Una cosa es, pues, la universalidad del protagonismo ético y otra la —eventual o problemática— universalidad de los códigos morales o sistemas de valores que propondrían y/o serían propuestos por y para ese nuevo censo, no sujeto a cláusulas restrictivas en la convocatoria para diseñar las líneas maestras del kantiano reino de los fines. Podemos, sin embargo, preguntarnos en qué sentido y en qué medida una cosa vendría implicada por la otra, es decir, si la inexistencia de trampas en la confección del censo de los ciudadanos de la república de la moralidad no llevará consigo redefiniciones profundas de las concepciones de la moralidad misma.

Ante todo, podríamos considerar si el feminismo, considerado aquí como la conciencia de la mujer de su protagonismo ético, debe o no poner en cuestión, por fin y radicalmente, lo que con tan diferentes ropajes y racionalizaciones ha constituido uno de los mayores lastres de hipocresía de la moral falocrática y patriarcal: nos referimos al doble código de moralidad, para hombres y para mujeres. El doble código de moralidad viene a ser el trasunto en el terreno de la ética de la división del trabajo en función del sexo, con la demarcación correspondiente de los ámbitos simbólicos que respectivamente serán adjudicados a «la masculinidad» y a «la feminidad». Esta demarcación servirá a su vez como legitimación ideológica del modo de distribución de las tareas, que requiere ser revestida de complejas racionalizaciones justificatorias. El hecho de que la división del trabajo en función del sexo requiera elaboradas formas de legitimación ideológica es ya de por sí significativo: en la medida en que, como se pretende, se derivara lisa y llanamente de la diferenciación de las funciones biológicas de ambos sexos en la reproducción, sería superflua...¹ Y si ya la propia división

1. Cfr. «Sobre la ideología de la división sexual del trabajo» (pp. 226-250).

del trabajo en función del sexo descansa en una falacia —en expresión que le oí en una ocasión a Castilla del Pino: la falacia biologista o sofisma consistente en hacer derivar de presuntas especificidades biológicas especialidades en las tareas socioculturales—, el doble código de moralidad descansaría en una falacia de segundo grado. Nos referimos a presuntas especificidades biológicas porque, en lo que concierne a las que son obvias y están por tanto fuera de toda posible discusión, no se deriva a su vez sino lo que es obvio: las tautologías nunca han dado para más. En cuanto a la falacia de segundo grado, queremos decir que el doble código de moralidad se basa en una falacia derivada de otra falacia. Pues desde David Hume² se sabe que los enunciados de «debe» no se pueden derivar formalmente de los enunciados de «es», que un deber no se sigue nunca de la mera constatación de un hecho, y en la jerga de la ética se llama «falacia naturalista» al sofisma en que se incurre cuando se procede a este tipo de derivación. Así pues, el doble código de moralidad al que podríamos llamar de otro modo división de deberes en función del sexo, descansa sobre una doble falacia: la falacia biologista (que distribuye los roles sociales en función de su supuesto isomorfismo con la diferenciación de las funciones que el varón y la hembra cumplen en las funciones sexuales y reproductivas), y la falacia naturalista, sofisma derivado de extrapolar, al ámbito del «debe», el resultado de una ilegítima derivación a partir de premisas que, *a fortiori*, ya eran falsas en el terreno de los enunciados del «es». Pues, aun en la hipótesis de que se demostrara que el hombre es por naturaleza agresivo y competitivo —luego dotado para la lucha y el dominio en el terreno económico y político— y la mujer pasiva, tierna y abnegada —*ergo* la criatura idónea por excelencia para ocuparse del hogar doméstico—, nada autorizaría a dar un estatuto normativo, en el plano del deber, a la eventual constatación de tales hechos. Pues siempre que se ha pretendido erigir a la

2. Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*.

naturaleza en norma, lo que se ha hecho en realidad ha sido calificar de «natural» aquello que *a priori* se pretendía justificar y legitimar (recordemos las famosas «leyes naturales» de la economía burguesa del *laissez-faire*) más bien que investigar, haciendo abstracción de todo juicio de valor —si es que ello fuera posible— sobre qué sea lo natural para poder promocionarlo a paradigma regulador del *deber ser*. En la «naturaleza» no se encuentra más normatividad que la que en ella se ha puesto, y prueba de ello es que, históricamente, desde los sofistas griegos, se ha podido apelar a ella para legitimar las posiciones más contradictorias, desde «la ley del más fuerte» a la igualdad «natural» de los hombres.

La elaboración filosóficamente más sofisticada del presunto fundamento «natural» del doble código de moralidad la encontramos en Hegel, en la interpretación que dedica a la Antígona de Sófocles como figura de la eticidad, en significativos pasajes de la *Fenomenología del Espíritu*. A ella nos hemos referido en alguna otra ocasión y a ella volvemos como punto de referencia obligado en el tratamiento de estos temas. Hegel reconstruye ahí las peripecias del espíritu como sustancia ética, sustancia que se bifurcará, prosiguiendo por un lado el camino por el que la sustancia se constituye plenamente como sujeto y como autoconciencia (el principio masculino) y deteniéndose por otro en una determinación de la eticidad que queda fijada en una configuración particular (el principio femenino). Para el diseño de este último como figura del espíritu, Hegel pondrá en juego, encabalgándolas, enlazándolas y combinándolas —por obra de la astucia de la razón... patriarcal— una serie de categorías ideológicas dicotómicas que de modo recurrente han servido para la conceptualización de la mujer: naturaleza-cultura, inmediatez-mediación, universalidad-singularidad, individuo-género, privado-público, así como alguna otra de su propia jerga, como la contraposición entre en-sí y para-sí. No deja de tener, sin embargo, cierta originalidad —que va-

loraremos más adelante— la reelaboración hegeliana de esta tópica.

La bifurcación de la sustancia ética en los principios masculino y femenino corresponde a la división de la ley entre ley humana, asignada a la masculinidad, y ley divina, propia de la feminidad. «Este segundo momento —dice Hegel— [...] expresando una conciencia inmediata de sí [...], es decir, una comunidad ética natural, es la familia. Ésta [...] como elemento de la realidad del pueblo se enfrenta al pueblo mismo, como ser ético inmediato se enfrenta a la eticidad que se forma y se mantiene laborando en pro de lo universal —los penates se enfrentan al espíritu universal.» Antígona, de este modo, desafiando la ley de Creonte (ley humana) enterrará a su hermano Polinice en nombre de la ley divina (o «acción ética positiva hacia lo singular») frente a la comunidad, como expresión de la fuerza autoconsciente de la universalidad.

La ley divina para Hegel es una ley no escrita, no pública, no objetivable, una ley subterránea que emerge del reino de las sombras, de lo telúrico (más cercana a la voz y al grito que al *logos*, al discurso articulado). Vigente desde siempre, como una ley cuasi natural, se refiere a los derechos y deberes que afectan al miembro de la familia, la cual es, para Hegel, aquello que se encuentra más próximo a la naturaleza dentro del ámbito de la cultura. Por sus peculiares características, la ley divina no puede sino presentarse como imperativo categórico a algo que, para Hegel, es, en última instancia, naturaleza: la feminidad. Ésta se la representará como un absoluto precisamente porque la naturaleza, de la que en última instancia procede la ley divina, no puede sino conectar consigo misma —en la medida en que lo femenino es naturaleza— bajo la forma de la inmediatez. Es un mensaje de entraña a entraña, de las entrañas insondables de la Tierra a las entrañas de la mujer, sólo a medias despegada de esa naturaleza que —a diferencia de la naturaleza ilustrada, paradigma del orden deseable de las cosas— recoge resonan-

cias ancestrales, caras a la sensibilidad romántica como lo abismático, lo misterioso, lo incontrolable, lo insondable. Precisamente por ello, la adhesión incondicional del principio femenino a la ley divina será percibida desde el punto de vista de la cultura, el principio masculino, como obcecación y unilateralidad, como las anteojeras propias de quien no puede alcanzar la lucidez de la autoconciencia ni la sensibilidad para lo universal.

Así pues, en Hegel, la teoría de lo femenino y lo masculino es a su vez la teoría de «las diferencias que la sustancia ética se da». Dice Hegel: «Las esencias éticas universales son, por tanto, la sustancia como conciencia universal y esta sustancia como conciencia singular; tienen como realidad universal al pueblo y la familia, pero tienen como su sí mismo natural y como su individualidad actuante al hombre y a la mujer». Ahora bien, ¿quién ha decretado estas tajantes divisiones del reino de la eticidad? Hegel no vacila: «Esta inmediatez de su decisión [lo femenino como conciencia ética] es un ser en sí y tiene, al mismo tiempo, por tanto [...] la significación de un ser natural; la naturaleza, y no lo contingente de las circunstancias o de la opción, asigna un sexo a una de las leyes y al otro a la otra». Curiosamente es, pues, la «naturaleza», en el sentido ilustrado de paradigma legitimador, la que determina que a la mujer le toque el lugar de la «naturaleza» en el sentido no precisamente ilustrado, sino cargado de todas las connotaciones valorativas negativas de la idea ancestral de naturaleza como lo contrapuesto y lo inferior a la cultura, como lo inmediato en el sentido de lo no consciente: lo femenino tendrá así, por decreto de la naturaleza (la naturaleza ilustrada, instancia canónica a la que apela todo orden para ser legitimado), «la significación de un ser natural», es decir, el estatuto tradicional de aquello a lo que corresponde ser redimido, controlado y domesticado por la cultura (el hombre, «naturalmente»...). Así, no es de extrañar que el sexo que encarna la forma de eticidad más inmediata y elemental, apenas

despegada de la naturaleza, «no supere la distribución natural de las dos leyes entre los dos sexos sino que, más bien, como orientación no desdoblada hacia la ley, permanece dentro de la inmediatez natural y, como obrar, convierte en culpa esta unilateralidad de captar solamente uno de los lados de la esencia, comportándose negativamente ante el otro, es decir, infringiéndolo». Pues para la otra determinación de la eticidad, que se autodefine como la universalidad de la autoconciencia (el principio masculino), la determinación que corresponde al principio femenino no sólo es limitación —en el sentido en que toda determinación es negación, como decía Spinoza— sino ofensa, delito que ha de ser castigado. Y este principio femenino reprimido, «la eterna ironía de la comunidad altera el fin universal del gobierno en un fin privado [...]», de tal manera que «la comunidad sólo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad y siendo este espíritu un momento esencial, la comunidad lo engendra también, y lo engendra precisamente mediante su actitud represiva frente a él, como un principio hostil». El interés y la fuerza de Hegel, al lado de otras formas blandas e hipócritas de la ideología patriarcal, que presentan las relaciones entre los sexos como basadas en la complementareidad y en una especie de armonía preestablecida, es su propia crudeza y su cínica lucidez a la hora de exponer el conflicto y la necesidad de que, planteadas así las cosas, ese conflicto tenga un desenlace trágico. La lucha de sexos la «inventó» y le dio sus fundamentos teóricos Hegel mucho antes que las feministas radicales.

Pero, ¿qué haremos nosotras, las feministas, con Antígona? ¿La incorporaremos al santoral? En ese caso, deberíamos hacerla patrona del feminismo de la diferencia, de la reivindicación de los valores considerados convencionalmente femeninos en sentido sociológico como valores éticos. Pero, ¿es acaso Antígona una heroína ética? Es una heroína trágica, qué duda cabe; ejerce sobre nosotros,

y ejerció sin duda sobre el propio Hegel, una fascinación estética por la grandeza y la generosidad de la vivencia de su deber, como destino trágico, al morir por dar sepultura al hermano, por «desposar al pariente con el seno de la tierra» en lugar de arrojarlo a la naturaleza como presa de violación por sus entrañas avasalladoras, sin la protectora envoltura cultural de los ritos fúnebres... Pero, ¿podemos llamar ético a un deber que se presenta de forma inmediata como un tirón de lo ancestral, al que no cabe sustraerse y que arrastra al modo de una fuerza de la naturaleza? Antígona tiene prohibido el deber cívico; Creonte, en contrapartida, el deber piadoso familiar. Si, como certeramente sugiere Lévi-Strauss, la división sexual del trabajo debería ser llamada prohibición de tareas, para evitar eufemismos, el doble código de moralidad debería llamarse prohibición del derecho a asumir determinados deberes en función del sexo. Antígona no tiene ante sí un ámbito de opciones, Antígona no prefiere ni puede preferir ni elegir otro deber que aquel que le ordena, en nombre de la ley divina, desobedecer a Creonte. No, no le será dado a Antígona, como diría Javier Muguerza, el don de la perplejidad... La diferencia, en el ámbito de la ética, no es sino infraeticidad, para la mujer, y, para el hombre, una problemática supraeticidad cuya necesaria especificidad se identifica a la vez con la verdadera universalidad y con la ley verdadera, la ley por antonomasia: «¡Jamás, mientras viva —exclama Creonte—, una mujer me hará la ley!». Supraeticidad que le lleva sin que sepamos muy bien si dialéctica o paradójicamente a una esfera diferente a la de la ética, a la esfera jurídica... La consagración de la diferencia hace impensable una Antígona cívica, un Creonte piadoso, o bien un Creonte y una Antígona desgarrados entre la justicia y la piedad, o una Antígona —con o sin la colaboración de algún atípico Creonte— tratando, al proyectarse hacia la *polis*, de crear en este mismo movimiento una *polis* no tan desgarrada del gineceo... Y que probablemente dejaría, por ello mismo, de ser lo que es, al menos en algún aspecto...

Pero, bueno, podría decirse, ¿y los elementos subversivos de la figura de Antígona encarnando, frente al Estado, «la eterna ironía de la comunidad»? Por desgracia, parece que la astucia de la razón, en el Leviatán moderno y en la familia nuclear moderna, su microcosmos domado y cómplice en tantos aspectos, puede muy bien ironizar sobre tal ironía... No parece que vaya a temblar el Estado ante Antígonas directoras-gerentes de su hogar. Algún tímido eco, lejos de aquel *pathos* heroico de la heroína de Sófocles, resuena en algunas madres que protestaron por el envío de sus hijos a la guerra de las Malvinas... mientras otras tejían orgullosas jerseys para sus soldados obteniendo con ello sórdidas satisfacciones vicarias y alguna, como Margaret Thatcher, imitando los comportamientos del becario desclasado se mostraba militantemente partidaria de la guerra.

Pero si Antígona se convierte en mártir glorificada —en un martirologio integrado, como el de los mártires cristianos después de Constantino— y se recupera su martirio valorando en términos éticos un modelo de conducta que responde a la carencia de otra opción, en nombre de unos valores femeninos que han sido producto histórico de capa tras capa de limitaciones y prohibiciones, ¿acaso no se renuncia a la proyección del feminismo como ampliación del protagonismo ético? Estas renunciadas no dejan de ser saludadas con entusiasmo por aquellos que, ante la amenaza a sus privilegios que puede significar la lucha de las mujeres, prefieren cacarear que nos ha tocado la mejor parte y así no correr el menor riesgo de tener que compartir la suya, como los ricos que felicitan a los pobres por su espíritu sencillo, liberado de los quebraderos de cabeza que da la riqueza y de lo difícil que es sustraerse a lo mucho que corrompe... Hegel, al menos, reconocía que a Antígona no le había caído ninguna bicoca... Invertir las cargas valorativas y magnificar ahora, así como convencer a los hombres de que deben magnificarlo, todo aquello en nombre de lo cual se nos ha oprimido y marginado du-

rante siglos es, cuando menos, ambiguo e idealista. Desde Marx sabemos que el ser social determina la conciencia, y no por dotar a la mujer de una nueva conciencia de sí, no inferiorizada sino exaltada, se logrará la emancipación de las mujeres ni el cambio de su situación real. Los oprimidos necesitan, por supuesto, liberarse de la inevitable interiorización del menosprecio a que les somete el opresor, crear ciertos mecanismos de autoafirmación: aquí estaría la sana función que en algún momento han cumplido ciertos énfasis del feminismo de la diferencia. Los negros necesitaron para luchar convencerse de que *Black is beautiful...*, pero si se hubieran quedado en el culto al ébano no habrían logrado ni los derechos civiles.

La marginación, no por serlo de una mala cultura deja de ser una mala marginación. El feminismo de la diferencia podría quizás, a mi modo de ver, redefinirse como feminismo de la sospecha y convertirse desde esa actitud en un movimiento de crítica de la cultura masculina y de sus opciones, desde posiciones lúcidas y autoconscientes, no desde una conciencia ilusoria y mistificada.

Se ha comparado nuestra época, llamada de crisis civilizatoria, en algunos de sus rasgos al período helenístico.³ En este período proliferaron diversos movimientos de inspiración fundamentalmente ética, a los que se suele caracterizar como búsqueda de fórmulas de reajuste por parte de los grupos explotados y marginales ante situaciones de impotencia para incidir en la transformación de una sociedad cuyas estructuras políticas —la antigua *polis* griega— se encontraban en profunda quiebra. Estos movimientos ideológicos, de diferente amplitud y significación por otra parte —cinismo, epicureísmo, estoicismo— no dejan de presentar algunos rasgos afines con ciertas actitudes mentales y existenciales características del llamado feminismo de la diferencia. Puede que no esté de más, sin embargo, insistir en los límites de nuestra suge-

3. Cfr. E. BLOCH, *Las nociones de estructura y génesis*, Buenos Aires, Proteo, 1969.

rencia y explicitar que somos conscientes de los problemas de un análisis comparativo que aquí solamente insinuamos... En la historia, y como siempre que de analogías se trata, hay que recordar, como advierte C. Lévi-Strauss, que es «la generalización la que sirve de fundamento a la comparación y no a la inversa...».

No podemos entrar aquí en la historia del movimiento feminista y analizar las razones por las que ha tenido que replegarse sobre sí mismo en diversas situaciones, así como se ha visto obligado a interiorizar, en formas de autocensura que necesariamente acaban derivando en algún tipo de trampa mistificadora, diversas concesiones ante sus propias contradicciones e impotencias. No hay que olvidar, por otra parte, que son las de muchos otros movimientos emancipatorios más unas cuantas que se le dan por añadidura: existe, además del feminismo de la diferencia, la diferencia del feminismo como movimiento que, tanto por su extensión —se refiere al 50 % de la especie— como por su comprensión —implica el replanteamiento moral en una serie de niveles de la cotidianidad y de las relaciones humanas que nunca habían sido puestos en cuestión—, pone en juego dimensiones emancipatorias de una radicalidad sin precedentes. Incide sobre la más ancestral de las opresiones, con lo cual tiene que asumir a la vez todos los lastres. En una situación en que las salidas emancipatorias generales se presentan difíciles, cuando no —nos gustaría creer que temporalmente— bloqueadas, amén de los problemas específicos del feminismo en el terreno organizativo —entre muchos otros—, la búsqueda de consuelos y las compensaciones, así como las rebeliones ilusorias, son inevitables. En la decadencia de la *polis* griega, los cínicos radicalizaron la crítica de la cultura al extremo de propugnar un modo de vida conforme a la naturaleza, aspirando a vivir como los animales y prescindiendo de las mediaciones culturales de toda especie. Si la mujer ha sido condenada por la ideología patriarcal a ser «naturaleza» en el sentido al que ya nos hemos refe-

rido, con connotaciones de inferiorización, ella asumirá, en una impugnación sin concesiones de la cultura falocrática que así la ha definido, su calidad de ser natural en la apoteosis de sus connotaciones glorificantes, y la inversión del acento valorativo irá acompañada de un cambio del código retórico: de los sentidos figurados en que ha sido considerada la mujer naturaleza se pasará al sentido más literal. Así, se exaltará la maternidad vivida «a lo mamífero» como un revulsivo de los valores sociales y culturales establecidos. El hombre, para algunas feministas de esta orientación, sería «el más maternante de la familia de los mamíferos, que son los animales más maternantes». Así pues, «ese papel maternal, ese modelo biológico (centrado en la relación madre-hijo), padecido o retomado negativamente, podría eventualmente ayudarnos a superar determinadas contradicciones de la moral social». Se reivindica así el goce incestuoso del hijo (los cínicos impugnaron el tabú del incesto como tabú cultural y artificial por excelencia) y la vuelta a la vivencia animal de la maternidad, a la ferocidad «de la madre loba», de «la madre salvaje».⁴

Este cinismo feminista como forma de reacción anti-patriarcal, que identificaría falocracia y patriarcalismo con cultura *tout-court*, es tan extremado, curioso y, por supuesto, discutible como significativo. De la exaltación de la mujer toda amor maternal, a tomar a la loba por modelo de nuestras actuaciones, como ocurre en todo campo ideológico, no deja de haber pasadizos secretos.

Más obvios aparecen los elementos epicúreos con los que en el neofeminismo de la diferencia se doblan ciertas formas de resignación de la mejor estirpe existencial estoica. 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 —ese trabajo

4. Digna discípula de «Diógenes el perro» es la mujer que así se expresa (cfr. el n.º monográfico de *Les Temps Modernes*, 333-334, abril-mayo 1974).

que los hombres no saben valorar debidamente—, y no digamos nada de los éxtasis hedonísticos del embarazo y el parto que —aquí se encontrarían con el naturalismo cínico— la cultura patriarcal, desde la imposición del tabú de las reglas, habría desvirtuado y pervertido. Convirtamos en fiesta el lado femenino de la maldición bíblica, la maldición patriarcal por excelencia, sería la consigna. En cuanto a la libertad sexual, C. Alzon hace notar que en este tipo de literatura femenina no recibe las mismas exaltaciones.⁵ ¿Quizás porque no compensa su logro si hay que luchar por ella, después de hacer un cálculo y una valoración del balance de placeres y displaceres?

A su vez, estos elementos epicúreos, en los que no vamos a abundar, se incriben en un marco de renunciaciones que seguramente no sería exagerado calificar de estoicas, sobre todo por la forma característica de racionalizarlas y de vivirlas. No importa ser o no dependiente económicamente, ni se enfatizará en absoluto la igualdad de derechos, como al estoico le era indiferente ser libre o esclavo. Ser «verdadero amo» o «verdadero esclavo», extrapolando al lenguaje ético las situaciones sociales y jurídicas con el eufemismo de «verdadero», dependerá del control de las pasiones.⁶ Para nuestra feminista estoica, ante los azares incontrolables del mundo exterior, se trata de acotar un ámbito «elegido» —en una seudoopción, a menos que no consideremos como tales aquellas en que la libertad se limita a ser aceptación de la necesidad o de lo que se vive como tal— donde cultivar el *amor fati*, identificándose alegremente con el destino de la propia naturaleza biológica. Y se convierte al hogar, revalorizado por el reconocimiento del amo —pues en último término es este reconocimiento del valor de un trabajo «elegido» lo que

5. Cfr. C. ALZON, *Mujer mitificada, mujer mistificada*, trad. de José Martín Arancibia, Barcelona, Ruedo Ibérico / Ibérica de Eds. y Publicaciones, 1982.

6. Cfr. G. PUENTE OJEA, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

dignifica, aunque sea servil, o secundario socialmente, ya que su sentido se transforma si en él se pone un espíritu diferente—, en una especie de reducto de virtudes, tra-sunto de la cosmópolis ideal de los estoicos, patrimonio del hombre —en este caso, de la mujer— interior...

Como todas las éticas de la impotencia acaban de un modo u otro doblándose de misticismo, acabaremos, para completar el cuadro, aludiendo a tales elementos en los discursos de feministas lacanianas como Luce Irigaray⁷ (si bien no se agota en ellos el interés de su obra, como parece pretenderlo C. Alzon).

La mujer se vive a sí misma en su introspección como lo inacabado, lo infinito (recordemos que la Díada Indefinida era asociada ya a lo femenino por los pitagóricos, frente al principio masculino del límite, la medida y la forma); de este modo, más allá de las determinaciones categoriales, y en pleno lenguaje de la teología negativa, la mujer acabará panteísticamente tomando una extraña conciencia de sí como lo divino.

Los caminos del feminismo de la diferencia recorren, pues —aunque aquí sólo los hemos sobrevolado y necesariamente simplificado— campos ideológicos que tienen ya una tradición histórica, cuya experiencia y perspectiva no deberían desdeñarse a la hora de valorar su contenido emancipatorio. Algunas mujeres, como Amelia Valcárcel, han reivindicado con especial energía, frente a los planteamientos del feminismo de la diferencia, el feminismo de la igualdad de cuño ilustrado. En el terreno de las propuestas éticas, este feminismo se concretaría en la reivindicación por parte de las mujeres del «derecho al mal»: así tituló un divertido artículo del año 1980.⁸ Si en ética la universalidad es en sí misma un valor, y si resulta por otra parte que los hombres no parecen dispuestos a com-

7. Cfr. LUCE IRIGARAY, *Speculum*, trad. de Baralides Alberdi, Madrid, Saltés, 1978.

8. AMELIA VALCÁRCEL, «El derecho al mal», *El Viejo Topo*, extra, n.º 10, 1980.

portarse a la altura de nuestras «virtudes», comportémosnos todos según el nivel de sus defectos y vicios. ¿Que no haremos así una sociedad mejor? ¿Acaso puede haber algo más revolucionario que la igualdad, aunque sea igualando por abajo, en el terreno de la ética? En otra ocasión tuvimos la oportunidad de discutir con Amelia que los contenidos de tal discurso de la igualdad distan de ser cartesianamente claros y distintos: si ambiguo es el discurso de la diferencia, confuso es el de la igualdad. ¿Qué elementos de la conducta del varón se deben a su condición de dominador y cuáles a la de sujeto «normal» de la vida social? ¿A qué precio podemos mimetizarlo? ¿En qué medida se desvirtuaría y reabsorbería a su vez el eventual carácter subversivo de esta mimesis por la política de tierra quemada que en estos casos ejerce todo sistema de dominación? Que tengamos derecho al mal, ¡quién lo duda! Pero si tenemos fuerza para ello, la tendremos también para proponer e implantar los nuevos sistemas de valores que hayan sido acuñados en nuestro propio movimiento de lucha. Será deseable e inevitablemente así.

Referencias bibliográficas

HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, edición preparada por Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1977 (tomo II, sección I, pp. 689 y ss.).

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., 1966 (VI, A).

BLOCH, E., Cfr. contribución a los coloquios del Centro Cultural Internacional de Cerisy-La Salle, traducidos al castellano bajo el título de *Las nociones de estructura y génesis*, op. cit. «Las mujeres se obstinan», *Les Temps Modernes*, n.º 333-334, abril-mayo 1974 (III, Deseos-Delirios, bajo el título «Variaciones sobre el deseo de hijo y el papel maternal»).

ALZON, Claude, *Mujer mitificada, mujer mistificada*, op. cit.

Cfr. sobre la ambigüedad del discurso estoico:

PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, op. cit.

IRIGARAY, Luce, *Speculum*, op. cit.

VALCÁRCEL, Amelia, «El derecho al mal», art. cit.

NATURALEZA, CULTURA,
MUJER Y MEDIACIÓN:
VARIACIONES LEVI-STRAUSSIANAS
SOBRE UN TEMA DE HEGEL*

Mujer y naturaleza

En el complejo de las relaciones que se pueden establecer entre conceptos como naturaleza, ley y transgresión, el concepto de la feminidad —construcción ideológica recurrente de la razón patriarcal— ocupa un lugar teórico clave. La existencia y la configuración de este lugar «teórico» viene definido por un conjunto de inflexiones características que sufre esta retícula conceptual cuando debe ser habilitada ideológicamente para expedir marcas diferenciales a una parte de la especie humana, marcas que tienen por objeto establecer presuntas descripciones de modalidades de *ser* para hacer derivar de las mismas determinadas especificidades en la forma de relacionarse con el *deber*. Por decirlo de otra forma, a la mujer se le aplicará diferencialmente la categoría de naturaleza como mecanismo conceptual discriminatorio a la hora de distribuir, a todos y cada uno de los individuos que com-

* Ponencia presentada al Congreso de Filósofos Jóvenes, Santiago de Compostela, abril 1982. Publicado en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, n.º 7, mayo-agosto 1983.

ponen la especie, los atributos con los que la especie llega a autodefinirse en una determinada situación histórica y cultural en el pensamiento de los filósofos. Esta discriminación se vuelve sobre todo significativa —en la medida en que pueden aislarse las variables con más facilidad— a partir del momento en que la ideología de la sociedad burguesa despliega en extensión la característica de la universalidad de la definición formal del concepto de sujeto. Pues, en la medida en que al sujeto le corresponde el protagonismo ético *tout court*, es obvio que a cualquier modulación diferencial que se introduzca en su concepto —y en el caso de la mujer los operadores distributivos de las notas que se incluyen en el concepto de sujeto sufren sistemáticamente, cuando no obturaciones, filtrajes característicos—, corresponderá un tipo de especialización en el ámbito de la asunción de los deberes, en la formalidad misma de su relación con la ley moral.

Pues bien, en la forma como las sociedades humanas administran la dicotomía categorial naturaleza-cultura para pensar sus propias distinciones intrasociales e intraculturales¹ (esta dicotomía ideológica la administran, sin duda, quienes dan nombres a las cosas para legitimar determinadas prácticas de dominación), hay una curiosa recurrencia en la organización de los espacios simbólicos que corresponden respectivamente a las categorías de naturaleza y cultura; una recurrencia en la adjudicación al grupo de las mujeres del viscoso conglomerado semántico que suele ir adherido al concepto de naturaleza como aquello que, por serlo, debe ser controlado, domesticado y promocionado por la cultura. Claude Lévi-Strauss ha puesto de manifiesto el carácter ancestral de esta situación: las mujeres son, por doquier, naturaleza. Y no habría que insistir —si no fuera porque el simplismo biologista es tan pertinaz en los esquemas de la ideología patriarcal— en que esta situación no tiene demasiado que

1. Y no podría ser de otro modo, pues la cultura, nos guste o no, es el castillo de Irás y no Volverás.

ver, o al menos no se deriva, de lo que podría considerarse una mayor proximidad de la mujer a la naturaleza por su condición de reproductora de la especie, sus ritmos cíclicos, etc.: además de la constatación obvia de que tales ritmos y tal condición son siempre redefinidos culturalmente, entre esta proximidad de orden metonímico —volveremos sobre ello— y la subsunción metafórica de la mujer bajo una categoría que, como la de naturaleza, es, paradójicamente, una de las más culturales e ideológicas, hay un hiato que es precisamente el *explanandum* y no el *explanans* de la situación ideológica en cuestión.

Sería interesante perseguir de una forma sistemática las relaciones entre las conceptualizaciones ideológicas de la mujer y «lo femenino» y las inflexiones más características del concepto de naturaleza, desde la contraposición *nomos-fisis* en la Ilustración griega —a la que más adelante nos referiremos de nuevo— hasta los usos ideológicos del concepto de naturaleza en la Ilustración y el Romanticismo, pero es imposible hacerlo aquí y nos limitaremos a unas indicaciones sumarias —y necesariamente simplificadoras— sin otra pretensión que la de introducir nuestro tema: la función de los conceptos de naturaleza, ley y transgresión en el análisis de la «esencia de lo femenino», en los pasajes que Hegel dedica a su interpretación de Antígona como figura de la eticidad en la *Fenomenología del Espíritu*. En este contexto es ineludible, sin embargo, señalar el cambio significativo de función que la categoría de naturaleza asume en la Ilustración, cargándose de contenido normativo como paradigma legitimador de nuevos *desiderata* de la organización social en la lucha contra *l'Ancien Régime*. Pero más significativo todavía es la forma en que este cambio de función del concepto de naturaleza se traducirá en la conceptualización de la mujer. Por una parte, ciertamente, y como bien ha hecho notar José M. Ripalda,² el concepto de «Naturaleza» es uno de los puentes entre Ilustración y Romanti-

2. J.M. RIPALDA, *La nación dividida*, México, F.C.E., 1978.

cismo..., ya desde Spinoza y Leibniz, e incluso desde el pensamiento renacentista, y este insensible pasadizo subyace a las transiciones semánticas por las que la mujer puede ser, a la vez, naturaleza en el sentido de lo salvaje a domesticar (en el sentido de la contraposición ancestral naturaleza-cultura) y naturaleza en el sentido de deseable plenitud originaria e ideal regulador de la cultura. La unión de ambos sentidos en la idea rousseauniana del buen salvaje ha sido muy bien vista por Mari-Carmen Iglesias.³ Pero cuando se pasa del buen salvaje a la mujer, la atormentada misoginia de Rousseau sobreañade una serie de contradicciones y distorsiones a la complejidad ideológica de la cuestión. Aquí nos limitaremos a señalar que, en general, la idea ilustrada de naturaleza como paradigma legitimador, lejos de introducir algún elemento de reorganización en los espacios simbólicos adjudicados ideológicamente al hombre y a la mujer, consagró —*malgré* revoluciones copernicanas— los viejos lugares «naturales» aristotélicos, sancionando con la nueva fuerza normativa de la categoría de naturaleza la situación del viejo lastre de «naturaleza» adherido a la mujer como aquello de lo que la cultura tuvo que despegarse y emerger y que, para mantenerse, debe seguir domesticando y controlando dentro de sí... De este modo, la mujer es ahora «naturaleza» no por voluntad de Dios ni de los héroes culturales y civilizadores, sino «por naturaleza»; es así la naturaleza misma, en cuanto orden natural de las cosas, lo que la define como aquello que dentro de la cultura es una parte de la naturaleza.

La categoría de naturaleza cumple así, a la vez, la función de juez que asigna su lugar a cada parte y de lugar asignado a una de las partes.

3. M.C. IGLESIAS, *El pensamiento de Montesquieu, op. cit.*

Mujer y ley

Situada de este modo en relación con la categoría de naturaleza, la relación —ideológica, claro está— de la mujer con la ley no podría dejar de venir marcada por un sesgo particular, sesgo que está, a su vez, en función de las diferentes formas de concebir la relación de la ley con la naturaleza. En la ideología patriarcal, para la mujer la naturaleza es norma, y debe ajustarse a esa norma en la medida en que la cultura ha decidido que para ella lo sea, constituyéndose así en norma de la norma. Y, al mismo tiempo y por la misma razón, debe dejarse regular por la norma bajo la formalidad de la naturaleza, es decir, de la inmediatez. Aunque no, sin embargo, de la universalidad, al menos, no de la universalidad *tout court*. Pues si bien la universalidad se considera una característica de las leyes naturales, la razón patriarcal ha establecido leyes morales especializadas, producto de la división de los deberes en función del sexo que extrapolarían al dominio de la ética el dispositivo cultural de la división sexual del trabajo —o prohibición de tareas, como con razón prefiere llamarlo Lévi-Strauss—, en la forma que podría expresarse paralelamente como *prohibición de deberes* —reverso de su adjudicación especializada— en función del sexo.

Nos ha parecido encontrar un ejemplo privilegiado de la concepción de las relaciones entre naturaleza y ley, en su aplicación específica a la conceptualización ideológica de la mujer, en la interpretación hegeliana de la *Antígona* como esencia de lo femenino y como figura de la eticidad. Hegel introduce este análisis en los pasajes de la *Fenomenología* dedicados al espíritu como sustancia ética, sustancia que se bifurcará, prosiguiendo por un lado el camino por el que la sustancia se constituirá plenamente como sujeto y como autoconciencia, y deteniéndose por otro en una determinación de la eticidad que queda fijada en una configuración particular, el principio femenino. Para el diseño de este principio como figura del espíritu, Hegel

pondrá en juego una serie de categorías ideológicas que de modo recurrente han servido para la conceptualización de la mujer, combinando, encabalgando y cruzando contraposiciones como las de naturaleza-cultura, inmediatez-mediación, universalidad-singularidad, individuo-género, privado-público, así como otras propias de la jerga acuñada en función de las necesidades del sistema, como *en-sí* y *para-sí*. Hay, sin embargo, algunos aspectos de la reelaboración de esta tópica por Hegel que son profundamente significativos y que, como ha señalado Derrida, nos dan alguna pista para perseguir extraños meandros del discurso hegeliano.

En primer lugar, ¿qué es para Hegel la eticidad (*Sittlichkeit*), para que en ella pueda encontrarse la clave del principio femenino? Es, como ha subrayado Dominique Janicaud,⁴ una paradójica «mediación inmediata». En líneas generales, y esquematizando mucho, podríamos decir que la categoría de mediación suele ir asociada a la de cultura (o ser-para-sí en la jerga hegeliana) y la de inmediatez a la de naturaleza (o ser-en-sí, ser no consciente). La eticidad se relaciona con el conjunto de hábitos y *ethos* característicos de un determinado pueblo, que constituyen una «segunda naturaleza», algo que estaría a caballo entre la naturaleza y la reflexión, entre la naturaleza y la cultura. El espíritu ético se caracteriza, pues, por constituir una mediación entre la naturaleza y la cultura y por vivir en la forma de la inmediatez —es decir, como naturaleza— aquello que constituye una determinada formación (*Einbildung*) de la cultura. Ahora bien: la mujer ha sido ideológicamente conceptualizada como naturaleza pero, a su vez, en la vida social es la mediadora por excelencia desde que el tabú del incesto —como ha dicho Lévi-Strauss— la constituyó como símbolo de los pactos que los hombres, «dadores y tomadores de mujeres», realizan entre sí.

En el personaje de Antígona se combinan con especial

4. D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.

vigor estas dos ideas de naturaleza y de mediación. Antígona representa la ley divina y Creonte la ley humana. En general, la mujer tiene poco que ver con la ley: la ley es por excelencia la ley del Padre, la Metáfora paterna, un significativo fálico. «Mientras yo viva, no será una mujer quien me haga la ley», exclamaba Creonte. Rosolato, en *Ensayos sobre lo simbólico* analiza la genealogía masculina como un orden simbólico centrado en el Nombre del Padre, y estructurado, por tanto, en torno al eje de la Metáfora. En efecto, «se trata del apellido del Padre porque la sucesión según la madre, por nacimiento, en el orden metonímico, no podría perpetuarse más que por una negación continua del padre fecundante; pues bastaría que sólo una vez, un hombre fuera dicho padre por la madre (la mujer) para que la dimensión metafórica se introdujese en el orden metonímico de las mujeres y de su sucesión, por una llamada al hombre designado distinto de los otros hombres; es, pues, un modo de remitirse a él, a su propia palabra (la mujer tomará, pues, su nombre de él): en definitiva es el reconocimiento del niño por el padre lo que cuenta. Su apellido ocupa, pues, el lugar del efecto fálico, de la generación, y es punto indispensable de referencia de su relación con el hijo. En ese apellido se juntan la permanencia necesaria de la ley del lenguaje (y del código) y la del sistema patrilineal».⁵ De este modo, a los encabalgamientos de dicotomías que hemos expuesto podríamos añadir: Metáfora es a Metonimia (el orden de la representación es al orden de la contigüidad) lo que Cultura es a Naturaleza y lo que Hombre a Mujer. Aquello que parece valorarse como el polo más específicamente cultural y, por tanto, más noble del orden simbólico, relacionado profundamente con la ley y el lenguaje —la Metáfora— aparece como masculino. La mujer, en cuanto miembro de la serie, eslabón de una cadena metonímica, prolongaría, en una contigüidad sin fisuras, la relación con la naturaleza. Parecería como si la metáfora, la intro-

5. Cfr. C. ROSOLATO, *Ensayos sobre lo simbólico*, op. cit., p. 86.

ducción del Nombre del Padre, abriera la brecha de lo discontinuo que inaugura el despegue de la naturaleza, la constitución de un orden cultural. La metonimia, podría decirse, pertenecería al orden simbólico como ciudadano de segunda, con un pie enraizado en la naturaleza.

Ley divina y ley humana

Si la mujer se relaciona con la ley, es con una ley peculiar, que constituye algo tan paradójico como un reino dentro de otro reino —y, por tanto, en oposición a él— y responde a un momento de bifurcación del *logos*, entre el *logos* ciudadano —o *logos* propiamente dicho— y una especie de *logos* doméstico. «Este [segundo] momento, expresando la eticidad en ese elemento de la inmediatez o del ser, o expresando una conciencia inmediata de sí tanto como esencia cuanto como este sí mismo en otro, es decir, una comunidad ética natural, es la familia. Ésta, como el concepto no consciente y todavía interior [...], como el elemento de la realidad del pueblo se enfrenta al pueblo mismo, como ser ético inmediato se enfrenta a la eticidad que se forma y se mantiene laborando en pro de lo universal —los penates se enfrentan al espíritu universal.»⁶ Antígona, desafiando la ley de Creonte —ley humana— enterrará a su hermano Polinice en nombre de la ley —divina— o «acción ética positiva hacia lo singular» (*versus* la comunidad como expresión de la fuerza autoconsciente de la universalidad).

Esta ley divina es una ley no escrita, como subraya D. Janicaud, una ley subterránea que emerge del reino de las sombras, de lo telúrico, vigente desde siempre, como una ley cuasi natural, ya que se refiere a los derechos y deberes que afectan al miembro de la familia, por consanguinidad, y la familia es aquello que se encuentra más

6. Cfr. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 264.

próximo a la naturaleza dentro del ámbito de la cultura, para Hegel. Esta ley divina, no objetivable por medio de la escritura y que emerge de lo más profundo de la naturaleza, no puede sino representar el imperativo categórico, para quien es, en última instancia, naturaleza: la femineidad. Se la representará como un absoluto precisamente por la inmediatez con que la naturaleza conecta consigo misma, siendo percibida, desde el punto de vista de la cultura —el principio masculino— como obcecación y unilateralidad, como las anteojeras propias de quien no puede alcanzar la lucidez de la autoconciencia ni la sensibilidad para lo verdaderamente universal. «La ley divina [...] tiene su individualización o el espíritu inconsciente de lo singular encuentra su ser allí en la mujer, a través de la cual como a través del *medio* emerge de su irrealidad, de lo que no sabe si es sabido al reino consciente.»⁷ Así pues, en la medida en que, como naturaleza dentro de la cultura, es inmediatez, puede ser a su vez mediación con la ley divina, que encuentra en ella su mensajera por connaturalidad.

Mujer, familia, mediación y muerte

Pero, como lo ha señalado Derrida, en la ley divina, en cuanto ley de la singularidad, hay una contradicción, pues «en su esencialidad, la singularidad no puede sino desaparecer, solamente puede plantearse *como tal* (es decir, como singularidad esencial) en la muerte. Si la familia tiene, pues, a la singularidad como su objeto propio, no puede sino afanarse en torno a la muerte. La muerte es su objeto esencial. Tiene como destino el culto de los muertos. No se pertenece, pues, a una familia sino organizándose en torno a la muerte, al cuidado del cadáver, a algo tan cultural, sin embargo, como la institución de la

7. *Ibid.*

muerte, el velatorio, la monumentalización, el archivo (Derrida), la herencia, la genealogía (constituida en torno al Padre Muerto según la Ley, como dice Rosolato), la clasificación de los nombres propios, los grabados sobre las tumbas, los enterramientos, la sepultura, los cantos fúnebres [...]. La familia todavía no conoce el trabajo productor de la universalidad en la ciudad, solamente el trabajo del duelo».⁸

La singularidad, podríamos quizá decir, es promovida a la esencia por la mediación del «registro de objetos perdidos» —por seguir aquí una asociación cara a Gómez Pin— en el que se inscribe el nombre del muerto como memoria. Quizá por ello, por constituir la ostentación y no la obliteración del nombre propio, como diría Derrida, esta forma de inscripción no constituye propiamente una escritura —la ley divina es una ley no escrita— y pretende hacer del muerto un texto vivo, textualizar y contextualizar la muerte, significándola y redoblándola, volviéndola exégesis en cuanto se descarga toda la tensión en la memoria de la familia, como *exis*, como imperativo categórico vivido paradójicamente en la forma de la inmediatez. Como quería Platón en el *Fedro*, a través de la memoria de la familia el muerto puede convertirse en texto sobre el que se pueden formular preguntas e intentar dar respuestas.

Pues bien: la ley divina ordena, en nombre del derecho absoluto de la familia, que se dé sepultura al muerto para que éste sea tratado como cultura y no como naturaleza, para que le quede incorporada la dimensión de la conciencia y el para sí —lo que fue el sentido de trascendencia de su vida y de sus actos— a lo que de otro modo quedaría degradado para siempre a naturaleza, al estatuto del ensí. El miembro de la familia deberá enterrar a su muerto para que «su ser último, este ser universal, no pertenezca solamente a la naturaleza y permanezca algo no racional, sino que sea obrado y se afirme en él el derecho de la con-

8. J. DERRIDA, *Glas*, París, Ed. Galilée, 1972 (Collection Diagraphé).

ciencia».⁹ De este modo «desposa al pariente con el seno de la tierra», constituyéndose como mediación cultural con la naturaleza, precisamente por ser la familia lo más natural en el seno de la cultura.

Ahora bien: no se trata sólo, hace notar Derrida, de que mediante la sepultura la familia sustraiga al muerto de la obra devastadora, de recaída en el en-sí que, de no mediar aquélla, lo dejaría a merced del proceso ciego de la naturaleza inorgánica. Los ritos mortuorios tendrían el sentido de un conjuro de la autofagia de la familia, de una defensa de la familia de su muerto y de sí misma contra formas no simbólicas de incorporación del cadáver a la forma de comunidad más cercana a la naturaleza existente en el ámbito de la cultura. «La operación femenina de la sepultura no se opone a la exterioridad de una materia no consciente, reprime un deseo inconsciente. La familia quiere impedir que el muerto sea destruido y la sepultura violada *por este deseo.*»¹⁰ La familia ha de matar así simbólicamente a su muerto, consistiendo en ello fundamentalmente el trabajo del duelo, para romper malas circularidades incestuosas, apropiaciones en el ámbito de lo imaginario, mecanismos especulares de introyección y proyección. «El muerto, puesto que ha liberado su ser de su obrar, o de su unidad negativa, es la singularidad vacía, solamente un pasivo *ser para otro*, entregado a merced de toda baja individualidad carente de razón y de las fuerzas de materias abstractas, a la primera por la vida que tiene, y a las segundas que, por su naturaleza negativa, son ahora más poderosas que él. La familia aparta del muerto esta acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas que lo deshonoran, pone su obra en vez de aquélla y desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello, lo hace miembro de una comunidad que, más bien, domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y

9. HEGEL, *op. cit.*

10. J. DERRIDA, *op. cit.*

las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y de destruirlo.»¹¹

Este deber último es, pues, el que constituye la perfecta ley divina o «acción ética positiva hacia lo singular».

La hermana y el presentimiento de la esencia ética

Sin embargo, no será la mujer en cuando esposa, sino la hermana, la que ejerza esta forma de mediación, porque el ejercicio de esta mediación entre cultura y naturaleza, siendo una acción ética, tiene como referencia formal no la singularidad, sino «lo en sí universal». Por ello, «la relación ética entre los miembros de la familia no es la relación de la sensibilidad ni el comportamiento del amor». Entre el marido y la esposa la relación es demasiado inmediata, es un reconocimiento natural en el que la sensibilidad se encuentra implicada. En cambio «la relación sin mezcla es la que se da entre hermano y hermana. Ambos son de la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado en ellos su quietud y su equilibrio. Por eso no se apetecen ni han dado y recibido este ser para sí el uno con respecto al otro, sino que son, entre sí, libres individualidades. 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 porque la ley de la familia es la esencia que es, en sí, la esencia interior, que no descansa en la luz de la conciencia, sino que sigue siendo un sentimiento interior y lo divino [...] lo femenino se haya vinculado a estos penates e intuye en ellos, en parte su sustancia universal y en parte su singularidad, pero de tal modo que esta relación de la singularidad no sea, al mismo tiempo, la relación natural del placer».¹²

Derrida querría ver aquí, en la relación entre hermano

11. *Ibíd.*

12. HEGEL, *op. cit.*, p. 274.

y hermana, una sutura crítica del discurso hegeliano, la posibilidad del acceso a la trascendentalidad, el límite-quebrada del sistema hegeliano. El lugar privilegiado de excepción en que la relación entre las conciencias no es aquella en que cada conciencia desea la muerte del otro; la muerte ya está ahí y la conciencia no entabla una lucha a muerte por el reconocimiento, pues mi hermana es ya reconocida como hermana, no en el proceso de la conciencia constituyente, sino por su posición en el orden constituido por la prohibición. La placidez de la relación entre las conciencias del hermano y la hermana se debe a que han neutralizado el deseo no por la sangre, sino por el *logos*, por las definiciones culturales desnaturalizadoras, que vuelven por ello imposible el camino inverso al de la falacia naturalista, es decir, el tránsito del *debe* al *es*. Por ello, una vez instituido el orden cultural por la prohibición del incesto, no podremos saber nunca lo que hubiera podido ser una situación «natural» en la que, por hipótesis, unas relaciones de parentesco puramente biológicas no estuvieran reguladas: Deleuze ha señalado que es imposible tener, a la vez —lo que sería la imposible condición de posibilidad del incesto—, las personas y los nombres: nombrar es clasificar y clasificar es prohibir, y el nombre de la hermana como mujer prohibida la constituye como prohibida.¹³ Prohibir es definir y definir es desnaturalizar, romper el continuo de la naturaleza que llamaría Lévi-Strauss «reino del cromatismo, de los pequeños intervalos»: no puedo saltar el condicional contrafáctico y —la cultura misma no puede saltar por encima de sus Rodas— saber qué podría ser mi hermana para mi deseo en el imposible supuesto de la inexistencia de la prohibición. La quietud del deseo no es obra de la naturaleza, sino de la cultura, y en tanto que cultura puede ser en realidad la hermana presentimiento de la esencia ética. En el más puro espíritu kantiano, la igualdad entre los sujetos es

13. Cfr. G. DELEUZE y F. GUATTARI, *El Antiedipo*, Barcelona, Barral, 1973, pp. 168 y ss.

aquí posible sólo en la medida en que se puede hacer abstracción de las determinaciones empíricas que conllevan los elementos naturales implicados en toda relación carnal; para conceptualizar las relaciones entre los cónyuges Kant tuvo que recurrir a la figura del «derecho personal de naturaleza real», consistente en poseer un objeto externo como una cosa y usarlo como una persona. El desgarramiento de la especie entre el hombre y la mujer se vuelve desgarramiento del hombre con respecto a su propia naturaleza biológica, extrañamiento y desconfianza hasta el punto de que, al atribuir a la mujer *solamente en cuanto hermana* «el presentimiento de la esencia ética», el hombre no hace sino una proyección de su propia impotencia ética, de su incapacidad de introducir el reino de los fines en aquellas relaciones en que no se haga abstracción de su propio deseo. La igualdad sólo es posible cuando el orden de la prohibición es el orden constituyente mismo e instaura, del lado de la mujer prohibida, una quietud que, al liberar de la naturaleza, evita por ello mismo las distorsiones que provocan la disimetría. Así, sólo en la medida en que no es naturaleza, en que aparece desnaturalizada por la prohibición, resulta ser presentimiento del deber que, por otra parte, aparece revestido de la inmediatez de la naturaleza: el que impone la ley divina. La *fisis* es aquí instancia revulsiva, no en el sentido ilustrado de la sofística, en contraposición al *nomos*, sino como tirón de lo ancestral, de las raíces hundidas en las entrañas de lo telúrico... No es la instancia homogeneizadora e igualitaria de la *isonomía*, ni tampoco lo que consagra en la competencia sin otras trabas la prepotencia del más fuerte; es una condena de impotencia —deber vivido como destino trágico— y una sanción de diferencia: Antígona no prefiere, sino que no puede elegir otro deber que aquel que se le presenta bajo la forma de la inmediatez, arrastrándola como una fuerza de la naturaleza. No le será dado a Antígona «el don de la perplejidad», como diría Javier Muguerza.

Contra lo que querría Derrida, no se abre aquí un espacio de trascendentalidad posible. La insustituibilidad del hermano, ciertamente, no es en este caso meramente empírica —aunque Antígona así lo verbalice: no tendré otro hermano porque mis padres están en el Hades—. El hermano es insustituible por la misma razón que la exogamia es implantada como regla sistemática de sustituibilidad; es lo que la naturaleza necesita para abrirse a la cultura y define, por tanto, un irreductible espacio cultural. La naturaleza, curiosamente, se decanta del lado del realismo de los universales: la relación de la mujer con el marido y el hijo es una relación con un *universal ante rem*; la relación con el hermano es individualizadora en la medida en que el hermano introduce la tensión y la trascendencia hacia la ciudad. Sólo por ello el individuo cobra relevancia para la mujer, que, en sí misma, es género —por ello se relaciona con la familia, «naturaleza» en cuanto género y no en cuanto individuos—. No hay trascendentalidad porque no hay igualdad en el nivel de la autoconciencia: en la medida en que la hay, hay guerra —guerra entre hermanos, guerra y pactos entre hombres—, y el punto de equilibrio de la relación hermana-hermano no marca tanto ese espacio como soluciones de compromiso en la sabia administración de las dosis de conceptualización de naturaleza y cultura necesarias y suficientes para reconstruir el papel de la mujer como naturaleza mediadora.

Se ha abierto un espacio depurado de naturaleza en la medida necesaria para poder pensar el deber femenino como acción ética —con su forma de universalidad *sui generis*— hacia lo singular, pero no lo suficiente como para que pueda acceder al estatuto de la autoconciencia así como marcar y fundar de ese modo lo irreductiblemente diferencial de su ley.

Sólo en cuanto hermana es, pues, la mujer sujeto —dando el máximo grado de ser para sí de que es capaz, y hemos visto que no lo es mucho—, y ello en la medida

en que puede serlo de un deber ético caracterizado por presentarse en la forma de la inmediatez. Podríamos añadir que lo que hace respecto a su hermano en el ámbito de la muerte, es simétrico e inverso, en cierto modo, a lo que el hermano hace con ella en la vida: si el hermano introduce a la mujer viva en el reino de la cultura al intercambiarla, desposándola con otro hombre —éste sería para Lévi-Strauss el sentido profundo del tabú del incesto—, la hermana introduce al hermano muerto en la naturaleza, «lo desposa con el seno de la tierra» constituyéndose, en la medida en que es, precisamente, naturaleza, como mediación cultural. Si aquél, por medio del intercambio, evita la mala inmediatez que sería el incesto, ella evita, dramáticamente, la trágica inmediatez de la caída de lo que fue sujeto, ser para-sí y trascendencia, en las garras de inmanencia de la naturaleza. Incorpora al ser la dimensión de sentido del obrar —la sepultura es aquí una forma de objetivación de la autoconciencia—, precisamente porque su obrar —acción ética— está más cerca que cualquier otro de la inmediatez del ser en-sí (la naturaleza). Evita con su acción —la hermana, hija del incesto: recuérdese que Antígona es hija de Edipo— lo que de otro modo sería una muerte incestuosa, en la que no habría mediación entre la naturaleza que abre al muerto sus entrañas y el muerto como «ser-devenido-natural inmediato».

El doble código de moralidad. Individuo y género

En Hegel, pues, la teoría de lo femenino y lo masculino es una teoría de «las diferencias que la sustancia ética se da». «Las esencias éticas universales son, por tanto, la sustancia como conciencia universal y esta sustancia como conciencia singular; tienen como realidad universal al pueblo y la familia, pero tienen como su Sí mismo natural y como su individualidad actuante al hombre y a la mu-

jer.»¹⁴ Como el concepto de eticidad en Hegel es bastante complejo —y estamos muy lejos de haberlo agotado aquí—, la contraposición entre las ideas de naturaleza y cultura no aparece como una contraposición simple, sino manejada al mismo tiempo con el juego de los conceptos de inmediatez y de mediación, de singularidad y de universalidad, de lo consciente y lo inconsciente.

El concepto de naturaleza, por otra parte, aparece a su vez con las dos funciones ideológicas que antes diferenciamos: «naturaleza» en el sentido tradicional, como lo que no es cultura y la cultura debe reprimir, controlar y domesticar, y «naturaleza» en el sentido ilustrado, como orden que legitima y sanciona a su vez la adecuada distribución de los papeles entre la naturaleza y la cultura. Veamos: «Esta inmediatez de su decisión [lo femenino como esencia ética] es un ser en sí y tiene, al mismo tiempo, por tanto [...] la significación de un *ser natural: la naturaleza*, y no lo contingente de las circunstancias o de la opción, *asigna a un sexo a una de las leyes y al otro a la otra* [...]».¹⁵ El sexo que encarna la forma de eticidad más inmediata y elemental, apenas despegada de la naturaleza —sólo lo necesario y suficiente para poder mediar en la relación con ella— «no supera la distribución natural de las dos leyes entre los dos sexos, sino que, más bien, como orientación no desdoblada hacia la ley, permanece dentro de la inmediatez natural y como obrar, convierte en culpa esta unilateralidad de captar solamente uno de los lados de la esencia, comportándose negativamente ante el otro, es decir, infringiéndolo».¹⁶ Para la otra determinación de la eticidad, que se autodefine como la universalidad de la autoconciencia (eticidad para sí, y no solamente en sí), la determinación que corresponde al principio femenino no sólo es limitación —toda determinación es negación, decía Spinoza— sino ofensa, delito que ha de ser castigado. Y

14. HEGEL, *op. cit.*, p. 279.

15. *Ibid.* (Subrayado mío.)

16. *Ibid.*

este principio femenino reprimido, «la eterna ironía de la comunidad altera el fin universal del gobierno en un fin privado [...]» de tal manera que «la comunidad sólo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad y siendo este espíritu un momento esencial, la comunidad lo engendra también, y lo engendra precisamente mediante su actitud represiva frente a él como un principio hostil».¹⁷ El interés y la fuerza de Hegel —al lado de otras formas blandas e hipócritas de la ideología patriarcal, que presentan las relaciones entre los sexos como basadas en la complementariedad y en una especie de armonía preestablecida— es su propia crudeza y su cínica lucidez a la hora de exponer el conflicto y la necesidad de que este conflicto tenga un desenlace trágico.

En el sistema de encabalgamientos entre dicotomías categoriales, el par hombre-mujer resulta ser un esquema «bueno para pensar» como dice Lévi-Strauss que lo son las especies naturales,¹⁸ tan adecuadas para ordenar y clasificar en las sociedades totémicas las propias divisiones intrasociales e intraculturales —así como para ser pensado—, ya que reinciden sobre él todas las determinaciones contrapuestas que se han proyectado en otros planos en la medida en que han sido ya, también, inyectadas en él para constituirlo como contraposición ideológica clave. Por su parte, la distinción género-individuo cumple aquí un papel fundamental por su articulación orgánica con la oposición entre naturaleza y cultura. Siendo naturaleza en última instancia, la mujer no accede al estatuto cultural por excelencia: la individualidad. Pues ésta requiere un determinado desarrollo de la autoconciencia y un despegarse de la inmediatez —el camino del espíritu es el de la mediación y el rodeo, dirá Hegel— que no puede lograr la esencia de lo femenino, compacta en un bloque de características genéricas en que cada uno de sus ejemplares

17. *Ibid.*, p. 283.

18. Cfr. LÉVI-STRAUSS, *El totemismo en la actualidad*, México, FCE, 1965.

individuales es irrelevante en tanto que tal y carece de entidad en la medida en que no es representación del Género. A su vez, en cuanto género, no puede orientarse hacia el otro como individualidad, carece de toda capacidad de objetivación discriminadora del otro en cuanto individuo. Así, para la mujer, dirá Hegel, «en la morada de la eticidad no se trata de este marido o de este hijo, sino de un marido o de los hijos en general, y estas relaciones de la mujer no se basan en la sensación, sino en lo universal. La diferencia entre su eticidad y la del hombre consiste precisamente en que la mujer, en su determinación para la singularidad y en su placer permanece de un modo inmediato como universal y ajena a la singularidad de la apetencia; por el contrario, en el hombre estos dos lados se bifurcan y, al poseer como ciudadano la fuerza autoconsciente de la universalidad, adquiere con ello el derecho a la apetencia y conserva, al mismo tiempo, la libertad con respecto a ella».¹⁹ Aquí se encontraría, para Hegel, la justificación del doble código de moralidad según se aplique al hombre o a la mujer, el fundamento metafísico de la permisividad de la «cana al aire» del hombre, como dice Amelia Valcárcel, y de su intolerabilidad en el caso de la mujer. Pues para ella, en su orientación hacia el género y en la medida en que no es sino género, debe serle indiferente Pepe que Juan: su adulterio es de este modo un atentado contra el realismo de los universales. Mientras que para el hombre una determinada mujer puede —y, por tanto, debe— ser objeto de deseo individualizado, no precisamente por su entidad como individuo, sino por el carácter individualizado de la apetencia del hombre, posible por la distancia que la autoconciencia introduce entre el sujeto y su propia apetencia. De este modo «en tanto que en este comportamiento de la mujer se mezcla la singularidad su eticidad no es pura; en la medida en que lo es, la singularidad es indiferente y la mujer carece del momento de reconocerse en un otro como *este sí mismo*».²⁰ *No comment...*

19. HEGEL, *op. cit.*

20. *Ibtd.*, p. 269.

LA IDEOLOGÍA DEL AMOR Y EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES*

Sospechemos de Hegel. Los misterios de «la morada de la eticidad»

No propongo, como Carla Lonzi, que escupamos sobre Hegel.¹ Soy bastante menos iconoclasta. Pero sí que sospechemos de él: la sospecha como método. Pues si una actitud feminista en filosofía no puede ser sino crítica de la razón patriarcal, el feminismo habrá de constituirse en una nueva forma de filosofía de la sospecha, de hermenéutica que busca dónde está el truco de un discurso, que trata de localizar sus trampas, de identificar sus lapsus. Lo que hacen, cada cual a su modo, el psicoanálisis y la crítica marxista de las ideologías, la crítica nietzscheana de la modernidad, la de-construcción de Derrida —lectura entre líneas de lo no-dicho en lo dicho—, la «lectura sintomática», famosa en su día, de Althusser, etc... En este caso se trata del discurso patriarcal, lo que equivale, simplemente, a tratar de descubrir las distorsiones específicas

* Ponencia presentada en el curso «Crisis familiar, nuevas conductas amorosas», Universidad Menéndez Pelayo, Santander, julio 1983.

1. C. LONZI, *Escupamos sobre Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1975.

que el sistema de dominación masculina introduce en la configuración de tal discurso haciendo de él, precisamente, un discurso patriarcal.

Como punto de arranque para unas notas críticas a la ideología patriarcal del amor —que, si no es la única ideología sobre el tema, sí es seguro al menos que, hasta hoy, ha sido la dominante— he elegido un texto hegeliano de la *Fenomenología del Espíritu* que siempre me ha llamado la atención y sobre el que pasé con cierta rapidez, dejando muchos cabos sueltos, en un trabajo a propósito de la interpretación hegeliana de la *Antígona* de Sófocles.² Se trata de un texto que podríamos incluir en un género analítico cuyo título sería «deseología comparada del hombre y de la mujer», a cuyo cultivo *amateur* —pues no soy psicoanalista ni socióloga— me apunto yo también en este capítulo, ya que contamos en nuestro gremio de filósofos con tan ilustres precedentes. Hegel, en el contexto de su exposición teórica acerca de «los principios masculino y femenino como las distintas determinaciones que la sustancia ética se da», se expresa en estos términos con respecto a la apetencia de la mujer: «en la morada de la eticidad [para la mujer] no se trata de *este* marido o de *este* hijo, sino de un marido o de los hijos en general, y estas relaciones de la mujer no se basan en la sensación, sino en lo universal. La diferencia entre su eticidad y la del hombre consiste precisamente en que la mujer, en su determinación para la singularidad y en su placer permanece de un modo inmediato como universal y ajena a la singularidad de la apetencia; por el contrario, en el hombre estos dos lados se bifurcan y, al poseer como ciudadano la fuerza autoconsciente de la universalidad, adquiere con ello el derecho a la apetencia y conserva, al mismo tiempo, la libertad respecto a ella».³ Dicho de otro modo, la mujer no es individuo sino esencia genérica, y «la feminidad»

2. Cfr. «Naturaleza, cultura, mujer y mediación: variaciones levi-straussianas sobre un tema de Hegel» (pp. 159-177).

3. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 169.

denota en ella un bloque de características compacto en relación al cual su individualidad no es sino una ejemplificación irrelevante. Pues la individualidad viene dada por la fuerza de la autoconciencia, y la mujer para Hegel se queda fijada en un estadio poco evolucionado, muy cercano a la inmediatez, en el proceso por el cual el espíritu accede a la plena conciencia de sí, que coincide con su verdadera realización como espíritu. En la medida en que «lo femenino» es así concebido como una esencia universal, y la esencia universal es aquí lo dotado de la verdadera realidad, del verdadero peso ontológico —es esta concepción la que, desde las polémicas medievales, se llama «realismo de los universales», o «realismo de las esencias»—, la individualidad femenina se reduce a mera accidentalidad portadora de la esencia. Si se aplica, *mutatis mutandis*, a esta concepción el viejo lema escolástico *operari sequitur esse*, resulta de la sustitución algo así como *specificitas desiderium sequitur esse*, y aparece como evidente que la (una) mujer no puede desear como individuo, como lo que no es, sino como lo que es, como género, como feminidad en cuanto universal, como esencia genérica real. Y la esencia genérica como tal no tiene capacidad para percibir el objeto de su deseo como individualidad —aunque el objeto en sí, siendo en este caso el hombre, sea individuo en virtud de la fuerza que en él adquiere la autoconciencia—, sino que lo apetece formalmente en tanto que género, en tanto que masculinidad en general *sub speciem* de marido que va en un solo lote ontológico con los hijos en «la morada de la eticidad» —«morada» a la que, en su versión contemporánea, se añadirían al lote esencialísticamente concebido los electrodomésticos y quizás algunos otros enseres—. La mujer, por tanto, es y debe ser indiferente a los rasgos individuales e individualizadores que distinguen entre sí a los individuos masculinos dando tonalidades diferenciales, a veces incluso agradablemente personales, a los destellos de sus respectivas autoconciencias. «¿Qué tendrá el otro que no tenga yo?» es algo que ni

quiera puede plantearse en esa noche en que todos los gatos son pardos —en este caso, por una vez, serían los hombres la «gatidad»—, que viene a ser el correlato natural del deseo femenino. La mujer se lleva mal con el principio de individuación. Con ella no hay problema en cuanto a la identidad o no identidad de los indiscernibles. Apurando un poco las cosas, podría ocurrirle —con perdón— lo que al famoso asno de Buridano —filósofo nominalista del siglo XIV— que se murió de hambre por imposibilidad de determinar su elección ante dos montones de paja que eran absolutamente idénticos, y quedarse paralizada en un *impasse* de frigidez... Posibilidad que a Hegel no parece inquietarle porque, en realidad, a diferencia del asno de Buridano, la mujer no ha de llevar la iniciativa ni siquiera en la apreciación del género. Lo malo de la pregunta: ¿qué tendrá el otro que no tenga yo? —pregunta que solamente hace quien cree o finge creer en el realismo de los universales, o bien finge que es el otro el creyente en las esencias—, es que es perfectamente reversible: ¿por qué no preguntarse nunca qué tendré yo que no tenga el otro, si somos esencialmente idénticos para un deseo indiferenciado e incapacitado para la discriminación? Cuando existe esta indeterminación en el nivel de la categoría de la sustancia, la determinación, como todo el mundo sabe, la pone la categoría del *ubi*, o la categoría del tiempo: yo era el que estaba ahí, o yo ya estaba antes..., o la de la relación... institucionalizada: «yo soy el marido»... Categorías del accidente pero decisivas en este caso para los fervorosos creyentes en las esencias.

Tengo la sospecha de que había leído la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel la mujer de la que Susan Brogger, la pagana autora de *...Y líbranos del amor*,⁴ cuenta la siguiente anécdota periodística, fechada en enero de 1973. En el norte de Zelandia, una mujer de cuarenta y seis años descubrió ayer por la mañana con profundo asombro que el hombre con quien acababa de estar en la cama no era

4. S. BROGGER, *...Y líbranos del amor*, Barcelona, Caralt, 1978.

su marido. Se apercibió del error al ver a su verdadero marido durmiendo en la cama de matrimonio, mientras el falso se disponía a escapar. La policía busca al «falso marido». Penetró en la casa por la ventana de la despensa. Antes de entrar en la habitación del matrimonio, recorrió toda la casa. Dos de los tres hijos mayores de la familia lograron verle, pero supusieron que era un pariente. La mujer creyó que era su marido cuando, aún medio dormida, sintió que la abrazaban. El único en concebir sospechas fue el perro de la familia (cuyo olfato, sin duda, tenía una orientación más nominalista, más individualizadora que la apetencia de la señora de la casa), que ladró para llamar la atención sobre el intruso, pero nadie le hizo caso. El error no fue descubierto hasta que el desconocido hubo completado el acto sexual. ¡Hay que ver qué cosas le pasan a la mujer «en la morada de la eticidad»! Real como la vida misma... por culpa del «realismo de los universales». Si Hegel levantara la cabeza vería confirmada en esta anécdota «la justeza de sus posiciones».

La teoría de Hegel no es una reliquia arqueológica decimonónica. Todavía mis compañeros de carrera —en medios «progres»— se preguntaban a propósito de «las tías», si eran o no «de las que follaban»; o, más significativo todavía, «de follar» o de «no follar». Y no hace tanto que la violación se excusaba —aún hay quien la sigue excusando— en base a la nueva libertad sexual de la mujer: si «folla», ¿por qué he de ser yo la excepción?, se preguntaría, según algunos, el violador (que no ha leído a Hegel pero conoce bien sin duda sus posiciones realistas en el tema de los universales a propósito del deseo de la mujer, como aquel que hablaba en prosa sin saberlo). Es ideología masculina generalizada, sólo que recibe en Hegel una versión más elaborada en una jerga más sofisticada. Ideología que en parte quizás responda a una formación reactiva de los varones frente al miedo que les produce su propia competitividad en materia sexual, tanto real como fantasmática: atribuyendo a la mujer una indiferencia-

ción en el deseo, a la vez que constituyéndose cada uno de ellos como destinatario de la apetencia genérica femenina, neutralizan la competencia en cierta medida o la conjuran, prefiriendo asegurarse las ventajas mínimas de la pertenencia al conjunto de los que ejercen la dominación a correr el riesgo de no ser de los elegidos del dominado. La gratificación de ser objeto de selección se vería disminuida por el hecho de que se ha sido elegido, en definitiva, por el dominado: el narcisismo genérico —el de ser hombre—, así sea vicario, suele primar sobre el narcisismo individual —el de ser «su Pepe»— cuando hay un sistema de dominación por medio.

Hablamos, pues, de ideología masculina o, mejor, de ideología patriarcal. Ideología que, tomando como pivote el realismo de los universales, explica tanto la castidad de la casta esposa monógama —para quien su marido es nada menos que el universal *ante rem*— como «la putez» de la prostituta. Pues si aquélla concentraba todo su deseo genérico en su marido como en la única esencia en fórmula concentrada y quintaesenciada, ésta lo desparrama y lo distribuye, generosamente y sin excepción —por eso el chulo la administra, si no ¡qué sería de ella!— en todos los ejemplares que la realizan, es decir, en todos y en cualquiera de los individuos varones sin excepción. Podríamos decir así en términos técnicos que, mientras la fiel monógama es una realista exagerada (pues, así como la esencia es en las Ideas platónicas una única sustancia separada, del mismo modo, el marido es para ella toda «la masculinidad»), la prostituta es una «realista moderada»: las esencias existen en la realidad, pero no como una entidad separada, sino como esquema configurador de las realidades concretas que las ejemplifican: el colectivo de los hombres en este caso. Pero, como dirían los estructuralistas, las dos variantes de esta ideología, que darían cuenta de los comportamientos respectivos hacia el varón de ambas clases paradigmáticas de mujeres, se inscriben en el juego posible de las transformaciones de un esquema in-

variante, que es, en este caso, la representación de la apatencia femenina como no selectiva e indiferenciada. (Representación que, por otra parte, puede combinarse y complementarse con el mito de la insaciabilidad femenina: un deseo así de genérico es insaciable y recorrería potencialmente toda la serie de los ejemplares del género en cuanto tales: luego más vale —y, en definitiva, da lo mismo— que se limite a uno.)

Sospechemos de los fabricantes de esencias

Con respecto a una ideología tan elaborada y que combina de forma tan paradójica como eficaz la contradicción con la coherencia, no podemos dejar de sospechar si no habrá aquí un efecto de «cámara oscura». Nos referimos al efecto de inversión de la representación por proyección distorsionada de la situación real al que Marx se refirió en *La ideología alemana*, que está en función de la organización misma de la realidad social; dicho de otro modo, hay situaciones en que las relaciones sociales no pueden ser percibidas sino en forma distorsionada, y el hecho de que se nos aparezcan invertidas en la representación forma parte del modo como están estructuradas en la realidad. En el caso que nos ocupa, la existencia de un sistema de dominación masculina —algunas prefieren denominarlo sistema género-sexo mejor que patriarcado: dejemos ahora al margen esa discusión— no podría dejar de condicionar y configurar la percepción que los miembros del grupo dominante —los que dan nombres a las cosas e imponen la ideología dominante— tienen del grupo dominado. En primer lugar, la percepción de los dominados por parte de quienes detentan el poder ostenta siempre algunas dosis de paranoia —la paranoia, como es sabido, tiene un fuerte poder de proyección—, y estas dosis son quizás tanto mayores cuantos más centros hemorrágicos, elementos de precariedad y sensaciones de amenaza y vul-

nerabilidad tiene el grupo dominador. Pues bien: no hay fábrica de esencias, de realismos de los universales, más fecunda y potente que la paranoia. Donde no hay sino grupúsculos más o menos dispersos, prácticas precariamente conjugadas, la paranoia del poder proyectará una capacidad delirante de síntesis perceptiva y lo convertirá todo en macroorganismos conspiratorios: ya sea la masonería, el imperialismo yanqui, o el comunismo internacional... la paranoia puebla el universo social de entidades abstractas dotándolas de pleno dinamismo ontológico. La paranoia es enemiga de los paisajes desérticos, como diría Quine, tan caros a los nominalistas, para los que hay (en el sentido fuerte del haber: otra cosa es decidir cuál sea el estatuto de existencia que les corresponde) más entidades que las individuales y las relaciones que entre ellas se establecen. El paranoico siente como *horror vacui* la distancia que pueda haber entre individuo e individuo y, para su seguridad, lo rellena todo con esencias. Los mecanismos paranoides del poder —y no seamos, a su vez, paranoides al hablar del «poder» como si el poder fuera una esencia autosubsistente por encima y fuera de un conjunto de prácticas de los individuos que lo ejercen— inventan y configuran las esencias en el movimiento mismo por el que ejercen sus prácticas de control y de opresión.

Sartre lo ha analizado muy bien en relación con el fenómeno de la colonización: son las prácticas —estructuradas o serializadas— por las que los colonos «colonizan» las que construyen en su estereotipia al colonizado hasta lograr el troquelado completo de la esencia. «¿Cómo puede fundar sus privilegios —se pregunta Sartre en relación con los colonos argelinos— esta minoría selecta de usurpadores conscientes de su mediocridad? Un solo medio: rebajar al colonizado para engrandecerse, negar la cualidad de hombre a los indígenas, definirles como simples *privaciones*. Eso no será difícil ya que, en efecto, el sistema les priva de todo; la práctica colonialista ha grabado la idea colonial en las mismas cosas; el movimiento

de las cosas es el que designa a la vez al colono y al colonizado. Así la opresión se justifica por sí sola; los opresores producen y mantienen por la fuerza los males que hacen, a sus ojos, al oprimido, *cada vez más parecido a lo que debería ser para merecer su suerte*. El colono no se puede absolver más que prosiguiendo sistemáticamente la “deshumanización” del colonizado [...]. La máquina gira sobre sí misma; es imposible distinguir la idea de la *praxis* y ésta de la necesidad objetiva. Esos momentos del colonialismo tan pronto se condicionan recíprocamente y tan pronto se confunden. La opresión es, en primer lugar, el odio del opresor contra el oprimido.»⁵ *Mutatis mutandis*, podría decirse que la opresión de la mujer es la misoginia y el propio temor masculino. No creo que haya razón metafísica alguna para que el hombre tema a la mujer: la teme porque la oprime, y sobre todo la ha oprimido duramente, y en la medida en que pretende —sutilmente— seguir oprimiéndola para mantener una identidad —la identidad masculina— construida sobre la base de esta opresión. No la oprime porque la teme, sino al revés.

(Parece haber mujeres, e incluso algunos sectores dentro del propio movimiento feminista, que se sienten halagadas con ese temor reverencial —puro reverso en la mayoría de los casos de un sentimiento de culpabilidad neuróticamente desplazado—, como si fuera el síntoma del reconocimiento implícito de una superioridad real o potencial. Y este supuesto reconocimiento las consuela ilusoriamente por no ser tratadas en otros dominios como iguales. Por mi parte, creo que el mito de la insaciabilidad y la capacidad sexual infinita de la mujer no es sino el reverso —en su proyección megalómana— de las prácticas sistemáticas de control masculino de la sexualidad de la mujer. Una cosa es que la mujer recupere su propia capacidad sexual y se identifique con ella, y otra que interiorice

5. J.P. SARTRE, «Retrato del colonizado», en *Situations V*; traducción castellana con el título *Colonialismo y neocolonialismo*, Buenos Aires, Losada, 1975, pp. 40-41.

la propia mitología masculina sobre ella. No es cuestión de pugilatos de capacidad orgásmica: las drogas y las anfetaminas han hecho posible una prostitución masculina muy competente. No se trata de que el hombre piense que ha de controlar la sexualidad de la mujer porque ésta es poco menos que infinita e insaciable: más bien se la representa como tal porque quiere controlarla. No vayamos a caer también nosotras en la trampa ideológica de la cámara oscura. Y respecto de la reproducción —el tema nos llevaría sin embargo demasiado lejos— seguramente podría decirse otro tanto.)

No parece que exageren las feministas en relación con el temor del hombre hacia la mujer. Antropólogos como Lévi-Strauss y Serge Moscovici, historiadores de la antigua Grecia como Vidal-Naquet, atestiguan ampliamente sobre el miedo masculino a una ginocracia paranoicamente proyectada en el origen y adecuadamente conjurada, como corresponde, en los relatos míticos: desde los mitos de los Baruya de Nueva Guinea narrados por Godelier al mito griego de Edipo. El oprimido, por disperso, atomizado y reducido a la impotencia que esté, es objeto de una percepción totalizadora por parte del opresor que le ha impuesto su troquelado esencializador, podríamos decir, en serie; y ese mismo troquelado se desprende en la representación paranoide de los individuos dispersos en los que se imprime, apareciendo como una unidad que no puede ser —tanto en la representación como en la realidad, aunque de forma mucho más problemática en esta última— sino unidad *contra* el dominador. George Duby, en su libro recientemente traducido al castellano con el título de *El caballero, la mujer y el cura*,⁶ señala cómo uno de los efectos de la política matrimonial restrictiva practicada por los linajes aristocráticos para controlar la proliferación de las casas nobles —volveremos sobre ello— «fue someter más estrechamente la condición femenina a la masculina, y, a la vez, avivar el terror secreto que las

6. G. DUBY, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1983.

esposas inspiraban a su marido. Temor a una revancha taimada, mediante el adulterio y el asesinato. Cuántos príncipes hay de quienes los cronistas de esta época refieren que su mujer les envenenó. Cuántas alusiones a las “intrigas femeninas”, a los “artificios nefastos”, a los maledicios de toda clase que fermentaban en el gineceo. Imaginemos al caballero del siglo XI temblando, lleno de sospechas, junto a esa Eva que cada noche se reúne con él en el lecho, de la que no está seguro de complacer la insaciable codicia, que le engaña seguramente y que quizás esa misma noche le ahogará bajo la almohada durante el sueño».

* * *

Todo sistema de dominación es un eficaz fabricante de esencias. Platón recurrió significativamente a ese expediente —entre otras razones muy serias, no digo que no— como una forma de neutralización, como Vegetti lo ha señalado,⁷ de dotación de un estatuto impersonalizado y revestido así de una nueva legitimación epistemológica y ontológica para los viejos valores de la aristocracia —impotentes para imponerse como antaño frente al nuevo orden de cosas— reacuñándolos en clave esencialista. Parece como si de este modo se unieran el temor al oprimido, el temor al caos y el troquelado de esencias como formación reactiva —en este caso para imponerse a través de ellas—: concretamente en la figura del filósofo que, al tenerlas más cerca (metonímicamente), las representa (metafóricamente). Se trata de construir esencias bien por arriba, bien por abajo, o ambas cosas a la vez. Esencias para oprimir o esencias sobre las que oprimir. A la individualidad como tal no se la puede oprimir sino en la medida en que previamente se la ha transmutado en esencia: en encarnación de la herejía, de la traición objetiva —sea cual

7. Cfr. M. VEGETTI, *Los orígenes de la racionalidad científica*, Barcelona, Península, 1981.

fuere la intención subjetiva— de los intereses de la clase obrera... Quizás es en rigor a lo que más se teme —o, a lo mejor, lo único que en realidad se teme—, pero para reprimirla, precisamente por ser lo irreductible, hay que convertirla siempre primero en la encarnación de una esencia. Parece como si fuera bastante más difícil camuflar la represión en el paisaje desértico del nominalismo...

Con ello no quiero decir en modo alguno que no haya que conceptualizar para ordenar el mundo en que vivimos y habérmolas con él: no sé de qué otro modo podría la especie humana relacionarse cognoscitivamente con el mundo. Decir que toda conceptualización es represiva me parece una tautología (pues si para conceptualizar hay que abstraer, por definición hay que dejar algo fuera que, en este sentido, naturalmente, se reprime), o una estupidez. Pero creo que hay *una forma característica de conceptualizar para oprimir* que se produce, en el sentido del análisis sartriano, como efecto de la propia práctica de la opresión —la *praxis* se da sus propias luces—, a la vez que regula su movimiento mismo. Quizás no es fácil establecer con nitidez los criterios para distinguir formas asépticas o inofensivas de conceptualización —en el límite— de formas opresoras, pero sabemos algo al menos de la especificidad de los mecanismos de estas últimas. Que exista, pues, todavía el «eterno femenino» —y no el «eterno esclavo», el «eterno siervo» o «el eterno proletario»— prueba, simplemente, que el sistema de dominación masculina dura más. (Sabemos también, y quizás sea significativo, que los nominalistas y los conceptualistas en la historia de la filosofía —como Pedro Abelardo en el XII, Guillermo de Ockham en el XIV— han representado un pensamiento ético y político —aun con sus limitaciones y ambigüedades, sin duda— progresivo y liberador. En cambio, los realistas de los universales —los que sustantivizan e hipostasian los expedientes conceptuales y los convierten en esencias— tenían como su preocupación básica fundamentar teóricamente la asunción de la carga del

pecado original de Adán por toda la especie humana: en efecto, si la «humanidad» es algo más real que los individuos, es lógico que sea así.)

El «efecto Drácula» o el amor como mito fundacional del matrimonio

Pero no todo ha sido temor en las relaciones hombre-mujer. ¿Qué pasa con el *amor cortés*, con ese amor que, según el clásico y conocido libro de Denis de Rougemont,⁸ se encuentra en el origen de la concepción occidental del amor, al que proporcionó su código retórico y ciertos esquemas vivenciales? Para Rougemont, como es sabido, el amor cortés surgió en Provenza, a principios del XII, en el proceso de la lucha herética y política del «movimiento de guerrillas» de los cátaros contra la Iglesia católica romana, que estaba logrando imponer en la sociedad su doctrina sobre el matrimonio. La creencia de los cátaros, los puros, en la Iglesia del Amor —contrapunto de su fobia a la Iglesia institucionalizada y al poder de los sacerdotes— se concretaba en el amor por una noble Dama inaccesible que cumplía una función eufemística. En la actualidad el tema es retomado por los historiadores como Duby y por estudiosos de la literatura medieval (como Jean-Charles Huchet, Charles Méla y otros), y la cuestión del amor cortés se ha vuelto bastante más problemática.

En la medida en que la investigación histórica viene motivada por los problemas actuales —y, por tanto, es investigación retrospectiva de nuestra propia problemática—, esta nueva conciencia de la complejidad y la ambigüedad de lo que, cuando funcionaba casi como mito fundacional o mito de los orígenes de nuestra ideología occidental del amor pasión, era percibido como más sim-

8. D. de ROUGEMONT, *El amor y el Occidente*, Barcelona, Kairós, 1978, 2.^a ed.

ple, no deja de ser sintomático de la forma en que se nos ha vuelto problemático el amor y la relación entre los sexos. Para Duby, el fenómeno del amor cortés tiene una relación profunda con la distinción entre los órdenes de los jóvenes y de los adultos asentados, de los *jóvenes* y de los *seniores*. Estos dos órdenes tienen cada cual su moral particular en el sistema de valores. Y se expresan en diferentes tipos de literatura. En el caso de los *jóvenes* se «viene a exaltar lo que la moral de los jefes de casa consideraban como un delito, [aquello] que la moral de los “bachilleres” situaba el primero entre los actos valerosos: el rapto. No obstante, en una sociedad que día a día se hacía menos brutal, las conveniencias obligaban a la sublimación de esta hazaña. El joven caballero no se apoderaba ya de una mujer por la fuerza: ganaba sus favores por su valor, por la aureola de gloria que había conseguido durante los torneos o en otras competiciones: las del amor». La conquista-botín pasaba así, podríamos decir, del registro literal al metafórico. «El torneo —que estaba en gran boga en ese momento— no sólo servía para el entrenamiento militar ni de derivativo para la fogosidad de los jóvenes. Era una especie de feria itinerante, de exhibición de posibles maridos, galleando ante los ojos de las damas y sobre todo ante los de los casamenteros [...]. La ideología de la juventud se despliega más, sin embargo, en la descripción de las mímicas del amor cortés.»

Ahora bien, ¿hasta qué punto fue el amor cortés un elemento contestatario o provocador de desorden «amoroso» en las ordenaciones simbólicas de la sociedad medieval? Si hemos de creer a Duby, hay un género literario que viene a ser contrapunto de las novelas cortesanas y del que son autores cronistas de genealogías principescas y que resulta desmitificador del «amor de caballero». «Lo muestra tal cual es: esencialmente misógino. La mujer es un objeto despreciable: las palabras que califican el comportamiento de la dama elegida, en verdad “ligera” y “pérfida” son explícitas. Exaltando la alegría y el placer,

pidiendo transgredir la triple prohibición del rapto, del adulterio y de la fornicación, el amor cortés parece desafiar a la vez el poder de los casamenteros, las exhortaciones de los sacerdotes y la moral conyugal. Esta contestación es en realidad aparente. En realidad, los jefes de casa... dirigían toda la trama. En realidad, las gentes de Iglesia era poco exigentes en materia sexual cuando no estaba por medio el matrimonio. En realidad, las paradas amorosas preludiaban las ceremonias nupciales.» Así pues, «a finales del siglo XII, cuando la Iglesia moderaba el rigor de sus decretos, cuando todos los jóvenes, en la nueva flexibilidad de las relaciones sociales, tenían esperanza de casarse, el acuerdo se establecía entre dos modelos de comportamiento, el de los célibes y el de los hombres casados. Se hacían complementarios. Los jóvenes estaban invitados a dar pruebas de su “virtud” fuera de la casa a fin de que los que entregaban a las mujeres fingieran dejarles a ellos mismos capturar a su esposa». Al reemplazar a su padre en el mando del señorío, habían de «sentar cabeza», convertirse en «hombre nuevo» y vivir al lado de su dama, como quería Hugo de San Víctor, de «forma única y singular en el amor compartido».

De todo ello se seguirían, en nuestra opinión, dos consecuencias importantes. En primer lugar, que la idea, que tenemos por mucho más moderna, de la personalización de la aventura amorosa —vivencia por otra parte un tanto ilusoria, ya que existe toda una tramoya, si bien distinta de las estudiadas políticas de los linajes, por la que somos en gran parte teledirigidos—, en contraposición con el carácter estructural de los condicionamientos que nos la configuran, sería ya bastante antigua. La ideología del amor estaría así bajo el signo del *amor fati*, de hacernos la ilusión de querer y elegir libremente lo que, dadas las posiciones en el juego de todas las piezas, nos tocaba necesariamente en la rifa. En virtud de este conflicto-apaño entre lo personal y la constricción estructural, parece que el amor está destinado a ser revestido en último térmi-

no de ideología estoica, con todos sus elementos de ambigüedad⁹ y, por tanto, sus posibilidades de inversión: no se sabe hasta qué punto se dice «me toca cargar para siempre con ello porque en un momento dado lo elegí» o «me veo obligado a elegirlo para siempre porque me lo adjudicaron, los parientes o las circunstancias, en un momento dado pero crucial —nunca mejor dicho— de mi vida». El amor es vivido como sino. No deja de ser curioso que esta profesión de ideología estoica con respecto al amor, conformista-resignada y doblada de escepticismo racionalizador —«cualquier otra experiencia acabaría siendo parecida», por donde aparece el resabio misógino—, sea más característica de los hombres que de las mujeres: moral propia de quien es señor (en el plano jurídico y social) y esclavo (en el plano ideológico), a la vez que se siente señor (en el plano ideológico) y esclavo (en el plano jurídico-social). Es una moral de «nobleza obliga», que remite a la pertenencia de cada varón al conjunto de los varones como grupo juramentado. Es ética de caballeros. La resignación tradicional femenina ante su destino —a diferencia de nuevas formas de resignación cuyo análisis nos llevaría aquí demasiado lejos— es mucho más elemental, menos ambigua y de talante más cristiano que estoico.

Por otra parte, en las mitologías, desde las americanas estudiadas por Lévi-Strauss sobre la guerra del mundo celeste y el mundo terrestre a causa de un rapto (conflicto cuyo resultado fue la conquista del fuego del hogar doméstico, símbolo luego del pacto entre «los dadores» y «los tomadores» de mujeres), a la romana del rapto de las Sabinas, el rapto de la mujer no es sino el correlato mítico, en el imposible mundo al revés, del pacto entre los varones

9. Sobre los elementos de ambigüedad del estoicismo como ideología y sus deslizamientos del plano de las definiciones de las situaciones jurídicas y sociales al plano ético e ideológico, véase Gonzalo PUENTE-OJEA, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, *op. cit.*

que intercambian pacíficamente las mujeres. Y en la sociedad medieval es una violación de las reglas del juego que puede ser asumida como un juego y reabsorbida por el juego cuyas reglas controlan los adultos: tras el rapto suele haber apaño posterior, negociación y final feliz. Se cumple así la función doble, que en otras condiciones podría ser contradictoria, de socializar al varón como varón tolerándole o estimulándole los elementos de autoafirmación que llevan consigo esta clase de conductas pero de tal forma que, al mismo tiempo, no «se pase» y se le vaya de las manos el control al colectivo de los varones: amenazaría su poder, como un centro hemorrágico, si se abandonaran al «rapto amoroso». (Parece ser que, al menos en lo que a la dominación masculina concierne, no es el capitalismo el único sistema que ha inventado la asimilación y la reconversión de los elementos contestatarios...)

En segundo lugar, el matrimonio parece cumplir aquí claramente el papel de la iniciación, de dar al varón su estatuto pleno de «hombre nuevo» en cuanto sucesor del padre. Volveremos sobre ello. Pero, de momento, nos interesa seguir con el tema —pues no parece simple la cuestión— de la relación entre el amor y el matrimonio. Duby insiste en la oposición entre amor y matrimonio, por una parte: «Creo —dice en una entrevista—¹⁰ que lo que se llama en latín *amor* es incompatible con el matrimonio. *Amor* es el deseo —masculino por supuesto—. El matrimonio, al aplacar ese deseo, lo mata e instituye en su lugar una relación afectiva diferente». Sin embargo, parece, por otra parte, que el amor debe encontrarse de algún modo en el mito fundacional del matrimonio, del mismo modo que los momentos de la historia en que aparece la experiencia apocalíptica que Sartre llama del «grupo en fusión» —la toma de la Bastilla es el ejemplo paradigmático— acaban funcionando como el mito legitimador del

10. G. DUBY, «Entretien sur la littérature courtoise, avec Alain Grosrichard, Jean-Charles Huchet, Régis Labourdette, Eric Laurent, Alexandre Leupin et Charles Méla», *Ornicar?*, n.º 26-27, 1983.

nuevo sistema institucional a que dieron lugar para estabilizar sus conquistas —tratando de conjurar, por ello mismo, la aparición de otros momentos prometeico-libertarios de «grupo en fusión»—. Huchet afirma que en Crístian de Troya hay una tentativa de superación de la oposición entre *amor* y el matrimonio: «En realidad, la búsqueda del héroe parece calcada sobre la búsqueda de una esposa por parte de *juvenis*, pero solamente se lleva a cabo cuando el héroe está ya casado. Se trata de una reconquista de la esposa lograda por vez primera en el resultado de una prueba de calificación». Huchet encuentra en ello una confirmación de la tesis freudiana acerca de la naturaleza del deseo, que nunca es, siquiera en la ilusión de la primera vez, sino el de un objeto reencontrado. Por nuestra parte, vemos la cuestión desde otro punto de vista: podría tratarse de reavivar la eficacia del mito fundacional mediante su dramatización ritual. Si, por hipótesis, el amor es el mito del matrimonio, debería tener, como todo mito, una función sincrónica a la vez que diacrónica: remitir a lo que en el origen ha sido vivido como lo que dio su sentido a la entrada en la institución. Pero esta remisión al pasado no sería míticamente eficaz si no reafirmara y remodelara de nuevo la situación constituida por y en el origen. Contradictoriamente, en el matrimonio se ritualiza — es decir, se re-presentan, se viven ya en la institución— ciertos gestos del amor, en efemérides o segundas «lunas de miel» estratégicas que tienen por objeto revivir el mito fundacional (que, por definición, estaba más acá de la institución) para reafirmarse en la institución y a la institución, al mismo tiempo que para demostrarse los cónyuges a sí mismos, con la intensidad actualizante o la ilusoria plenitud de la reviviscencia de los orígenes, que la institución misma es inesencial, redundante, en cierto modo superflua y en última instancia irrelevante. Es típico de cierta mentalidad «progre» actual la pretensión de trivializar la institución «pasando» de este tipo de rituales y sustituyendo su carácter puntual de marca signi-

ficativa, discontinua, por la instalación emocional en el *amour fou* permanente o en la tensión de la creatividad permanente... Se vive así en eterno proceso constituyente, vivencia que se dobla de un querer compulsivamente amarrar y asegurar la situación como definitivamente constituida. Este tipo de relaciones suelen romperse o bien resolverse en ciertos ajustes neuróticos que exhiben una estereotipia asimismo característica. El matrimonio pues, más bien que la tumba del amor es su Drácula, su estado cataléptico: lo parasita, lo mata y lo hace revivir a la vez.

Así pues, no parece que pueda decirse tajantemente, en la situación compleja en que se gestó o se gestaron al menos algunos de los elementos significativos de lo que entendemos por amor en nuestro patrimonio cultural, que haya ni armonía preestablecida ni un conflicto frontal e insoluble entre el amor y el matrimonio. El amor parece estar relacionado con la ideología de aquellos a los que el matrimonio no se les daba sino de forma diferida y problemática, y estaban por tanto de meritorios... no tanto respecto a la dama como respecto a los que la controlaban. Con una forma, pues, en que se expresaba, por mediación de la Mujer, una tensión —con el pacto como transfondo— entre hombres. El matrimonio tiene mucho que ver de este modo con el pacto genealógico entre los hombres, por una parte —me sustituirás, me sucederás cuando te llegue el turno y tomarás mujer legítima—, y por otra, con los intercambios entre los linajes de acuerdo con estrategias estudiadas. Aquí aparece en primer plano el pacto (sobre el transfondo de la tensión, ya que muchos quedaban fuera de cada ronda de pactos y presionaban desde los bordes). El amor cortés, en estas condiciones, quizás no fuera tanto un orden simbólico subversivo cual un reino dentro de otro reino como un fenómeno que tendría su lugar ideológico en los límites simbólicos, permanentemente desplazados y movedizos, del sistema.

Pero, ¿cuál es el papel real de la Mujer en esta curiosa

danza? En la literatura cortés, la Dama toma voz, pero ¿qué significa esto? DUBY lo plantea en estos términos: «¿qué significa esta transferencia de lo masculino a lo femenino? ¿Sirve acaso para eliminar el miedo a la mujer transformando el poder criminal en el lúdico? Pero, en último término, es negarlo, anularlo, es endurecerse para vencer un temor real. Jugar con, ¿no es acaso defenderse?». (Esto, entre paréntesis, me recuerda la teoría de una monja de mi colegio según la cual acabaría la lucha de clases si los niños ricos jugaran más con los niños pobres.) ¿Sería, como lo sugiere DUBY, el amor cortés algo así como una formación reactiva frente al amor misógino? Charles MÉLA ha señalado al respecto que en el *Tratado del amor cortés* de André Le Chapelain hay una contradicción aparente entre las dos partes del tratado: la una enteramente consagrada al amor cortés, mientras la otra parece retomar la tradición de la misoginia medieval. Para DUBY, se trataría más bien de una fórmula de compromiso mediante la cual la cultura cortés se haría aceptar por la cultura eclesiástica, contraposición que correspondería a su vez a la tensión entre la periferia y el centro parisino: en André Le Chapelain se produciría de este modo «una especie de aculturación». El *Tratado del amor cortés* sería así «una obra de pedagogía dirigida a los *juvenis*; hay un recorrido a lo largo del cual al trayecto de la juventud le corresponde el juego amoroso, pero, cuando se trata ya de la *sapientia*, de la *sagesse*, en la segunda parte de la trayectoria vital del varón, hay que tomar distancias con respecto al amor». Explicación del historiador de la sociedad que no convence demasiado al historiador de la literatura, pues no hace sino proyectar en la diacronía, en la sucesión de las dos edades de la vida, la contradicción de los textos. Pero «lo que encuentra el literato es una contradicción en la simultaneidad, puesto que se podría constatar que el propio Guillermo IX consagra la mitad de sus poemas a presentar una posesión brutal antes de que, en la otra mitad, idealice el amor; y, en el *Roman de la Rose*, la parte

idealizada de Guillaume de Louis cede ante la parte naturalizada de Jean de Meung. A lo largo de la Edad Media, siempre que se aborda la cuestión de la mujer, se tiene simultáneamente la doble perspectiva de una mujer que se sitúa en la prohibición y de otra que pone de manifiesto la torpe astucia de Eva, la mujer serpiente. Podría haber, pues, en el caso de André Le Chapelain una manera de presentar las dos caras de la misma cuestión, que no se plantearía pues en términos de alternancia entre *juvenis* y *seniores*. Son dos visiones de la mujer presentadas de una manera aparentemente contradictoria para nosotros pero que pone de manifiesto el mismo trauma: qué es lo que hay en la relación con una mujer que prohíbe absolutamente una actitud tranquila con respecto a esta mujer —turbación que remitiría a algo diferente, a otra cosa—. Quizás se podría contestar sencillamente: un sistema de dominación, que expulsa a la mujer de las definiciones de la cultura como orden simbólico y hace que irrumpa en los límites, por arriba y por abajo, como lo mera y peyorativamente natural y como lo sobrenatural. Se bifurca y se escinde como efecto ideológico de esa misma expulsión: se le niega la humanidad, luego es suprahumana e infrahumana a la vez. No es este un análisis muy novedoso. Simone de Beauvoir ya lo formuló agudamente en *El segundo sexo*, y, por lo demás, la puta y la madre han formado siempre pareja en las estructuraciones simbólicas del universo masculino, como Daoíz y Velarde. El énfasis del crítico literario no invalida, pues, la explicación del historiador: es lógico que una contradicción-coherencia semejante trate de resolverse mediante la proyección en dos etapas diferentes del tiempo vital de las dos caras del fantasma. Así solemos resolver muchas contradicciones, pues la coexistencia dolorosa, la ambigüedad, resulta menos desgarradora y más llevadera si dividimos en el tiempo y/o en el espacio las dos proyecciones del mismo núcleo conflictivo. Claro que tampoco así se resuelve el problema; se replanteará, pero en forma atenuada y más

domable. Duby cree, en este sentido, que los hombres casados tienen nostalgia de su juventud; frente a la mujer, tienen una actitud compleja, tan compleja como la de los jóvenes. Los jóvenes sueñan con tener una esposa y no la tienen; los que tienen una sueñan con tener otra cosa.

Pero el significante mujer, en el horizonte del pensamiento medieval, plantea todavía más problemas. Duby señala también que entre el amante y la Dama, la Dama cumple una función paternal. O mejor, precisa Méla, «la Dama se convierte en el lugar en que el amante interroga a otra figura que está siempre detrás. Por ejemplo, *Tristán e Iseo* supone fundamentalmente la persona del rey Marco que aparece como totalmente incomprendida». (Puestos a exagerar un poco las cosas, parecería como si de la relación entre el hombre y la mujer pudiera decirse aquello que se afirmó una vez de la Divinidad: «su única disculpa es que no existe». Quizás la explicación de que las relaciones entre hombre y mujer funcionan tan mal sea la de que apenas existen: son relaciones entre varones por persona interpuesta. Hace poco tiempo que los hombres y las mujeres en algunos ámbitos hemos empezado a relacionarnos de forma algo más sustantiva: no hay que olvidar nunca que llevamos muy poco rodaje, ni perder la perspectiva histórica.)

Duby concede de buen grado que la dama es «un vestigio de la gloria paterna», para regocijo de los lacanianos, que se plantea a propósito de ella la cuestión del Padre (y eso que el amor cortés la hace objeto de una tímida a la par que controlada promoción). En efecto, el juego del amor cortés tenía por contexto y por escenario una casa presidida por una pareja procreadora, el padre y señor, y la dama. Pululando a su alrededor, jóvenes, muchos de los cuales son sobrinos, separados de sus madres, criados por nodrizas según la costumbre de la época. «Hay que situar el amor cortés en este marco —insiste Duby— para comprender sus reglas profundas. Se trata para ellos de brillar, de lograr ventaja sobre los competidores en el ánimo

del señor que es no sólo el amo, el juez, el que corrige, sino también el que concede todas las formas de poder que se puedan esperar, y sobre todo el que casa. Hay que conquistar su *dilectio* —amistad condescendiente—. Decir que la Dama llena la función del Padre significa que la competición se desarrolla ante sus ojos, es el objeto figurado, pero en realidad, se puede, a su través, conquistar la *dilectio* de su esposo.» Se trataría, pues, de un mecanismo simbólico de transición de la metonimia a la metáfora (la Dama está cerca del Señor, luego acaba representándolo, participando de su Nombre). El de ella, su nombre propio, no es demasiado relevante: las mujeres llegaban incluso a cambiar su nombre personal —parece que todavía no existía el de familia— al casarse: Matilde se podía convertir en Blanca.¹¹

Como contrapunto de este marco costumbrista cabe destacar —lo sugiere Méla— la fantasía literaria del hijo del rey disfrazado y camuflado de sobrino. Nos encontraríamos en ese caso con una nueva versión de la obsesión genealógica y de primogenitura —recurrente a través de las diversas formas que reviste históricamente el patriarcado— propia de una situación que parece dar mayor juego a lo simbólico, en la medida en que sus operadores selectivos son menos automáticos y dejan un cierto margen para el mérito. En el amor cortés habría, pues, a la vez un desplazamiento y un catalizador-condensador metafórico del problema genealógico, «el problema de la sucesión en el poder». La conquista simbólica de la Dama representaría la del Poder de su marido, el poder del Padre Metafórico. El amor cortés sería de este modo, en lenguaje

11. La prostituta, al decir de un cuplé moderno, se presenta a sí misma como «la que no tiene nombre, la que miente cuando besa, la perdición de los hombres. Lo mismo me llaman Carmen que Lolita que Pilar, con lo que *quíean* llamarme me tengo que conformar». Sería interesante estudiar el uso comparado de «Mujer» frente al de «Hombre» como vocativo —no como interjección— y ver el sentido de las disimetrías: Jesucristo, en las bodas de Caná, dice a María mediadora: «Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí?».

de Deleuze, una recodificación de flujos decodificados, una forma de control simbólico de elementos potenciales de desorden en situaciones de cierta anomia social y cultural. Por otra parte, hay que recordar, como oportunamente hace DUBY, la relación entre el fenómeno del amor cortés y el culto mariano a la Virgen Madre, a lo inocuo de la feminidad, a María medianera de todas las gracias. La Dama por excelencia es Notre-Dame.

Sobre el amor planea, pues, el tabú del incesto como su condición de posibilidad y, a la vez, de imposibilidad. De posibilidad, porque el troquelado arcaico de un arquetipo, que viene impuesto por la prohibición, es lo que hace posible el encuentro amoroso como reencuentro y le da por ello su carácter apasionado. Como decía Freud, «el hecho de encontrar un objeto sexual no es, a fin de cuentas, más que una manera de volver a hallarlo». Nuestro registro de objetos perdidos tiene una llave maestra que hace del amor nuestra memoria arcaica, por lo que no podemos conocer al otro sino en el re-conocimiento, en sentido platónico. De imposibilidad, pues, por esta misma razón, el Otro no se abre con nuestra llave maestra, rebelde como el caballo indómito del *Fedro* de Platón al látigo del auriga (el simpático caballo nominalista y libertario, tan denostado por los contempladores de las esencias, mientras los amantes de la libertad son fóbicos a las esencias, como el caballo salvaje que sólo galopa a sus anchas en los paisajes desérticos). Así, el Otro, impenetrable, se cierra a nuestra operación, se resiste a nuestra proyección, nos impone su individualidad irreductible, lo que vivimos a la vez como una agresión y un desconcierto. Impone su nombre propio, su propio nombre tanto a nuestra marca-escritura —que, como toda escritura, según Derrida, es un sistema clasificatorio que se constituye por la obliteración del nombre propio— como a nuestra llamada, a nuestro grito sin nombre, vocativo genérico, arquetípico y arcaico.

Parece, pues, que este fenómeno ambiguo y complejo

—como toda ideología dotada de fuerte capacidad codificadora— que fue el amor cortés, no tuvo menor eficacia en orden a la construcción paranoica de esencias que el temor misógino tradicional. Hasta qué punto las mujeres concretas implicadas en la nueva situación —que, al parecer, fueron pocas— la vivieron como menos oprimiente que la anterior, es difícil saberlo, si bien cabe suponer que así debió ser en buena medida.

Nominalismo, realismo y amor cortés

Volvamos a la sospecha de la teoría de Hegel acerca del carácter esencialista del deseo femenino, de la que hemos arrancado al comienzo. Nuestra hipótesis es que sucede justamente al revés, que hay el efecto ideológico de cámara oscura al que nos hemos referido: el deseo femenino es un deseo más individualizado que el masculino. Vamos a tratar de plausibilizarla sobre una mínima base documental perteneciente al género de la literatura cortés en la que, como se ha señalado, se expresa su conflicto con la cultura escolástica: la correspondencia entre Eloísa y Abelardo. En ella encontramos una versión dramática de lo que, si hay que creer a DUBY, solía resolverse mediante ajustes menos desgarradores en la mayoría de los casos. Parece desprenderse de esta correspondencia, como ha señalado Paul Zumthor en su prólogo a la reciente edición castellana,¹² que Eloísa es aquí la amante cortés, mientras Abelardo asume el papel de escolástico atormentado (haciéndole pagar a Eloísa, para estar así más unidos en Cristo, el Verdadero Señor, su tormento). Eloísa interioriza el discurso de penitente de Abelardo como discurso del deprimido, como discurso del Otro. Las reticencias al matrimonio, en el espíritu más pleno del amor cortés, han

12. *Cartas de Abelardo y Eloísa*, textos de Carme Rivera y Paul Zumthor, Barcelona, Libros legendarios de Oriente y Occidente, Olañeta Editor, 1982.

venido por parte de Eloísa, no de Abelardo. Pero, además, es Eloísa la verdadera nominalista frente a Abelardo, el nominalista oficial, entendiendo aquí por nominalismo la pasión ontológica por lo que está detrás de un nombre propio: el individuo en su irreductible plenitud y, como telón de fondo, un «paisaje desértico», depurado de esencias (*flatus vacis*). Eloísa escribe a Abelardo desde el convento de Paraclet en el que él le ha impuesto la reclusión, raptándola a ella, a su propia esposa, para dársela a Cristo su Señor, situándose así en la posición de su vasallo. Abelardo ha recreado dramáticamente en su esquema vivencial el código estructural cortés, vivido de esta forma en la inversión simbólica (soy yo quien doy a mi esposa al Señor «dador» de esposa, al que debería dármela) y en la paradoja por un escolástico atormentado. Por su parte, así se expresa Eloísa, la amante cortés: «No he buscado en ti más que a ti mismo. Eras tú únicamente lo que yo deseaba, no lo que te pertenecía o lo que *representabas*. No esperaba ni matrimonio ni conveniencias materiales [...]. El título de esposa parece más sagrado y más fuerte; sin embargo, el de amiga me ha resultado siempre más dulce. Habría amado, permíteme decirlo, el de concubina y de querida, por cuanto me parecía que al humillarme más aumentaba mis títulos a tu reconocimiento [es decir, me hacía acreedora a un *nombre mío*] y dañaba menos la gloria de tu genio [...]. Dios es testigo: si Augusto mismo, el dueño del mundo, se hubiera dignado solicitar mi mano y me hubiera asegurado para siempre el imperio del universo, yo habría encontrado más dulce y más noble conservar el nombre de cortesana a tu lado que escoger el de emperatriz junto a él [...]. La mujer que prefiere desposarse con un rico antes que con un pobre, se vende a él y ama en su marido más sus bienes que a él mismo. La mujer a quien tal codicia impulsa al matrimonio merece una paga, más que el amor. Ella se vincula menos, en efecto, a un ser humano que a las cosas [...]. Cuando gozamos de las delicias de un amor inquieto y (para servirme de una

palabra brutal pero expresiva) nos entregamos a la lujuria, la severidad de Dios nos perdonó. Pero, desde el día en que legitimamos esos placeres ilegítimos y la dignidad conyugal cubrió la vergüenza de nuestras fornicaciones, la cólera del Señor se abatió pesadamente sobre nosotros. Nuestro lecho mancillado no lo conmovió: se desencadenó contra nosotros cuando lo purificamos. *Tú* poseías dos talentos entre todos, capaces de seducir enseguida el corazón de una mujer: el de hacer versos y el de cantar. Sabemos perfectamente que son muy raros entre los filósofos. [Es, pues, esta peculiarísima y *singular* combinación de cualidades y habilidades —tipificada, por supuesto— lo que enamora a Eloísa y le imposibilita encontrar remedio alguno para su herida que se ajuste a la moldura, a la forma del estigma que le ha dejado «su Único».] Te permitían plantear, como jugando, ejercicios filosóficos. Componías, bajo la forma de melodías y de ritmos amorosos, canciones cuya belleza poética y musical conoció el éxito público y difundió universalmente *tu nombre*. Aun los ignorantes, incapaces de comprender el texto, los retenían, retenían *tu nombre* gracias a la dulzura de la melodía. Esta era la razón principal [Eloísa apunta aquí a un análisis psicológico y sociológico] del ardor amoroso que las mujeres experimentaban por ti. Y, como la mayoría de esas canciones celebraban nuestros amores, muy pronto *mi nombre* se expandió en muchos sitios [...].»

Frente a la pasión nominalista de Eloísa —elocuente contraejemplo del tópico hegeliano— ¿qué dice Abelardo? Por una parte, tras el primer rapto de Eloísa (que el segundo reparó mediante la operación inversa: entregársela de nuevo a su Hombre y tutor metafórico, Cristo) de la tutela de su tío, experimenta una mezcla de temor y remordimiento y va a pactar el matrimonio, contra los deseos de ella, con el hombre que debe tener su control, dándole explicaciones —lo narra él mismo en *Historia Calamitatum*— en estos términos: «Acusándome a mí mismo, como de la peor traición, del robo que le había hecho el

amor [el juego, una vez más, anda entre hombres] fui a buscarlo, le supliqué, le prometí toda clase de reparaciones que quisiera exigir. Le aseguré que mi aventura no sorprendería a ninguno de aquellos que hubieran experimentado la violencia del amor y supieran a qué abismos las mujeres, desde el origen del mundo, han precipitado siempre a los grandes hombres. Para terminar de dulcificarlo, le ofrecí una satisfacción que sobrepasaba todas sus esperanzas: me casaría con aquella a quien había seducido, con la única condición de que el matrimonio permaneciera en secreto, a fin de no arruinar mi reputación». El gran Abelardo, amante con *pathos heroico*, teórico revolucionario en los esquemas medievales al plantear la ética de la intención subjetiva frente al imperialismo de la ley, el gran dialéctico que puso en graves aprietos las posiciones del realismo de los universales mantenidas por su maestro, Guillermo de Champeaux, se nos muestra aquí como un transgresor de opereta y un nominalista de pacotilla. Es más, como un predecesor de Hegel. Hegel considera la figura de Antígona dando a su hermano Polinice sepultura, haciendo así de mediadora —la sepultura es una muerte culturalizada— entre la cultura y la naturaleza, que disolvería el sentido de la vida del muerto al absorberlo en sus entrañas, la encarnación de la feminidad. Será la feminidad en cuanto hermana —no en cuanto esposa— «presentimiento de la esencia ética» (la relación con la esposa es demasiado carnal para que pueda haber en ella eticidad). Pues bien, Abelardo hizo de Eloísa, al imponerle la condición de hermana en Cristo, el presentimiento de ese presentimiento (naturalmente, en clave religiosa y en el registro de lo sobrenatural). Le dice así a su ex amada en el siglo: «Observa el Antiguo y Nuevo Testamento: comprobarás que las más maravillosas resurrecciones han tenido por principales, si no únicos testigos, a las mujeres: han sido realizadas para ellas y a su favor. El Antiguo Testamento menciona dos muertos resucitados a pedido de una madre: por Elías y por su discípulo Eliseo.

En cuanto al Evangelio, narra tres resurrecciones, llevadas a cabo por el Señor, donde las mujeres tuvieron un papel. Confirma, de este modo, las palabras apostólicas a las cuales hice alusión: “Las mujeres obtienen la resurrección de los muertos”» (alude al caso de Lázaro, entre otros). Señala que fueron las mujeres las que cuidaron la tumba de Cristo y llevaron los aromas, aquellas a las que el ángel anunció la resurrección. Pide, pues, ser enterrado en la abadía de Paraclet, ¿dónde mejor?, rodeado de una comunidad de mujeres, sus hermanas, consagradas a Cristo. Nada en todo esto tiene que ver con ninguna característica ni don personal de Eloísa, sino con la *virtus* mediadora —así como el opio tenía «la *virtus* dormitiva»— de la feminidad, encarnada en el grupo de monjas del convento —«el rebaño que ha reunido para Cristo», dice Eloísa—, harén sublimado del Señor, entre las que Eloísa se destaca un poquito, algo promocionada, como la primera *vedette* sobre el fondo de las chicas del conjunto. (Por cierto, parece que este tipo de coreografía, tan poco nominalista, no se da apenas en los espectáculos cuyos protagonistas son hombres.) Eloísa, reabsorbida y diluida en las funciones de la esencia genérica, mediadora con sus oraciones entre los vivos y los muertos, le responde a Abelardo, en lenguaje sublimado, acordándose de sus *idem* y de su sepultura no quiere ni oír hablar. Protesta, también, porque Abelardo pone en el encabezamiento de la carta: «A la esposa de Cristo, su servidor en Cristo», su nombre delante del de Abelardo; a lo que Abelardo responde significativamente: «Sábelo tú que te has convertido en mi superiora, el día en que tomando por esposo a mi Maestro, adquiriste sobre mí el derecho de soberanía, según las palabras de San Jerónimo cuando le escribe a Eustaquia: “Yo digo: Eustaquia, mi Dama, porque debo ese nombre a la esposa de mi Señor”».

El efecto de «la cámara oscura».

Un programa nominalista

¿Podríamos encontrar alguna explicación del mayor peso específico del componente nominalista en el amor femenino? Por una parte, quizás, el psicoanálisis puede aportar algún elemento de explicación: el cambio de objeto en las identificaciones parentales le permite a la mujer un mayor juego; quizás, por otra, la mujer tolera mejor, en la medida en que no está en las posiciones de poder, lo que los autores de *El nuevo desorden amoroso*¹³ —que no parece, sin embargo, tan nuevo— llaman «la catástrofe del fantasma», el movimiento del otro —su reivindicación nominalista, podríamos decir— en relación al estereotipo-esencia-rol que nuestra proyección le adjudica. Si es cierto que «en la intriga amorosa la lucidez no es en último término más que la puesta al día de una doble debilidad, debilidad del sujeto, despojado por el código inconsciente de la responsabilidad de su elección; pero debilidad también y derrota del código, impotente para reducir al ser externo al papel que se le encarga», parece plausible que elabore mejor esta pérdida de poder aquella cuyo inconsciente mismo ha sido programado para no ejercerlo como su destinatario nato. Pero no podrían, por otra parte, dejar de ejercer aquí sus efectos específicos las disimetrías de un sistema de dominación. En efecto: para quien sufra un sistema de dominación sexista, la individualidad del dominador encarna la esencia naturalmente y sin problemas: es el más exitoso operador selectivo y catalizador de las características que definen al sexo-género dominante (él es un hombre y es extraordinario). Mientras que, para quien ejerce la dominación, por una parte, la individualidad es la excepción, lo único capaz de justificar la pasión sobre el trasfondo de la valoración mi-

13. Pascal BRUCKNER y Alain FINKIELKRANT, *El nuevo desorden amoroso*, traducción castellana de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1979.

sógina del género (ella es diferente, no es como las demás); pero, por otra, no se puede renunciar a la esencia genérica que es el constructo y el parapeto que justifica y reafirma el propio sistema de dominación: a uno le gustan las mujeres. Así, es característico en la poligamia masculina —en su recodificación moderna— la superposición y el encajamiento, sobre la vieja dicotomía medieval Eva-María, del desgarramiento en la percepción de la mujer entre la esencia y el individuo. Si la mujer —mujer, propia y esencialmente dicha— ocupa el espacio simbólico del hogar y/o de la legitimidad, es probable que una relación complementaria con la mujer-individuo se busque en el ámbito extradoméstico; si la relación más implicadora —en cuanto estabilizada en última instancia y definitiva de ciertas adhesiones profundas, que dependen de complicidades muy fundamentales en lo que llamaría Sartre proyectos existenciales— tiene un carácter fuertemente marcado por la individualidad de la mujer (lo que me gustaría llamar una pasión nominalista, como la de Sartre por Simone de Beauvoir, se me ocurre como ejemplo), el hombre no se resigna a no buscar experiencias complementarias con otros ejemplares en los que de alguna manera tome cuerpo su fantasía de la mujer esencia-genérica, necesaria para la reafirmación de su masculinidad. La famosa poligamia masculina no responde tanto a un afán de novedad y enriquecimiento en experiencias con individuos, como a la estereotipia determinada por esta esquizofrenia fundamental. Los elementos de crisis del sistema de dominación introducen complejidades y distorsiones, pero el esquema sigue siendo bastante resistente. En cuanto a las relaciones plurales femeninas, cuando no son una actitud reactiva, en la medida en que no se trata de una práctica ancestral nos es menos conocida tanto en su realidad como en sus esquemas fantasmático-reguladores básicos. Aventuraría así incluso la hipótesis de que, cuando se produce, es algo más individualizadora (no, por supuesto, por la superioridad ética de las mujeres, sino

por razones que se derivan de ciertos precipitados simbólicos de los propios sistemas de dominación).

Quizás por ello un hombre, al saberse engañado, se queda desarmado en lo que concierne a su identidad, pues le afecta en cuanto individuo y en cuanto varón genérico *a la vez*. En cambio, una mujer puede sentirse herida como mujer sin que ello le alcance en su identidad profunda como individuo —en la medida en que la tiene—; o, por el contrario, perdonar en última instancia lo que puede percibir como una traición a ella en cuanto individuo si está segura de que no se le pone en cuestión su título de «la mujer», representativo de la función del género.

El amor se encuentra, según parece, en una situación crítica en la que ciertos códigos, que no fueron acuñados precisamente para emitir y canalizar mensajes en situaciones de reciprocidad, no han sido sustituidos y han perdido al mismo tiempo eficacia codificadora. Los teóricos de la información dicen que el mensaje y el código tienden a variar en relación inversamente proporcional. Desde este punto de vista: ¿hasta qué punto se mantendrían elementos del código retórico del amor cortés precisamente en función de los cambios de contenido del mensaje? o, ¿hasta qué punto, por el contrario, ciertos cambios en los códigos que aparecen como espectaculares son en realidad vehículo de mensajes muy similares? Es un problema complejo, que sería interesante investigar. El matrimonio y la pareja modernos en los que, por razones históricas bien conocidas sobre las que no redundaremos, el énfasis ideológico se pone en la consensualidad del contrato y cuyo sentido se encuentra en el vínculo amoroso, implica la ampliación a la mujer —por influencia del protestantismo, de la Ilustración y de la ideología liberal— de la relativamente ilusoria vivencia de protagonismo en la elección y la experiencia amorosas que se dio al parecer a los jóvenes varones desde el siglo XII. El amor, de este modo, es ideológicamente en algunos aspectos la inversión del fetichismo de la mercancía que analizaba Marx:

la percepción como dependiente de características de las relaciones entre las personas de lo que, como diría Sartre, está grabado en las cosas. Somos nominalistas radicales en la vivencia de nuestra experiencia amorosa, nos creemos siempre originales, y dependemos sin embargo de estructuras de dominación que nos la dan por la espalda con el «realismo de los universales»: se nos imponen las esencias y nos encuadran en el sistema jerárquico de género-sexo, o bien nos hacen optar por el adefésico carnaval de los roles y sus paradojas.

No se trata, pues, de romper lanzas por el amor contraponiéndolo a la familia ni de romper lanzas por la familia minimizando el amor. La familia nuclear tiene la forma de amor que se merece; si se ha introducido en ella no lo ha hecho a contrapelo, como aquel intruso en la morada de la eticidad, sino *pour cause*. En cuanto al amor, se podría quizás decir de él lo que decía Kierkegaard de la filosofía de Hegel: «el filósofo inventa un palacio de ideas y vive en una choza». Bueno, si ha acabado por alojarse en esa choza es porque no le daba para palacio, y el palacio, por consiguiente, se queda para la retórica. Habrá que concluir que no ajustan tan mal, o que su ajuste desajustado, como tantas cosas, su disfunción funcional o su funcionalidad disfuncionante, funciona (que, según parece, es lo que vienen a decir los funcionalistas en última instancia). O, dicho de una manera más familiar, que «para quien es mi padre, buena es mi madre». Es, más que una crisis, la mala salud de hierro tan típica de una asociación simbiótica relativamente exitosa de dos patologías o deficiencias: un vidente que tira de un cojo se desespera, pero lo hará menos un tuerto, que mal podría seguir el ritmo de quien tiene dos piernas. Pongamos que la familia nuclear sea el cojo, deshuesada de sus tradicionales funciones y cargándolo todo a la cuenta de la emocionalidad, y que el amor sea el tuerto, pues ya no da ni para las locas pasiones ciegas ni para la lucidez. Y difícilmente podría ser de otro modo, pues ambos son productos en última

instancia de los mismos sistemas de dominación. Ambos son producto de relaciones de poder disimétricas que la propia ideología del amor pretende disimular. Así pues, como se hace con los matrimonios, dejemos que se apañen: no se debe ni se puede decidir su separación desde fuera, que sigan su propia dinámica. Por mi parte, haré al respecto algo tan *démodé* como parafrasear a Lenin: «ni cretinismo familiarista ni cretinismo antifamiliarista; ni cretinismo parejístico ni cretinismo antiparejístico». Lo verdaderamente importante es que ser mujer no sea un problema para ser plenamente individuo sin tener que pagar precios de mercado negro. Si la estructura de la familia es tan plástica y adaptable como para ser compatible con este programa: abolición de los roles esencias —así como de sus juegos invertidos, en todas sus combinaciones adefésicas que hacen de la crisis de los géneros un carnaval de los roles—, de la división del trabajo y de la diferenciación de los proyectos vitales en función del sexo —entre otras cosas—, si a lo que resultara de su problemática realización se le debería llamar o no familia¹⁴ no nos preocupa fundamentalmente, si bien nos tememos que la familia tendería a perpetuar de algún modo los roles sexuales. Pero no se trata tanto de si el amor y la familia están hechos o no el uno para el otro, como de que ninguno de los dos parecen estar hechos para la emancipación de la mujer y para la construcción de una sociedad de individuos, no de extraños apaños de partes masculinas y femeninas, escombros de esencias resultantes de la demolición a medias del sistema género-sexo y que carecen de sentido.

Quizás el drama del amor se parece bastante al de la

14. Serge Moscovici afirma que habrá familia mientras se mantenga el tabú del incesto. Esta cuestión me parece más problemática. Entre otras cosas porque, como ha señalado Deleuze, las denominaciones del parentesco están hechas precisamente en función de la prohibición (luego, por definición, habría familia). La discusión nos llevaría aquí demasiado lejos.

ética. En una sociedad sin violencia, en la que imperara el reino kantiano del reconocimiento de los otros como fines, sería posible en la medida en que no sería ya necesaria. En una sociedad como la nuestra es necesaria pero no es posible. El amor, en una sociedad en que la diferencia de sexo no implicara hegemonía ni poder sería posible, pero ya no sería necesario (al menos, en la forma en que lo conocemos y lo vivimos). En nuestra sociedad nos es necesario, pero no es posible. No obstante, hay que ser éticos como se pueda y de algún modo seguir amando.

III

FEMINISMO, MARXISMO Y MOVIMIENTOS SOCIALES

NOTAS SOBRE FEMINISMO Y CRISIS DE CIVILIZACIÓN*

¿Nos encontramos en una crisis de civilización? ¿Qué puede tener que ver el feminismo con una crisis de esta envergadura? Al hablar de crisis de civilización nos referimos a una crisis de los ajustes fundamentales de la especie humana con la naturaleza y consigo misma como especie, a una puesta en cuestión por parte de la especie de las formas mismas de su inserción en lo real y de los valores que han dado sentido a estas formas. Asistimos a la crisis general de los valores en los que han tomado cuerpo y sentido determinadas formas históricas que una cultura ha adoptado para relacionarse con la naturaleza (y, de rechazo, consigo misma).

Con una caracterización tan esquemática —no podríamos entrar aquí en una descripción y una discusión pormenorizadas— solamente pretendemos indicar el nivel de profundidad y de generalidad en que tiene lugar esta crisis, ya que nos interesa centrarnos en la relación que el feminismo puede tener con algunos de los síntomas de esta crisis, así como con las eventuales alternativas y propuestas de salida de la misma. Quizás, en el caso del fe-

* *Argumentos*, febrero 1980, pp. 6-10.

minismo, estas relaciones han sido poco explicitadas y no aparecen como obvias.

Las relaciones de los movimientos ecologistas —y lo que, en general, podría llamarse la conciencia ecologista— con la sintomatología de esta crisis parecen más evidentes y más inmediatas: el ecologismo se presenta como una forma (ideológica o científica o mezcla de ambas, no vamos a discutirlo aquí) nueva y autocrítica de la conciencia de sí de la especie humana como especie inadecuada y suicidamente instalada en su entorno natural. Denuncia el carácter profundamente irracional de esta situación y apela al sentido de la supervivencia de la especie frente a la inconsciencia y la megalomanía destructoras y autodestructivas que han acompañado a determinadas opciones de civilización.¹ (Hablamos de «opciones», claro está, en un sentido metafórico, ya que, en la medida en que haya podido haber algún margen de opción —cuestión sumamente compleja y difícil de determinar— se ha tratado de opciones de determinadas clases sociales de determinadas sociedades y, en gran parte, de individuos de determinado género dentro de esas clases, y no de «opciones» de la especie.)

Desde este punto de vista, podríamos considerar al ecologismo (precisemos: al ecologismo de carácter anti-capitalista y comprometido en la construcción de una sociedad socialista; si el ecologismo no queda enmarcado en

1. Al menos, pensamos que debería apelar al sentido de la supervivencia y no, como hacen algunos, al instinto de conservación. No sé bien qué pudiera ser el instinto de conservación en la especie humana. Si las cosas se plantean así, ¿no podría la pulsión de muerte freudiana funcionar como una instancia de apelación tan plausible, al menos, como un hipotético instinto de conservación? Pensamos que las llamadas al instinto de conservación sin más responden a concepciones de un naturalismo un tanto simplista. Apelar al sentido de la supervivencia es quizás la única invocación adecuada, ya que, a nuestro juicio, no habría por qué valorar éticamente que los hombres respondieran a la consigna de la supervivencia por la supervivencia si ésta no va acompañada de la propuesta de una forma de vida y de sociedad en que la supervivencia pueda aparecer como algo que tiene sentido.

estas coordenadas, por amplia y pluralista que sea la forma como se las defina, es una ideología que no puede sino estar cargada de ambigüedad) como una expresión de la autoconsciencia de la especie que se configura como respuesta autocrítica y lúcida a determinados aspectos y síntomas bastante espectaculares de nuestra crisis de civilización.

Pues bien: si el ecologismo representa —o al menos puede, correctamente planteado, representar— una forma de conciencia autocrítica profunda de la especie humana en lo que concierne a su forma de inserción en y de relación con el conjunto de las demás especies naturales (conjunto del que forma parte), el feminismo representa la autocrítica de la especie humana en lo que concierne a la forma como ésta ha ejercido y definido su propio protagonismo como especie. Si el ecologismo critica la forma como la especie humana ha tratado a la naturaleza —«el cuerpo inorgánico del hombre», como decía el joven Marx—, y se ha tratado, de rechazo, a sí misma, el feminismo critica la forma como la especie se ha tratado a sí misma en la medida en que se ha tenido que asumir como naturaleza biológica —y, de rechazo, ha tratado a la naturaleza exterior—. Del mismo modo que el ecologismo denuncia cómo la especie humana ha maltratado a la naturaleza —que es, al mismo tiempo, su naturaleza—, el feminismo denuncia cómo ha oprimido, como especie, a aquella mitad de sí misma a la que desde siempre definió y a la que siempre ha hecho identificarse y cargar con la cuota de naturaleza desde y sobre la cual ha podido constituirse como cultura. Su problemático y conflictivo ajuste con la naturaleza —que es también su problemático y conflictivo ajuste consigo misma como especie, es decir, su ser y tener que ser cultura por no poder ser simplemente naturaleza— lo ha «resuelto» escindiendo en su práctica social y en su representación simbólica los dominios conceptuales y prácticos de la naturaleza y de la cultura, asignando «naturalmente» el primero a la clase

de las mujeres y el segundo a la clase de los hombres, y ambas clases, por esta misma operación, han quedado constituidas como géneros.

Parece haber algo que unifica conceptualmente la situación de la mujer encima de la gran diversidad de situaciones, formas y grados de explotación, opresión y marginación que han sufrido las mujeres en distintas sociedades a lo largo de la historia. Este elemento unificador es el «lugar» de la mujer en la especie —visto desde nuestra perspectiva actual para formular esta generalización, que no puede ser sino la misma perspectiva crítica que cuestiona este reparto—, que puede definirse como el lugar de la «naturaleza», lugar que se pretende que sea asimismo «natural». Obsérvese que la categoría de naturaleza para «marcar» a la mujer funciona aquí como juez y como parte,² como criterio de conceptualización y como resultado de haber aplicado ese criterio, como propiedad de la línea que dibuja la demarcación y como característica del ámbito que resulta así acotado: la mujer no sólo es naturaleza sino que (para que puedan ser cumplidas las funciones ideológicas que de la operación se exigen) ha de serlo «naturalmente»; es «por naturaleza», naturaleza, en el nivel del lenguaje objeto y en el del metalenguaje.³

La significación se constituye por el mismo mecanismo que el refuerzo de la significación, y el rayado por el subrayado. No es casual que el *leitmotiv* de toda la polémica del feminismo contra la ideología dominante haya sido siempre el mismo: «el rol de la mujer es cultural», «las

2. Althusser ha señalado, en general, la característica de toda ideología de ser a la vez juez y parte de la realidad social.

3. La mujer ha de ser designada como naturaleza en nombre de la propia naturaleza, pues si se hiciera patente que se la ha designado como naturaleza por una definición cultural, la definición podría ser cuestionable. Pero, en rigor, si es la naturaleza, «lo natural», lo que decide que la mujer es naturaleza, la mujer debería poder, como metanaturaleza, por así decirlo, decretar lo que ella es. Sin embargo, la situación no es gítoria: la naturaleza define lo que es la mujer pero nunca es definida por ella.

características que se nos atribuyen son culturales»... Y ¡ajo!, que siga siéndolo, aun a riesgo de que nos pongamos redundantes y pesadas: no lo hemos elegido, no hemos sido precisamente nosotras las que hemos definido una situación en que lo obvio se ha de construir. No se prevenirá nunca suficientemente al feminismo de la trampa ideológica que supondría para él la aceptación, en cualquier medida, de una ideología biologista, la asunción de que la opresión de la mujer viene determinada por sus funciones reproductoras «naturales», de que, a diferencia del hombre, ella es naturaleza y, por tanto, ha de reproducir a la especie como naturaleza que es —*operari sequitur esse*, decían los escolásticos—. La polémica en torno al aborto tiene ese transfondo ideológico: si la mujer decide en cuanto a la reproducción, entonces se reproduce como cultura y no como naturaleza, es decir, no se reproduce ni reproduce como lo que la cultura como ideología patriarcal decreta que es. La reproducción según la cultura —según el *logos* y no sólo según la carne— implica el control de los procesos naturales por decisiones conscientes y libres, implica reconocer que la mujer es portadora de *logos*, de juicios de valor acerca del sentido y la oportunidad de una vida que todavía no es sino naturaleza. Al no reconocer a la mujer como cultura, hay que definir como cultura por excelencia lo que es meramente vida vegetativa y, trastocando los términos de la cuestión, revestir al feto en grado máximo de aquellos atributos jurídicos que son producto depurado del propio desarrollo cultural.

Leí hace poco, en una entrevista que hizo *El Viejo Topo* a Carlos Saura, una declaración suya de simpatía hacia la causa pro-abortista que en sí misma es de agradecer. Pero, significativamente, interpretaba que el hecho de que las mujeres tomaran ahora conciencia de la necesidad de planificar y limitar la natalidad era una muestra de la capacidad del sexo femenino de conectar intuitivamente con la naturaleza, de detectar y hacerse eco de sus mecanismos de autorregulación: ahora que el ajuste ecológico de la

especie humana con su entorno pasa necesariamente por el control drástico de la natalidad, la mujer —¿cómo no iba a haber armonía preestablecida entre la naturaleza y la naturaleza!— toma conciencia de la necesidad de ser dueña de su propio cuerpo. Ni siquiera a la hora de reconocerle a la mujer el derecho al aborto se le reconoce en tanto que derecho a constituirse como cultura y, en nombre de juicios de valor culturales, programar su relación con esa naturaleza que sólo por ella podrá llegar a ser cultura. Es, por el contrario, un mero eco de fuerzas telúricas que se manifiestan a través de su conciencia para dar expresión al instinto de conservación de la especie.

Hemos citado el caso de Saura porque nos ha parecido sintomático de una tendencia masculina pro-feminista que está ganando cierta aceptación y que a nuestro juicio es ideológicamente ambigua y profundamente discutible. La teoría de lo que en Carlos Saura es mera expresión espontánea de una actitud encuentra una de sus elaboraciones más sugestivas y características en *La mujer en el Apocalipsis. Nota sobre feminismo y ecología*, de Wolfgang Harich. El autor de *¿Comunismo sin crecimiento?* considera que la pregunta clave en lo que concierne al problema de nuestra crisis de civilización puede formularse así: «¿Cómo conseguirá el *homo*, es decir, el hombre, sin demora llegar a ser lo suficientemente *sapiens*, es decir, sabio, como para preservar de la destrucción la vida sobre la tierra, preservándose con ello a sí mismo como especie biológica?». Y responde: «Es de presumir que el *homo*, es decir, el varón, no es capaz del *regreso* que ello requiere».⁴ El varón ha agotado ya los valores de «la vida hostil» y será la mujer, como lo propone Françoise d'Eaubonne en *Le féminisme ou la morte* (París, Pierre Horay Éditeur, 1974), quien venga a sacar las castañas del fuego a título de «expendedora de vida». La «emancipación total de la mujer con el ecologismo consecuente»

4. Cfr. W. HARICH, *¿Comunismo sin crecimiento?*, *op. cit.* (El subrayado es nuestro.)

así planteada no cuestiona «la paradigmática esencia femenina», la construcción del género —de los géneros que han resultado de la operación de asociar por siempre a la mujer a la categoría de naturaleza—. La categoría de naturaleza, como sabemos, culturalmente construida siempre, ha servido como meridiano ideológico para poner y pensar del otro lado las propias diferencias intrasociales e intraculturales que la sociedad misma establece: los que hablan el idioma extraño que se oprime —lo percibirán como ruidos, como sonidos naturales, no como lenguaje—, los de otro color o raza... Naturaleza es entonces «lo Otro», como decía Simone de Beauvoir, la mala espontaneidad, la mala inmediatez que hay que controlar o domesticar. Puede dar también otro juego y convertirse en paradigma legitimador de la nueva forma de organización de la sociedad y los nuevos valores acuñados en esta operación por parte de una clase ascendente: la naturaleza se convierte entonces en sinónimo de lo racional (no es aquí el momento para verlo en detalle, pero puede seguirse muy significativamente la relación entre los avatares del concepto de naturaleza en la Ilustración y los avatares de la polémica ideológica acerca de la mujer, de Condorcet, Voltaire, y el P. Feijoo en España, a J. J. Rousseau). Pueden combinarse ambos juegos y entonces el concepto de naturaleza en el sentido de paradigma legitimador sirve para reforzar la asignación a cada cual de su lugar «natural»...⁵

En estas condiciones, no podemos dejar de ver con ojos críticos que la relación entre feminismo y ecología sea concebida en ciertos autores como una conjunción o convergencia de nuevo cuño de la naturaleza y los «valores próximos a la naturaleza», tal como ciertas formas de ecologismo lo reivindican, y la mujer definida como «débil

5. Cfr. María del Carmen IGLESIAS, *op. cit.*; Oliva BLANCO, *Feijoo y la polémica feminista en el siglo XVIII* (tesis de licenciatura inédita), Universidad de Oviedo, 1979.

criatura asimismo sojuzgada [que] acepta —y *debe* aceptar— compartir el *status* de la naturaleza». ⁶

Pensamos que la relación entre feminismo y ecologismo no tiene su clave en una hipotética y mística conaturalidad entre la mujer y la naturaleza por extrañas y ahistóricas afinidades electivas —la relación real, no ideológica ni literaria, de la mujer con la naturaleza es muy compleja y está profundamente redefinida, como no podría ser menos, por una cultura bárbara—, sino porque tanto el feminismo como el ecologismo representan nuevas *formas culturales* de la autoconciencia de la especie humana en un momento crítico determinado y ambas formas pueden aspirar a la lucidez. Por aspirar a la lucidez entendemos algo muy distinto a la búsqueda regresiva de un ajuste no problemático con una naturaleza útero-materna con la valiosa ayuda de la «paradigmática esencia femenina» definida en el fondo como *ídem*, con una utópica —en el mal sentido— pretensión de que el crecimiento cero pueda ser al mismo tiempo una vuelta al punto cero. La cultura, lo queramos o no, es el castillo de Irás y no Volverás. Por ello, entendemos que la lucidez consiste en asumir la necesidad de una total redefinición y redistribución —cultural, por supuesto— práctica y simbólica de los espacios conceptuales y prácticos adjudicados ideológica y prácticamente a la naturaleza y a la cultura. Pensamos que existe una relación entre feminismo y ecologismo en la medida en que ambos expresan los apremios de la especie en la búsqueda de nuevas fórmulas para relacionarse con la naturaleza exterior y con su propia naturaleza biológica, y que los esfuerzos por encontrar la nueva forma civilizada de instalarse en la naturaleza y redistribuir y reelaborar en las relaciones internas de la propia especie nuestros tributos con la naturaleza están a su vez profundamente relacionados entre sí. Son dos as-

6. W. HARICH, *op. cit.*, p. 345. El subrayado es del propio Harich; obsérvese la asunción de la llamada «falacia naturalista»: derivación incorrecta de un enunciado de *es* a un enunciado de *debe*.

pectos y dos énfasis diferentes, si bien cada cual tiene su plena sustantividad y autonomía, que responden, naturalmente, entre muchos otros, a nuestra llamada crisis de civilización a la vez como síntomas de esa crisis y como propuestas de salidas de la misma. Pero si, en algún sentido, podemos pensar que el feminismo constituye una alternativa a esa crisis, es porque creemos que sólo de la crisis de los valores masculinos y de los valores femeninos, en la medida en que son considerados tales en función de su dicotomía, como valores de los géneros, podrán surgir nuevos valores que serán, por primera vez, algo parecido a valores humanos. Esa alternativa solamente podrá darla el propio movimiento feminista sobre la base de una *construcción social y cultural* nueva de la mujer —que llevará consigo una nueva concepción de sí de la propia especie—, no sobre la de las definiciones eternas de la esencia de lo femenino, por bellos y respetables que sean sus paradigmas literarios citados por Harich, acríticamente asumidas y promovidas ahora a salvadoras universales de ruinas, en una nueva versión de la adjudicación del rol combinado de hormiguita sabia administradora de graneros venidos a menos y de María medianera de todas las gracias.

Si alguna alternativa podemos dar las mujeres a la llamada crisis de civilización, no será precisamente partiendo de nuestro propio reconocimiento en la imagen especular —no menos tramposa porque ahora salgamos en ella favorecidas— que sobre nosotras han construido, una vez más, los hombres. La nueva y peligrosa forma que podría revestir el no ser lo que somos sería identificarnos acríticamente con una definición y una valoración que la cultura masculina hace de nosotras y que no es sino la proyección en positivo de su profundo sentimiento de crisis, de una mezcla de autoodio y de nostalgia regresiva que experimentan los hombres en cuanto género a la vista de los brillantes resultados de su ciclo de dominación. Nada más lejos de mi intención que proponer la sospecha

como método ante las formas de la autocrítica masculina: creo que las feministas no podemos dejar de darle la más entusiasta de las bienvenidas. Lo que afirmo es que nosotras nunca nos podremos ni nos deberemos identificar con una imagen que no es sino un mal subproducto de los aspectos menos lúcidos de esa autocrítica, que es una imagen ideológica en la medida en que responde a la magnificación de una impotencia, reflejo invertido del propio callejón sin salida de la complicidad entre los sistemas de dominación de sexo y de clase.⁷ Lo que queremos no es una promoción ni una nueva valoración de esa imagen ideológica tradicional en la que se nos reivindique y se nos haga justicia histórica, sino la crítica de toda imagen ideológica y distorsionada de la mujer, sea en positivo o negativo, en la medida en que responde a mecanismos alienados y alienantes.

No insinúo, por supuesto, que ello obedezca a un propósito consciente en el caso de Harich, pero da la impresión de que siempre se invita a los marginados a tomar las riendas de la situación, alabando sus proverbiales virtudes —como si de una cuestión de excelencia ética se tratara— cuando esa toma del poder o, al menos, del control de la situación, aparece como algo disuasorio. La propuesta de relevo de la mujer coincide aquí con la de la socialización de la bancarrota: le sugiere a una la malévolocomparación con la cesión por parte de la burguesía a los trabajadores de las empresas en crisis. No se puede escapar a la lógica de la política de tierra quemada que practica todo sistema de dominación (y el sistema de dominación masculina no iba a ser una excepción): cuando no desvaloriza el terreno que ha de ceder porque se le ha ganado, cede el terreno que ya estaba previamente des-

7. Recuérdense los análisis de Marx en *La ideología alemana*, en los que caracteriza ciertas formas del idealismo alemán como hipertrofias de ideologización que cumplen una función de compensar la impotencia de los alemanes para transformar su propia realidad social haciendo la revolución burguesa.

valorizado. Cuando ya no se tiene nada más estimulante que ofrecer que un comunismo de la escasez, en que el igualitarismo se consigue al precio del autoritarismo, sospechosamente aparece lo que ha llamado Sacristán «una feminización del sujeto revolucionario y de la misma idea de sociedad justa». No se ve, sin embargo, muy claro lo que las mujeres podremos pintar ahí si es cierto, como dice Sacristán criticando en este punto a Harich, que «el despotismo pertenece a la misma cultura del exceso que se trata de superar» y si, como dice siguiendo a Harich, «los valores de la positividad, de la continuidad nutricia, de la medida y el equilibrio —la “piedad”— son en nuestra tradición cultura principalmente femenina».⁸

Sin renegar de muchos aspectos de esta cultura femenina tradicional, las feministas deberíamos apuntarnos más bien a un proyecto de sociedad en el que lo que se espera de nuestra aportación no venga definido fundamentalmente por ese bloque indiscriminado y ambiguo de valores que han sido generados en una situación ancestral de marginación. La marginación, no por serlo de una mala cultura y de un funesto poder deja de ser mala marginación, así como la locura, no por ser protesta contra una detestable «normalidad» se convierte por ello mismo en alternativa saludable. Como dice Sacristán refiriéndose a la «conciencia comunista» en relación con el programa de Harich, también la conciencia feminista «pensará mal que bien que para ese viaje no se necesitan las alforjas de la lucha revolucionaria». En lugar de «Le féminisme ou la mort», preferimos recoger aquí una bella herencia de la izquierda y amenazar con feminismo o barbarie.

8. Cfr. M. SACRISTÁN, «Crisis ecológica e izquierda revolucionaria», *Zona Abierta*, n.º 2, 1979. Recordemos que tradicionalmente también se ha considerado que la mujer no podía desempeñar funciones tales como la judicatura, porque ella es todo sentimiento y carece de sentido de la ponderación, así como la asociación de ciertos aspectos de la subcultura femenina con algo tan propio «de exceso» como la histeria. La ideología da para todo.

SOBRE LA IDEOLOGÍA DE LA DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO*

El feminismo se plantea como una de sus metas fundamentales el acabar con la llamada división de trabajo en función del sexo. Evidentemente, si con ello se quisiera decir que pretendemos acabar con las formas de división del trabajo impuestas por constricciones que se derivan del hecho de pertenecer a un determinado sexo biológico, la liberación de la mujer estaría condicionada en definitiva por el desarrollo de las probetas. Solamente las probetas liberarán a las mujeres. Dentro del movimiento feminista hay actitudes valorativas diferentes en relación al hecho mismo de que la reproducción de la especie humana se lleve a cabo por medio de las probetas y a las implicaciones que este hecho tendría para la liberación de las mujeres. El desarrollo de esta cuestión nos llevaría a los problemas que plantea una teoría feminista de la maternidad —teoría que, entre otras muchas cosas, está por hacer en un terreno abonado por excelencia para la hipertrofia de lo ideológico—. Pero nos interesa por el momento dejar así la cuestión y centrarnos en tratar de saber qué

* *En Teoría*, n.º 2, julio-septiembre 1979, pp. 93-114.

significa eso que se llama de forma tan ambigua división sexual del trabajo o división del trabajo en función del sexo.

En primer lugar, ¿qué significa división sexual del trabajo? Se trata, en efecto, de una expresión profundamente ambigua y debería hacernos reflexionar el hecho mismo de esta ambigüedad. Si se entiende que toda división del trabajo es un hecho social y cultural, adjetivarla de sexual es tan absurdo como llamarla hormonal o biliar. Hablemos, pues, mejor de división del trabajo en función del sexo. ¿Existe esta forma de división del trabajo? Existe, sin duda, una forma de división social del trabajo que encuentra sus racionalizaciones ideológicas en argumentos que apelan a supuestas peculiaridades propias de cada sexo: a este fenómeno se le llama división del trabajo en función del sexo. La definición de estas peculiaridades es, como sabemos, cultural, y, por tanto, la división del trabajo en función del sexo lo es en función del sexo culturalmente definido, entre otras cosas, por la posición misma que se le adjudica en ese sistema de división del trabajo. La definición es, pues, circular. No hay, en rigor, división del trabajo en función del sexo. Sí hay, en cambio —¿quien negaría la evidencia!—, una diferencia en las funciones reproductoras que corresponden respectivamente al macho y a la hembra de la especie humana, como ocurre en otras especies de mamíferos, hecho determinado por la propia biología. Pero (¡una vez más habrá que decirlo!) la naturaleza sólo define lo que define. En este terreno ni se prohíbe ni se decreta nada. En ninguna sociedad se prohíbe a los hombres que amamenten a sus hijos ni se prescribe que sean únicamente las mujeres las que lo hagan. Sólo se prohíbe hacer, obviamente, aquello que se puede hacer. Ahora bien: toda forma de división del trabajo —como ha subrayado Lévi-Strauss— puede ser caracterizada como un sistema de prohibiciones. Asignar a un sexo determinadas tareas implica que se le prohíba al otro su realización. El matrimonio se convierte así en una nece-

sidad en función del hecho de la llamada división sexual del trabajo, dispositivo cultural destinado a «asegurar un estado de dependencia recíproca entre los sexos»,¹ y no al revés.

La necesidad de asegurar este estado de dependencia (recíproca en un determinado nivel, pero que encubre en otro una asimetría fundamental en cuanto que son los hombres en su conjunto quienes como grupo social ejercen el control sobre las mujeres y no a la inversa) se cumple mediante *un mecanismo doble: el control de las funciones reproductoras de la mujer a través del sistema de los intercambios matrimoniales queda reforzado al restringir el ámbito de las tareas productivas al que ésta tiene acceso; y, a su vez, la prohibición de tareas que se le impone a la mujer queda reforzada por el hecho de que está controlada por su inserción en las estructuras del parentesco.*

Sin embargo, la tendencia a pensar la llamada división sexual del trabajo como un mecanismo basado —en el sentido de que constituiría algo así como una extensión «natural» de su propia lógica interna— en la diferenciación de las funciones entre los sexos en el acto sexual y en la reproducción es profunda y recurrente. En cierto modo, no es de extrañar que así sea, pues se trata de un efecto más de la eficacia del propio mecanismo ideológico por medio del cual se pretende racionalizarla y legitimarla. De Engels a Shulamith Firestone encontramos en última instancia la idea de que la división «sexual» del trabajo se deriva de la base biológica que especifica las funciones de los sexos en las tareas reproductivas y se comporta como «la división original del trabajo». En *El origen de la familia*, Engels se refiere a que «en un antiguo manuscrito inédito descifrado en 1846 por Marx y por mí encuentro esta frase: “la primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de los hi-

1. C. LÉVI-STRAUSS, «La familia», en *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 35.

jos"»,² y en *La ideología alemana* —texto al que alude seguramente Engels en el punto citado de *El origen de la familia*— se dice de la división del trabajo «que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un “modo natural” en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc.».³ Sin embargo, añaden Marx y Engels: «La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual».⁴ Parece, pues, que para Marx y Engels en *La ideología alemana*, en la medida en que se trata de una división del trabajo «natural» —el entrecomillado es de Marx y Engels—, no la consideran una «verdadera» división del trabajo —el entrecomillado ahora es nuestro—, y en la medida en que puede hablarse de una «verdadera» división del trabajo, se trata de algo tan alejado de la naturaleza que consideran que no se produce, en rigor, hasta que aparece la división del trabajo físico y el intelectual.

No obstante, Engels, en *El origen de la familia*, en la misma medida en que pone acentos naturalistas en la idea de una forma originaria de la división sexual del trabajo, se queda sin saber qué hacer teóricamente con la reproducción (nos referimos en este contexto a la reproducción de la especie, no al sentido que tiene el término en *El Capital* cuando se habla de «reproducción simple» y «reproducción ampliada» del capital). No sabe cómo conceptualizarla. El marxismo, sin duda, funcionaba como una teoría de la producción, y ahora, al tener que hacer entrar en danza a la reproducción, pueden percibirse claramente ciertas vacilaciones en la mente de sus fundadores. En la

2. F. ENGELS, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1977, p. 83.

3. C. MARX y F. ENGELS, *La ideología alemana*, trad. de W. Rocés, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 32.

4. *Ibid.*, p. 32.

medida en que no se elaboró de modo riguroso una teoría de la reproducción, el destino ideológico de ésta quedó marcado por la lógica del razonamiento por analogía: la reproducción es pensada por analogía con la producción. Así, en *La ideología alemana* encontramos subsumidas las categorías de producción y reproducción en el nivel del determinante en última instancia: «la producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra, como una relación social—; social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin». ⁵ O, si se mira desde otro punto de vista, es la categoría de reproducción la que engloba lo que se entiende generalmente por producción y por reproducción, según se trate de la reproducción de la propia vida —conceptualizada aquí como producción propiamente dicha— o de la ajena: reproducción en su sentido biológico estricto.

En realidad, que se piense la producción como una forma de la reproducción o la reproducción como una forma de producción no constituye una diferencia fundamental. Lo fundamental aquí es la lógica misma por razonamiento por analogía, que funciona, necesariamente, como un mecanismo de ida y vuelta: si yo pienso el fenómeno *a* por analogía con el fenómeno *b*, he de pensar también el fenómeno *b* por analogía con el fenómeno *a*. Se ha puesto de manifiesto que pensar la cultura por analogía con la naturaleza implica, como contrapartida, el precio ideológico de pensar la naturaleza por analogía con la cultura. En relación con la producción y la reproducción ocurre igual. *De Engels a Shulamith Firestone no hay más que un paso*: Firestone propone que se anteponga lo que podríamos llamar «el operador *re*» a la tesis fundamental del materialismo histórico y con ello tendremos el feminismo

5. *Ibid.*, p. 30.

radical. Donde dice Engels «producción» digamos «reproducción» y tendremos la verdadera clave. Si para Engels «el materialismo histórico encarna aquella concepción del curso histórico que busca la causa última y la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos en el desarrollo de la sociedad, en las variaciones habidas en los sistemas de producción e intercambio, en la división subsiguiente de la sociedad en clases diferenciadas y en las luchas de dichos estamentos entre sí»,⁶ según la paráfrasis de Firestone, «el materialismo histórico [...] encuentra la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos en la dialéctica del sexo: en la división de la sociedad en dos clases biológicamente diferenciadas con fines reproductivos y en los conflictos de dichas clases entre sí, en las variaciones habidas en los sistemas de matrimonio, reproducción y educación de los hijos creadas por dichos conflictos; en el desarrollo combinado de otras clases físicamente diferenciadas (castas), y en la prístina división del trabajo basada en el sexo y que evolucionó hacia un sistema (económico-cultural) de clases».⁷

Lo que aquí nos interesa señalar no es tanto la evidente discutibilidad de la operación de sustitución llevada a cabo por la teórica del feminismo radical como el hecho de que *el mutatis mutantis le venta dado en bandeja por el planteamiento del propio Engels*. Para Engels, en efecto, «lo que se encuentra en la base de la división de clases es la ley de división del trabajo (obsérvese que esta misma división se originó en una división fundamentalmente biológica)».⁸ Si fuera verdad que hemos podido llegar a la división en clases a partir de una división «fundamentalmente biológica», nada tendría de disparatada la propuesta de que partamos de una división fundamentalmente biológica para reconstruir la división en clases, la

6. S. FIRESTONE, *Dialéctica del sexo*, op. cit., p. 22.

7. *Ibíd.*, p. 23.

8. F. ENGELS, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, citado por Firestone en op. cit., p. 12.

lucha de las mismas y toda la dialéctica histórica a partir de la dialéctica del sexo.

Fini Rubio ha señalado que el determinismo biológico de Firestone «no ha tenido amplia acogida en el feminismo del Estado español, salvo en sectores minoritarios del Colectivo Feminista de Barcelona, donde, por otro lado, ha sido actualmente desechado y sustituido por la interpretación económica de la opresión-explotación de la mujer». Por nuestra parte, aquí nos interesa insistir especialmente en la existencia de un pasadizo lógico entre Firestone y C. Dupont —la teórica del modo de producción patriarcal y de la mujer como clase social en el sentido marxista del término—, entre el biologismo y el economicismo en las concepciones del feminismo radical, y en que la sustitución que señala F. Rubio estaba ya predeterminada en la propia concepción biologista de S. Firestone y en sus complicidades profundas con el planteamiento de la cuestión por parte del propio Engels. Pues si la determinación en última instancia de la dialéctica histórica la ejercen las relaciones de reproducción, ello significa que habrán de funcionar como infraestructura. Ahora bien, si la infraestructura ha de funcionar como tal a su vez en el mismo sentido en que funciona como tal la producción —y esto se admite implícitamente—, de ahí se deriva que el modo de organización familiar es por sí mismo y *siempre* una infraestructura económica, es decir —y este paso lo completan las teorías radicales de la mujer como clase social—, un modo de producción. La propia S. Firestone sigue profundamente esta lógica —si bien acríticamente— cuando afirma: «Es cierto que Engels captó que la división original del trabajo se daba ya entre hombre y mujer, siendo su objeto la crianza de los hijos; que en el seno de la familia el marido era el patrono, la mujer los medios de producción y los hijos el trabajo, y que la reproducción de la especie humana constituía un importante sistema económico diferenciado de los medios de producción».⁹

9. S. FIRESTONE, *op. cit.*, p. 13.

De este modo se pasa de la categorización de las mujeres como clase sexual, en base a su común relación con la reproducción biológica, a su conceptualización como clase social —en el sentido marxista del término—, en base a su situación homogénea en relación con la producción.

La crítica que se puede hacer al biologismo y al economicismo como teorías de la división sexual del trabajo es, en último análisis, la misma, y podría remitirse a la crítica del mecanismo lógico del razonamiento por analogía que hemos tratado de poner de manifiesto. Este mecanismo parte de una hipóstasis o sustantivación de la reproducción tratada acríticamente tal como se da o se vive en el nivel de las apariencias —como un «dato inmediato» y absoluto—. Las categorías que emergen «espontáneamente» para conceptualizarla en estas condiciones son categorías de carácter naturalista y biologista, es decir, no categorías marxistas, precisamente. Las categorías marxistas funcionan siempre-ya —como lo diría Althusser— en el nivel de *la mediación*, es decir, en el nivel de la sociedad humana y de la cultura ya constituida *que determinan, tanto para la producción como para la reproducción, formas específicamente humanas y sociales de relación con la naturaleza: tanto con la propia naturaleza biológica en el orden de la reproducción como en la relación con la naturaleza exterior al hombre en el ámbito de la producción*. De otro modo, no podemos escapar a la trampa ideológica de pensar naturalísticamente el sistema de la reproducción y, por mantener el continuo analógico, en términos reducibles a este naturalismo ingenuo la producción —en esto consiste en último análisis el economicismo—, para luego, como contrapartida y por reversión del mismo mecanismo, acabar pensando en términos economicistas tanto la producción como la reproducción.

De la hipóstasis de la reproducción se pasa necesariamente, pues, a lo que vamos a llamar *el paralogismo de la producción-reproducción*. El paralogismo consiste en dar

un salto lógico ilegítimo por el que se aplican a la reproducción, en cuanto que es reproducción de la producción, las mismas categorías y los mismos instrumentos de análisis que han sido elaborados para el ámbito de la producción. El resultado es lo que llamaría el filósofo analítico Ryle un error categorial, es decir, el tipo de desajuste semántico que se produce cuando se aplican, por ejemplo, a los elementos de un conjunto, conceptos que solamente tienen sentido —en cuanto reglas de uso en el lenguaje ordinario— aplicados al conjunto como tal, o a la inversa. Preguntas tales como ¿dónde está el espacio? —cuando la aplicación de la categoría del «ubi» solamente tiene sentido si se presupone la espacialidad—, u órdenes tales como «deletréeme las letras que componen esta palabra», son ejemplos claros de errores de esta clase. En el caso que nos ocupa, el énfasis ideológico en el dominio olvidado —el dominio de la reproducción, que es por excelencia el de la mujer— impulsa a tratarlo, en cuanto se subraya, y con razón, que es condición de posibilidad de la producción, como si fuera a su vez un sistema productivo (en el mismo sentido en que lo es el de la producción propiamente dicha), cuando, precisamente, para funcionar como condición de posibilidad de la producción es necesario que cumpla otras reglas distintas: profundamente relacionadas, sí, con las reglas de juego del sistema productivo, pero específicas y distintas. Así, por lo que respecta al capitalismo, el trabajo de la mujer en el seno de la familia es, sin duda, al abaratar la reproducción de la fuerza de trabajo, condición de la reproducción del mecanismo de extracción de la plusvalía; pero, precisamente por ello, se sitúa fuera del ámbito de las relaciones mercantiles y no puede consistir, por definición, en la extorsión de una plusvalía.¹⁰ El error categorial consistiría aquí en la aplicación a las condiciones de reproducción de un determi-

10. Véase M. COULSON, B. MAGAS, H. WAINWRIGHT, «El ama de casa y su trabajo en el sistema capitalista», en *Marxismo y liberación de la mujer*, pp. 49 y ss.

nado sistema de las mismas categorías analíticas que se aplican al análisis del sistema posibilitado por esas mismas condiciones. Volveremos sobre ello más adelante al tratar de analizar algunos aspectos de la ideología de la división sexual del trabajo en el capitalismo.

Como reacción a los planteamientos economicistas y biólogos de una teoría de la división sexual del trabajo —íntimamente relacionada siempre, claro está, con una teoría de la familia— podríamos encontrar lo que vamos a llamar planteamientos ideologicistas, es decir, planteamientos que tienden a explicar el fenómeno de la división sexual del trabajo en base a la lógica dicotómica de las estructuraciones simbólicas. Si bien el propio C. Lévi-Strauss no tematiza explícitamente la cuestión, cuando, a través del análisis de los mitos, reconstruye el esquema ideológico que ordena los sistemas de representaciones relacionados con la división sexual del trabajo, tiende a proponer este tipo de explicación. Explicación estructural que combina, en otro nivel —como ocurre, por lo demás, con todas las explicaciones estructurales—, con una explicación funcional: la necesidad de una forma de división sexual del trabajo para la supervivencia y la constitución de grupos sociales amplios, función que cumpliría también la prohibición del incesto desde este punto de vista. De aquí la simetría funcional entre prohibición del incesto/prohibición de tareas, simetría que es encubierta por la formulación «división del trabajo». Ahora bien: una cuestión es saber «que una canoa sirve para navegar» —como dice Lévi-Strauss criticando el carácter en última instancia tautológico que tendrían las explicaciones funcionales—, y otra, mucho más interesante y en la que habría que poner todo el énfasis desde su punto de vista, saber cómo está construida. Si en las sociedades primitivas la división sexual del trabajo sirve para asegurar una situación de dependencia recíproca entre los sexos —y la asegura de forma tal que la soltería viene a ser considerada en ellas una especie de calamidad social—, la ideo-

logía que racionaliza y legitima las formas concretas que reviste el hecho de esta división es uno de los esquemas vertebradores de la concepción del mundo, y en este sentido su análisis nos merece una atención especial.

Como es bien sabido, la división sexual del trabajo tiene en estas sociedades un sentido diferente del que reviste en la nuestra. En cuanto forma básica y fundamental de la división social del trabajo, cumple directamente funciones productivas ordenadas a la propia subsistencia de los grupos familiares y a la reproducción del grupo social como un todo, en una forma de organización social en que la producción social y la reproducción familiar son coextensivas, como lo ha subrayado Deleuze. Por nuestra parte, queremos insistir en lo que significa el hecho de que las sociedades primitivas aseguraran la dependencia recíproca de los sexos mediante la disposición de un sistema de prohibiciones-prescripciones de tareas para ambos: justamente porque la diferenciación biológica, por sí misma, no la aseguraba. Si la especialización meramente biológica en las tareas reproductivas la hubiese asegurado, la construcción de sistemas constrictivos de prohibiciones de tareas acompañados de elaboradas racionalizaciones ideológicas hubiera sido superflua y redundante. (Se podría decir que se han planteado para reforzar los propios imperativos de la biología, que, en determinadas familias de mamíferos, imponen la necesidad de la protección de la hembra por parte del macho durante el período de gestación, alumbramiento y amamantamiento de las crías. Aunque así fuera, en el caso de la especie humana, la organización de dispositivos culturales para ir en el «sentido» marcado por la biología y reforzarlo es siempre ya —los ecologistas saben esto muy bien— una opción cultural que la humanidad dista mucho de haber asumido sistemáticamente.)

Por ello, no tiene demasiado sentido, a nuestro juicio —si es que en última instancia fuera posible—, separar, en los fenómenos de la llamada división sexual del tra-

bajo, aquello que responde a necesidades objetivas de lo que obedece a motivaciones ideológicas. Lo que deberíamos preguntarnos más bien es ¿por qué había que asegurar un estado de dependencia recíproca de los sexos, para lo cual se reveló como un mecanismo eficaz la prohibición de tareas? Parece que hay que remitirse aquí al deseo de un control de las capacidades sexuales y reproductoras de la mujer por parte de los hombres (deseo que, a su vez, debería ser explicado, pero nos llevaría demasiado lejos entrar aquí en esta discusión). Desde esta perspectiva, la explicación de la división sexual del trabajo podría plantearse como la respuesta a la pregunta acerca de por qué y cómo determinados aspectos de la producción social se organizan en función de la necesidad de mantener el control de la reproducción por parte de los hombres. *La división sexual del trabajo no se explica, pues, de forma unilateral, ni por necesidades objetivas del propio proceso de producción ni por las constricciones biológicas que la reproducción lleva consigo, sino en función de los efectos que inciden en la producción de la necesidad del control de la reproducción por parte de los hombres. Debe entenderse en función de que la mujer, a través del mecanismo de dependencia que le es impuesto por la prohibición de tareas relacionadas con la producción, esté controlada en sus funciones reproductoras.*

No es, pues, la prolongación «natural», en la esfera de la producción, de la especialización de las funciones respectivas del macho y de la hembra humanos en las tareas reproductivas. No hay, ni puede haberla, prohibición ni prescripción diferencial de tareas reproductoras. La Biblia le dice a la mujer «Parirás con dolor». Pero no «Parirás», a secas. La división sexual del trabajo es, pues, prohibición social, básicamente para el conjunto de las mujeres —pues en el caso de los hombres es el efecto de prescripción que se deriva lógicamente para ellos de las propias prohibiciones que imponen a las mujeres—, de determinadas tareas productivas, prohibición orientada a

reforzar la dependencia de las mujeres atornillando la necesidad de su inserción en las estructuras del parentesco, estructuras a través de las cuales se canaliza el control de sus capacidades reproductoras y sexuales. A su vez, el círculo se cierra: al estar controlada por los varones en las estructuras del parentesco, su relación con las tareas productivas queda mediatizada por esta inserción a través de la prohibición de tareas que instituye la división sexual del trabajo. Dicho de otro modo: la relación de la mujer con la producción no viene regulada por las eventuales limitaciones que pudiera imponerle el hecho biológico de que es ella la que pare, sino que se le regula por medio de la prohibición de determinadas tareas —que, por definición, podría realizar—. Esta prohibición mediatiza social y culturalmente su relación con la producción, del mismo modo que *su relación consigo misma* como reproductora de la especie es regulada y mediatizada a través de su inserción en los sistemas de parentesco, controlados asimismo, en mayor o menor grado y de una u otra forma, por los hombres.

Ahora bien, ¿cómo está tramado el mecanismo ideológico por el que las funciones de cada sexo en la producción se hacen aparecer como la prolongación natural de sus papeles específicos en las tareas reproductoras? La lógica de la operación, esquemáticamente, se podría caracterizar del modo siguiente: cuando de una división de funciones —preferimos no decir del trabajo, por considerarlo aquí confuso— basada en constricciones biológicas se hace derivar el «sentido» de otras divisiones, la situación respectiva del dato biológico y de su explotación y reelaboración ideológicas se invierte —¡el curioso mecanismo de la cámara oscura de Marx!—: la premisa biológica supuestamente tomada como punto de partida resulta totalmente redefinida por la misma operación ideológica que la ha cargado de implicaciones referentes a presuntos ámbitos de especificidad más inclusivos. De este modo, aquello —el dato biológico— de lo que se suponía que era *de-*

rivable el conjunto de las funciones que definen el modo de inserción de cada sexo en las actividades productivas, resulta ser a su vez *derivado* de este mismo conjunto de funciones, a la vez que aparece hipostasiado y promovido al rango de las esencias. Para cierta ideología, por ejemplo, la conveniencia del amamantamiento natural se hace derivar de las exigencias de la plena realización de la feminidad, cuando, por otra parte, la «feminidad» ha sido definida transponiendo a todos los planos el sentido de la función del amamantamiento. Se organiza de este modo la densa capa del envoltorio ideológico, tanto más difícil de perforar cuanto que la capa que en un nivel resulta racionalizada deviene al mismo tiempo, en otro nivel, racionalizadora y legitimadora, el círculo que circunscribe resulta, a su vez, circunscrito, según la perspectiva ideológica adoptada.

En las sociedades primitivas encontramos significativamente prohibiciones de tareas que en sí mismas nada tienen de incompatibles con la maternidad y sus eventuales limitaciones: tabúes relativos a la pesca, por ejemplo. La escasa movilidad de las mujeres —que se ha aducido como la causa de su no participación en la caza mayor—, debida a la prolongación de los períodos de lactancia en las sociedades de cazadores-recolectores (ya que, como ha señalado Godelier, no existen productos alimenticios elaborados adecuados para el consumo de los niños en los primeros años de la vida) no vale en este caso: los ríos están en los poblados muy cerca de las viviendas. ¿Cómo se racionalizan, pues, estas prohibiciones y se les confiere un sentido? Analicemos, por ejemplo —siguiendo a Lévi-Strauss—, la mitología bororo de la madre de las enfermedades, la Pandora americana, que resulta ser una violadora de las prescripciones relativas a «una división sexual del trabajo en la pesca con timbó»¹¹ y —si la hipótesis

11. A su vez, según Lévi-Strauss, el reparto de las tareas en la pesca con veneno entre los bororo parece no ser sino «la forma debilitada» que reviste en esta tribu la exclusividad absoluta que se reservan los hombres

de Lévi-Strauss acerca de la existencia de una relación de transformación entre las protagonistas de dos variantes de este complejo mítico es correcta— una madre desnaturalizada que abandona a su hijo en la rama de un árbol. Entre los bororo parece ser que las mujeres están excluidas de las tareas activas relacionadas con la técnica de pesca basada en el uso de esta especie de veneno: su aportación deberá limitarse a la recogida de los peces ya muertos gracias a la eficacia de la praxis masculina y que llegaban «río abajo [...] arrastrados por la corriente». La heroína se precipita y se dedica a atiborrarse de pescado en el lugar mismo del río en que aparecen los peces muertos, «en vez de hacer como sus compañeras viaje tras viaje para llevarlos». A su impaciencia por ingerir corresponde un bloqueo en las funciones de excreción, de manera que, al retener todo el alimento sin poderlo evacuar, exuda las enfermedades de su cuerpo a la vez que sus gemidos.¹² La inserción anómala de la heroína en el ciclo producción-consumo es codificada por el mito en términos de una anomalía del ciclo digestión-excreción.

La eficacia de la ideología está de este modo en función de su capacidad para constituirse como un sistema de representaciones coherente y completo, cuya lógica atraviesa y compromete en sus operaciones todos los planos de la experiencia. En la ideología de la división sexual del trabajo, una prescripción concreta no se produce nunca como un fenómeno aislado, sino dentro de un sistema de correlaciones y oposiciones solamente dentro del cual cobra su pleno sentido. Así, como lo atestiguaría la difusión amplísima del fenómeno, según Lévi-Strauss, el monopolio de la pesca colectiva que se reservan los hombres es el correlato de la adjudicación en exclusiva a las mujeres del

en lo referente a las tareas de la pesca en la mayor parte del Brasil central. Véase C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, IV, *L'homme nu*, París, Plon. 1971, p. 552 (*El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1976).

12. C. LÉVI-STRAUSS, *Mitológicas*, I, *Lo crudo y lo cocido*, *op. cit.*, p. 254.

cuidado del fuego en el hogar doméstico. Tal adjudicación encuentra fuerte arraigo ideológico en un punto nodal del sistema de representaciones asociado al origen del fuego de cocina. El proceso del razonamiento ideológico podría exponerse así: si *a*) el fuego de cocina es mediación entre el cielo y la tierra, pues el fuego se encontraba originariamente en el cielo, mientras que su receptáculo potencial se encontraba en la tierra (horno), y si *b*) los dadores y los tomadores de mujeres «se oponen sobre el eje de la vida social, como sobre el eje del mundo la tierra se opone al cielo», entonces, como *c*) «las mujeres cambiadas por el juego de las alianzas matrimoniales cumplen, entre los dadores y los tomadores, la misma función mediadora que, en virtud de la lógica del sistema, deben también asumir entre el cielo y la tierra», concluye apodícticamente el razonamiento de esta ideología: «es preciso, pues, que sean ellas las que se ocupen del horno».¹³

En estas condiciones, a los hombres mismos, desde cuyo punto de vista ha sido construida esta ideología, no les queda sino dos alternativas para mantener la coherencia y la pregnancia del sistema: bien «reivindicar para su solo provecho un papel activo en el dominio complementario al del horno de tierra: el dominio de lo crudo y del agua» (esto es efectivamente lo que hacen al marginar a la mujer del papel activo en las tareas relacionadas con la pesca), o bien, si decide «afirmar su presencia en el sistema», se tendrá que pensar asimismo en el plano simbólico como participante «a título pasivo, bajo la forma de piedras o de fuego que los mitos le hacen personificar».¹⁴

Sin embargo, si quisiéramos inferir de la correlación entre la dicotomía fuego doméstico/pesca y la dicotomía macho/hembra conclusiones en el sentido de algún simbolismo arquetípico que asociara a los hombres con el agua y a las mujeres con el fuego —o si, por efecto de torsiones características que opera la ideología sobre las

13. C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, IV, p. 557.

14. *Ibid.*, p. 551.

relaciones reales, las asociaciones cambiasen de signo—, nos equivocariamos respecto al nivel en que se han de encontrar las regularidades y topariamos sistemáticamente con ejemplos y casos inclasificables. Al proceder de este modo, se cometería la «ingenuidad» —contra la que Lévi-Strauss nos pone en guardia— de imaginar «que existe siempre y por doquier una correlación simple entre representaciones míticas y estructuras sociales, que se expresaría siempre mediante las mismas oposiciones [...]». Porque «razonando así se descuidaría por principio de cuentas un hecho: según los grupos, el número de las oposiciones que utiliza el pensamiento mítico no es constante [...] así, la oposición macho/hembra puede participar entera de la categoría de lo alto, donde coexistirán los dos principios [...] bajo la apariencia de la luna y el sol si estos cuerpos celestes están dotados de sexos diferentes, de la estrella de la mañana y de la tarde, del cielo atmosférico y el cielo empíreo, etc., o por ventura la oposición de los sexos se traslada a la categoría de lo bajo: tierra y agua, manto vegetal y mundo ctónico, etc. En semejantes sistemas la oposición entre lo alto y lo bajo, esencial en otros sitios, puede dejar de ser pertinente, o funcionar tan sólo como una transformación entre otras, por situarse entonces la pertinencia en el nivel del grupo o del “paquete” de oposiciones, antes que en el nivel de cada una de ellas considerada aisladamente». ¹⁵ Lo sustancial es aquí, pues, la necesidad de marcar ciertas oposiciones por medio de otras, pero las oposiciones que van a servir como marca no son puestas en juego en virtud de ninguna característica intrínseca a las mismas en la cual pudiera fundarse una correlación unívoca con la oposición que parecen destinadas a marcar.

La necesidad de «marcar» las diferencias entre el hombre y la mujer debe ser percibida como especialmente importante allí donde la división sexual del trabajo es la forma dominante de la división social del trabajo. Por el

15. C. LÉVI-STRAUSS, *Mitológicas*, I, p. 326.

mismo movimiento de extensión y prolongación, a escala del cosmos, de las diferencias biológicas social y culturalmente redefinidas, estas últimas aparecerán envueltas en oposiciones cosmológicas. De este modo, la ideología generaliza las oposiciones biológicas al proyectarlas en el cosmos —organizando mediante tal extensión-proyección toda la imagen del mundo—, y esta proyección amplificada, lejos de volverlas más difusas, se refleja a su vez sobre ellas y las refuerza al otorgarles dimensiones cósmicas. Este mecanismo de prolongación y generalización tiene un doble efecto: por una parte, procede envolviendo unas oposiciones en otras y, al reforzar dialécticamente las unas por medio de las otras, termina por enmascarar el fundamento real de las oposiciones básicas; por otra, al organizar los materiales que ofrece la experiencia —sometiéndolos a una criba en última instancia motivada—, constituyendo un isomorfismo entre los distintos planos interrelacionados que integran la imagen del mundo, asegura la pregnancia de un sistema ideológico. En el dominio práctico y conceptual relacionado con la división sexual del trabajo se impone, pues, especialmente, descartar «el reino de los pequeños intervalos»: las fronteras han de estar claramente delimitadas y para su conceptualización serán atraídas precisamente las categorías cuyo contraste aparezca como el más marcado, como la dualidad naturaleza-cultura.

La división sexual del trabajo en las sociedades primitivas es ideologizada de este modo mediante una codificación basada en encabalgamientos de oposiciones categoriales relacionados entre sí por contraposiciones de carácter cualitativo. Este sistema de codificación a base de encabalgamientos y contraposiciones mediante la explotación metódica de las diferenciaciones internas a la categoría misma de la cualidad constituye el esquema vertebrador de la imagen del mundo. Ahora bien: sin entrar a fondo en la discusión acerca de si la operación dicotómica constituye o no un *a priori* de la función simbólica,

parece claro que la funcionalidad de las ordenaciones ideológicas no les viene dada como si fuera algo externo y añadido a la propia lógica interna de su constitución. Dicho de otro modo: su funcionalidad tiene una eficacia por la lógica misma de su estructuración, y su relación con una determinada infraestructura no es un ajuste externo como el que se produciría «entre dos ruedas», sino interno. El interés de una aportación estructuralista a la teoría de la ideología de la división sexual del trabajo —que, a título de tal, está por tematizar— estriba, a nuestro juicio, en haber puesto de manifiesto la trama de las ordenaciones simbólicas que preside a niveles inconscientes la legitimación, por dotación de sentido, de la estructura social. Desde este punto de vista pueden ser trascendidas las concepciones biológicas y economicistas y se ha podido hacer patente el simplismo de sus planteamientos básicos. Pero, lejos de considerar que la ideología de la división sexual del trabajo se deriva de una vez por todas en cuanto está inscrita en la lógica de la operación dicotómica, esta lógica se pone al servicio de una operación de racionalización y legitimación cuya necesidad ella no ha impuesto, sino que depende de las propias constricciones de la estructura social.

Dentro de las dimensiones de este capítulo no vamos a hacer, obviamente, un recorrido histórico de las distintas formas que ha podido revestir la ideología de la división sexual del trabajo. Nos centramos en dos situaciones características que podríamos considerar como caso límite: las sociedades primitivas y la sociedad capitalista desarrollada. No pretendemos en absoluto dar una descripción de la situación laboral de la mujer en nuestra sociedad —existe bibliografía sobre el tema—, sino tan sólo señalar algunos aspectos de la articulación del funcionamiento del capitalismo como modo de producción y la lógica ideológica de la prohibición de tareas aplicada en el caso de la mujer en la sociedad burguesa.

Al comparar la sociedad capitalista con las sociedades

primitivas desde el punto de vista de la ideología de la división sexual del trabajo debe advertirse ante todo, como cuestión de método, que aquí, como siempre, «es la generalización lo que funda la comparación y no a la inversa». En esta comparación lo primero que resalta es la ausencia, en el capitalismo, de una división entre tareas masculinas y tareas femeninas en el ámbito mismo de la producción. Las tareas que se desempeñan en el capitalismo no son susceptibles de ser conceptualizadas como femeninas y masculinas en función de un sistema de asociaciones con una serie de oposiciones cualitativas situadas en otros planos de la experiencia, como hemos visto que ocurría cuando el pensamiento mítico trataba de pensar el hecho de la división sexual del trabajo inscribiéndolo en una totalidad de sentido que abarcaba toda la imagen del mundo. En el capitalismo la producción es unisexo. Ello no significa, por supuesto, que no haya ramas de la industria que empleen con preferencia mujeres: lo que queremos decir es que, cuando ello ocurre, la lógica capitalista no lo hace racionalizándolo en función de una asociación especial que asignaría a la idea de la feminidad «lugares naturales» en la producción en virtud de ciertas afinidades electivas entre las características de las funciones de la mujer y las características intrínsecas de los tipos de trabajo que se realizan en determinadas áreas de la producción. El ámbito de la producción capitalista, como el universo galileano-newtoniano —a diferencia del aristotélico—, carece de «lugares naturales», de zonas cualitativamente diferenciadas. En la medida en que se impone la lógica del trabajo abstracto y el valor de cambio, se opera, como lo ha señalado Deleuze, una «decodificación» de los flujos que circulan a través de la máquina social. Pues «un código determina, en primer lugar, la *calidad* respectiva de los flujos que pasan por el *socius* (por ejemplo, los tres circuitos de bienes de consumo, de bienes de prestigio, de mujeres y de niños); el objeto propio del código radica, pues, en establecer relaciones necesariamente

indirectas entre los flujos cualificados y, como tales, incommensurables». ¹⁶ El imperialismo de la mercancía instituye el ámbito de la commensurabilidad, de la homogeneidad y de la inmanencia: el dominio de la producción como dominio de lo económico funcionando de acuerdo con «una axiomática de las cantidades abstractas». Por el contrario, «las características de la relación de código, indirecta, cualitativa y limitada, muestran claramente que un código nunca es económico y no puede serlo: por el contrario, supera el movimiento objetivo aparente según el cual las fuerzas económicas o las conexiones productivas son atribuidas, como si emanasen de ella, a una instancia extraeconómica que sirve de soporte y de agente de inscripción». ¹⁷ El capitalismo, pues, «lo que con una mano decodifica, con otra lo axiomatiza». En «la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza» (Marx) se desvanece como irrelevante toda determinación cualitativa interna.

Ahora bien, ¿destruyó el capitalismo con ello las bases mismas de la ideología de la división sexual del trabajo? Ciertamente, no. Las desplazó, simplemente: del establecimiento de distinciones internas al propio ámbito de la producción pasó a trazar el meridiano entre la producción y la reproducción. Como ha señalado Zaretsky, «con el crecimiento de la industria, el capitalismo dividió la producción material entre sus formas socializadas (la esfera de la producción de mercancías) y el trabajo privado realizado predominantemente por las mujeres en el seno del hogar. De esta manera la supremacía masculina, que precedió ampliamente al capitalismo, se convirtió en parte institucional del sistema capitalista de producción». ¹⁸ La familia se configura así, como han dicho Deleuze y Guattari en su particular jerga, como uno de los momentos

16. G. DELEUZE y F. GUATTARI, *El Antiedipo*, op. cit., p. 255.

17. *Ibid.*, p. 255.

18. E. ZARETSKY, *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*, Barcelona, Anagrama, 1979, p. 27.

fundamentales del movimiento de reflujo y «reterritorialización» (reasignación a determinados centros de imputación y de control) que acompañan en el capitalismo a la tendencia sistemática a la decodificación de los flujos. (Marx señaló ya esta contradicción en el capitalismo al advertir que este sistema «desterritorializa» la riqueza al reducirla al trabajo como a su esencia subjetiva abstracta, a la vez que la «reterritorializa» al objetivarla en la forma de la propiedad privada de los medios de producción —su propio límite—.) En estas condiciones, la familia es desgajada del resto de la sociedad y «en lugar de que esta familia sea una estrategia que, a base de alianzas y filiaciones, se abra sobre todo el campo social, le sea coextensiva y recorte sus coordenadas, ya no es, diríamos, más que una simple táctica sobre la que se cierra el campo social, a la que aplica sus exigencias autónomas de reproducción y recorta con todas sus dimensiones. Las alianzas y filiaciones ya no pasan por los hombres, sino por el dinero; entonces la familia se vuelve microcosmos, apta para expresar lo que ya no domina [...]. Padre, Madre, Hijo se convierten así en el simulacro de las imágenes del capital (“El señor Capital, la señora Tierra”, y su hijo, el Trabajador [...])». ¹⁹ Sobre la base de los espejismos ideológicos a que se presta este carácter de la familia como «microcosmos expresivo» del campo social pueden comprenderse mejor las hipótesis y los paralogismos de la producción —reproducción a que nos hemos referido en la primera parte de este trabajo—: la producción, proyectada a escala de la unidad de reproducción, produce la sugestión del economicismo; la reproducción, extrapolada y proyectada funcionalmente a la escala ampliada de la producción, induce la sugestión del biologismo, como teorías de la familia y la división sexual del trabajo.

Volvamos a la situación de la mujer en la moderna sociedad capitalista: no se trata ya sólo de que su inserción

19. G. DELEUZE y F. GUATTARI, *op. cit.*, pp. 272-273. Véase la referencia de S. Firestone a Engels en este mismo capítulo, nota 9.

en las estructuras del parentesco —la familia llamada nuclear o restringida— que sirven de marco de control de sus capacidades sexuales y reproductoras condicione el papel que le es asignado en la división sexual del trabajo. En el capitalismo avanzado, el meridiano de la división sexual del trabajo no atraviesa el ámbito mismo de la producción, sino que separa la esfera de las relaciones mercantiles capitalistas de producción del campo de la reproducción de la fuerza de trabajo y de la vida privada. En estas condiciones, los efectos opresivos de su posición respecto de la división sexual del trabajo no sólo se articulan, sino que coinciden con los de su inserción en la estructura de la familia. Hemos visto cómo la división sexual del trabajo en la sociedad capitalista no adjudica tareas productivas cualitativamente diferentes a los hombres y a las mujeres como tales: una forma tal de diferenciación iría contra la tendencia a la abstracción que lleva consigo la producción de valores de cambio. Las diferencias se darán, pues, aquí, en el grado de explotación, en el terreno de lo cuantitativo —como si hubiera un *paso dialéctico de la cualidad a la cantidad*—: la mujer es *más* explotada cuando se emplea en las mismas tareas que el hombre, o bien se la emplea en tareas susceptibles de mayor grado de explotación. Su inserción en la producción tiene siempre al mismo tiempo el carácter de un asomo desde el campo de la reproducción: asomo muy útil para el capital, sin duda. Como ejército de reserva, es siempre un trabajador posible para el capital con el que puede maniobrar adentro o afuera en la medida en que *ninguna barrera de codificaciones cualitativas discrimina el carácter unisexo de la extracción de la plusvalía*. No hay escrúpulos ideológicos para que las mujeres hagan de todo, siempre que sea en un momento dado, en determinadas coyunturas —por ejemplo, en épocas de guerra—: el énfasis se traslada al carácter de excepcionalidad —aunque ésta, de hecho, dure—. El sueldo de la mujer tiene así un carácter cualitativo: en él se proyecta como especificación temporal el hecho de venir definido

en función de determinaciones que proceden de la esfera de la reproducción: es «complementario», es «hasta que se casa», «hasta que tenga un hijo», «hasta que el marido vuelva o gane más»... Porque, en realidad, en la medida en que siempre es un trabajador posible cuando no trabaja, es también, cuando está trabajando y aunque esté trabajando, un *parado latente*.

Cuando el meridiano de la división sexual del trabajo adopta en el capitalismo un significado cualitativo —el ejemplo típico lo encontraríamos en las llamadas profesiones «femeninas»— no se trata tanto de que estas distinciones sean inherentes directamente a los mecanismos propios del capitalismo como de proyecciones —significativamente, se dan en el sector servicios— a escala de la sociedad de los roles que le son asignados a la mujer en el hogar (maestras, azafatas, etc.). En la medida en que la división sexual del trabajo reviste un sentido cualitativo, es decir, en la medida en que hace referencia a tareas cualitativamente diferenciadas, no depende de divisiones establecidas por la lógica del sistema capitalista en el ámbito mismo de la producción, sino del mecanismo por el que el capitalismo divide las esferas de la producción y la reproducción. Es la propia división sexual del trabajo en el capitalismo la que confina a la mujer, no en una zona específica de la producción, sino en el campo de la reproducción: es decir, al mismo tiempo que inserta a la mujer en la estructura de la familia, le asigna como «trabajo» la reproducción de la propia familia. En el trabajo doméstico se produce de este modo un encabalgamiento y una redefinición de las unas por las otras de las categorías de la reproducción: la reproducción biológica de la especie, la reproducción de la fuerza de trabajo, la reproducción simbólica del *status* del varón y de la propia situación social de la familia, la reproducción de las condiciones psicológicas de la vida emocional y afectiva (como ha subrayado Zaretsky), etc. Todo ello se superpone «naturalmente» y como constituyendo *per se* una unidad de sentido

—que tendría para la mujer en la ideología del amor uno de sus aspectos más significativos— *versus* el mundo masculino de la producción, categoría que subsume a su vez toda una serie de subcategorías que se organizan como isomórficas (hacer, trascender, poder, etc.).

En la sociedad capitalista, pues, para la mujer, su trabajo y su familia coinciden y los mecanismos de la opresión se solapan, de manera tal que sólo analíticamente —y por comparación con aquello que ocurre en otros modos de producción— pueden ser distinguidos. La división sexual del trabajo la margina de la producción y define su lugar limitándola al ámbito de la reproducción. De este modo, su aparición en la esfera de la producción reviste un carácter marginal, de asomo, que se plasma en la sobreexplotación, o en la asignación de puestos de trabajo definidos por la provisionalidad, el estar «como de paso», la excepcionalidad —la mujer es aquí la suplente por excelencia—, o por la extrapolación de los roles domésticos en la vida social. El capitalismo carece de mecanismos para controlar las capacidades sexuales y reproductoras de la mujer a través de formas de división sexual del trabajo que asignaran a mujeres y hombres tareas que pudieran distinguirse claramente desde el punto de vista de su contenido cualitativo. La función de control se ha concentrado, pues, en la inserción de la mujer en la familia, con lo cual *la forma de dicha inserción acumula sus propias funciones a las de la instauración de los mecanismos de dependencia que la división sexual del trabajo cumplía en otros modos de producción*. La división sexual del trabajo no sólo refuerza aquí la inserción de la mujer en la estructura de la familia, sino que configura por completo dicha inserción. De este modo, el capitalismo se constituye como un sistema de discriminación en la explotación —como ya lo vio Rosa Luxemburgo— y de explotación sistemática de toda forma de discriminación.

ORIGEN DE LA FAMILIA, ORIGEN DE UN MALENTENDIDO*

Disto mucho de considerarme una especialista en antropología, y aunque no voy a tratar este aspecto, puesto que es el tema de la conferencia de mañana, para hacer una valoración de las aportaciones de Engels a la cuestión de la mujer no tendré más remedio que ir rozando cuestiones antropológicas. Me interesan, naturalmente, desde el punto de vista del feminismo y de la polémica en torno a lo que ha significado esta obra de Engels como explicación teórica de la situación de subordinación de la mujer. Trataré entonces de ordenar esta charla en tres bloques: en uno de ellos, que responderá propiamente al título, trataré de exponer el malentendido que existe en el planteamiento engelsiano del origen de la familia, relacionándolo con una confusión entre los conceptos que en el marxismo han servido para conceptualizar la producción, y los conceptos en base a los cuales Engels conceptualizará la reproducción (no en el sentido marxista de reproducción, como lo emplea Marx en *El Capital*, sino en el de repro-

* Conferencia pronunciada en la Fundación de Investigaciones Marxistas, 22 de mayo de 1984, dentro del ciclo «*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, cien años después*».

ducción biológica). Intentaré hacer ver cómo, desde mi punto de vista, esta confusión, basada en que Engels empleó el razonamiento por analogía para trasplantar los conceptos analíticos del marxismo —esos mismos conceptos en cuya virtud el marxismo se constituye como una teoría de la producción— a la reproducción, da lugar a una serie de paralogismos y confusiones, y cómo ha influido luego en una serie de concepciones del feminismo.

En segundo lugar, me propongo hacer una valoración de las aportaciones de Engels desde la actualidad: ¿Cuáles, de las correlaciones establecidas por Engels, se pueden mantener? ¿Cuáles habría que revisar o corregir en base a lo que se está haciendo actualmente sobre antropología de la mujer? (Tengo que advertir que me moveré aquí hasta donde llega mi información, que es bastante limitada.) Por último, y creo que éste es un tema que tiene implicaciones ideológicas muy interesantes desde el punto de vista feminista (interés ideológico, político y estratégico para el movimiento feminista en la actualidad), me referiré al debate sobre el matriarcado. Entraré en el replanteamiento de este debate en su doble vertiente: por una parte, la discusión acerca de la eventual existencia o no existencia del matriarcado como situación histórica real, y, por otra, la del significado de los mitos del matriarcado.

Analogías y malentendidos

Empezaré por hacer justicia al título explicando en qué me parece que consiste el malentendido en el planteamiento de Engels. El marxismo, desde un primer momento, desde los *Manuscritos* de Marx de 1844, puso siempre la relación del hombre con la naturaleza, en la producción social humana, bajo el signo de la mediación. Desde los *Manuscritos*, Marx insistió en que el hombre se naturaliza en la medida en que humaniza la naturaleza, y

es justamente esta mediación de la relación con la naturaleza a través del instrumento, a través de las relaciones sociales, lo que hace al hombre propiamente humano. Sin embargo, es curioso que, en lo que se refiere a la reproducción, el marxismo no la haya pensado, de entrada, bajo ese signo de la mediación; parece como si la pensara, en cambio, de una manera un tanto naturalista, sin mediaciones. Esto se ve muy claro ya en la misma idea del comunismo sexual primitivo como la situación «natural», como el paradigma «natural», donde no habrían existido instituciones culturales: hasta el propio tabú del incesto es considerado como algo posterior. Naturalmente, Engels —hay que decir que los conocimientos antropológicos de su época no daban tampoco para mucho más— no valoró toda la significación simbólica ni todas las implicaciones como mecanismos de poder del tabú del incesto. Por su parte, curiosamente divide la evolución de la familia en dos períodos; en el primero, que llega hasta la familia sindiásmica, habrían operado los mecanismos de la selección natural —Engels toma aquí por base el darwinismo—, y piensa que la selección natural de alguna manera le sirvió al hombre, más o menos instintivamente, para ir estrechando —desde la familia consanguínea a través de la punalúa a la sindiásmica— el círculo de parentesco en el cual se podían mantener relaciones sexuales, de modo que cada vez el sistema de prohibiciones iba restringiendo más este círculo. Hasta aquí, los mecanismos que entran en juego son mecanismos naturales, son los mecanismos de la selección natural. Solamente aparecen causas sociales propiamente dichas, así lo dice el mismo Engels, en el paso de la familia sindiásmica a la familia monógama. Ello tiene lugar cuando aparece la propiedad privada con los excedentes producidos por el ganado; a partir de ese momento compensa económicamente la esclavitud y se consolida como institución; la propiedad privada va a pasar a manos de los patriarcas o jefes de familia, y eso justamente condicionará la situación de depen-

dencia de la mujer, basada en que su trabajo se convierte en un servicio doméstico. En el mismo proceso en el que han sido domesticados los animales, se ha convertido el trabajo de la mujer en un trabajo que, si bien se considera socialmente necesario, cada vez es moldeado en mayor medida conforme al esquema de un servicio doméstico y, por lo tanto, quedaría inscrito en la esfera de lo privado. No, por supuesto, con el carácter de privaticidad que tendrá luego en el capitalismo, pero Engels lo piensa ya de acuerdo con ese esquema.

Engels nos dice: «La selección natural había realizado su obra al llegar a la familia sindiásmica y a partir de ahí entraron en juego otras causas de carácter social. La familia monogámica 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». A partir de ahora Engels conceptualiza en los términos de la producción: hasta entonces no habrían existido más que los mecanismos de la reproducción sometidos a la mecánica de la selección natural. La reproducción queda, pues, en el marxismo, como diría Althusser en sus buenos tiempos, como algo «no pensado», es decir, no conceptualizado en sus propios términos, como un vacío teórico. Ocurre entonces lo inevitable, y es que se proyectan por analogía, en este dominio, las categorías que han servido para analizar la producción, y de ahí se deriva un proceso en cadena de razonamiento por analogía, cuya mecánica no solamente se da en el caso concreto de la reproducción, sino que puede también ser ilustrada en otros casos. Recordarán ustedes que en el prólogo, tan agudo, de Sacristán al *Anti-Dühring*, una de las críticas que le hace a Engels es precisamente que comete a veces este tipo de paralogismos o saltos entre distintos niveles lógicos y epistemológicos, al pasar de análisis que se dan en niveles sometidos al tratamiento analítico-reductivo de la ciencia a otros que, en cambio, se mueven en el nivel de la paráfrasis de la experiencia cotidiana, como en el famoso ejem-

plo del grano de cebada como ilustración de la ley dialéctica de la negación, entre otros.

Engels, al tener un talante bastante sistematizador, profesa una especie de horror al vacío que se concreta en la necesidad de dotar a la teoría de un poder de totalización. De este modo, allí donde encuentra un vacío, en lugar de dejarlo como está —al menos, provisionalmente—, tiende a rellenarlo sirviéndose del razonamiento por analogía, cuya función consiste aquí en rematar y redondear la visión del mundo. A otro paralogismo engelsiano resultante de tales operaciones totalizadoras también le hizo en su día una crítica Althusser poniendo de manifiesto su confusión entre distintos niveles epistemológicos: por un lado, Engels se refiere a la relación entre la infraestructura y las superestructuras y luego, por otra parte, dice que «por debajo de todo esto está el conflicto de las voluntades individuales y sus choques [...]». Pasa de este modo a un modelo epistemológico completamente distinto, tomado de la experiencia cotidiana, o bien elaborado a través de una representación de la mecánica trasplantada a la vida social que no tiene demasiado que ver con las categorías específicas del marxismo; y, al ser relacionados ambos niveles sin mayores cautelas metodológicas, se producen una serie de paralogismos o saltos lógicos no justificados.

En *El origen de la familia* encontramos un ejemplo pregnante de esta propensión de Engels al razonamiento por analogía. Tendencia que, por otra parte, no sólo tiene aspectos negativos y criticables en la medida en que nos llevan a una serie de paralogismos: en otros casos le ha proporcionado a Engels intuiciones muy fecundas. Como ocurre con todo mecanismo intuitivo, la analogía en ciertos casos puede sugerir hipótesis interesantes, que luego se verá lo que pueden dar de sí, pero, al menos, a título heurístico, a veces puede tener su fecundidad. Es muy interesante, por ejemplo, el análisis por el que Engels, en *El origen de la familia*, en virtud de la analogía establece un

isomorfismo entre la diferencia que existe entre, por una parte, el planteamiento jurídico de igualdad formal en las condiciones de contrato de trabajo entre el capitalista y el proletario, en el capitalismo, y la asimétrica situación real de base sobre la cual se formula el contrato jurídico, y, por otra, el contrato matrimonial entre el hombre y la mujer, que también es formalmente igualitario en cuanto requiere el consentimiento de ambos y, sin embargo, disimula que la situación real de dependencia social de la mujer desde la cual es arrancado tal consentimiento es disimétrica. Engels establece, pues, un isomorfismo entre ambas distorsiones o incongruencias entre lo que ocurre en las bambalinas jurídicas, tanto en el contrato de trabajo como en el contrato matrimonial, y las condiciones reales, tanto en la situación con respecto a la propiedad de los medios de producción en el caso del obrero, como es bien sabido, como en la situación de dependencia económica y social de la mujer, en la estructuración patriarcal de la sociedad, que lleva a que ese contrato no sea sino una ficción. Los razonamientos por analogía tienen, pues, dos caras. En este último caso son agudos y apropiados: justamente, la crítica que se hará a ciertos planteamientos del feminismo liberal no deja de tener ciertas concomitancias con la que hizo el marxismo en su día a los derechos humanos abstractos.

En lo que concierne a la división sexual del trabajo, sin embargo, vamos a ver cuáles son las consecuencias ideológicas de la aplicación del razonamiento por analogía. En *El origen de la familia* dice Engels: «En un antiguo manuscrito inédito, descifrado en 1846 por Marx y por mí [parece que se refiere a *La ideología alemana*], encuentro esta frase: “la primera división del trabajo es la del hombre y la mujer para la procreación de los hijos”». En *La ideología alemana* se afirma: «[...] que [la división sexual del trabajo] originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual, y más tarde de una división del trabajo introducida de un modo natural, que se refería

a las dotes físicas: por ejemplo a la fuerza corporal, a las necesidades, las coincidencias casuales, etc.». Sin embargo, es curioso que, por otra parte, añadan Marx y Engels: «Esta división del trabajo solamente se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual».¹ Parece desprenderse de ello que la división sexual del trabajo, en la medida en que es «verdadera» división social, no sería «natural», y, en la medida en que es «natural», se debería concluir lógicamente que no se trata de una «verdadera» división del trabajo, entendiendo las divisiones del trabajo como artefactos sociales y culturales que llevan a asegurar —en este caso— la dependencia recíproca de los sexos así como una serie de mecanismos de poder, etc. Sin embargo, a partir del planteamiento de Engels también se puede argumentar del siguiente modo: si se puede remitir, en definitiva, la división del trabajo entre el hombre y la mujer a la división de funciones en las actividades sexuales y reproductivas y se encuentra ahí la matriz o el esquema de toda división del trabajo, entonces todas las formas de división en clases, en la medida en que dependen de la división del trabajo, van a poder ser derivadas, en principio, de esta matriz. Este planteamiento será justamente el de las teóricas del feminismo radical, que lo explotarán en dos líneas diferentes. Lo asumirá, por una parte, Shulamith Firestone, la teórica de las feministas radicales de Nueva York, dándole con ello una base radical al feminismo de signo más bien biologista, y lo tomarán también las teóricas de la mujer como clase social y del modo de producción patriarcal, aplicando las categorías de la producción a la reproducción, como luego trataremos de hacer ver.

¿Cómo se produce el paso de Engels a Shulamith Firestone? Todo razonamiento por analogía es un mecanismo de ida y vuelta. Si yo pienso el fenómeno «A» por analogía con el fenómeno «B», pienso el fenómeno «B» por

1. C. MARX y F. ENGELS, *La ideología alemana*, op. cit., p. 32.

analogía con el fenómeno «A». Engels, cuando trata de incorporar teóricamente la reproducción a la producción, como base infraestructural de los propios modos de producción y de la historia, al no pensar específicamente la reproducción sino por analogía con la producción, hace este doble recorrido: a veces considera la producción como una variante de la «reproducción», en cuanto que la producción es la condición de la reproducción de la propia vida humana y de la vida de la especie. La producción, entonces, abarcaría estas dos formas: la reproducción de la propia vida como reproducción de las condiciones de vida (que sería lo que se entiende en los otros contextos por «producción», en sentido marxista), y la reproducción de la especie, es decir, la reproducción biológica. Y en otros casos procede al revés: la reproducción aparece como una variante de la producción, en cuanto es producción de los seres humanos en tanto que fuerza de trabajo y potencial reproductor. De este modo se configurarán metáforas como la de que en la monogamia existe una apropiación privada de las capacidades reproductivas de la mujer concebidas, por analogía, como fuerzas productivas; en otras derivaciones teóricas, las fuerzas productivas serán pensadas por analogía con las categorías de la reproducción. Se verá entonces la reproducción como una variante de la producción, y/o la producción como una variante de la reproducción, en el sentido que hemos tratado de exponer.

En estas condiciones, ¿qué es lo que hace Shulamith Firestone cuando quiere tener en cuenta la reproducción para pensar la infraestructura? Aplica lo que se podría llamar el operador «*re*»: donde Engels dice producción, ella dice *reproducción*, y a partir de aquí tenemos el feminismo radical. Engels decía: «El materialismo histórico encarna la concepción del curso histórico, que busca la causa última y la fuerza motriz de todos los acontecimientos en el desarrollo de la sociedad, las variaciones de los sistemas de producción e intercambio, en la división

de la sociedad en clases diferenciadas y en las luchas de los estamentos entre sí». Corrige y parafrasea Firestone: «El materialismo histórico [...] encuentra la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos en la dialéctica del sexo; en la división de la sociedad en dos clases biológicamente diferenciadas con finalidad reproductiva, y en los conflictos de estas clases entre sí. En las variaciones de los sistemas de reproducción, matrimonio y educación de los hijos creados por estos conflictos, en el desarrollo concomitante de otras clases físicamente diferenciadas (castas), y en la prístina división del trabajo basada en el sexo y que evoluciona hacia un sistema económico-cultural». Vemos así cómo funciona la lógica del operador *re*; donde dice *producción*, dígase *reproducción*. Entonces, lo que aquí interesa no es tanto decidir si este cambio es o no legítimo, como señalar el mecanismo del razonamiento por analogía, que consideramos lo fundamental.²

Pues bien, si la determinación en última instancia de la dialéctica histórica la ejercen las relaciones de reproducción, podemos ver ahora el pasadizo lógico que une la concepción naturalista y biologista con el planteamiento economicista, en esta operación de sustitución que haría el feminismo radical. Y no deja de tener una lógica profunda. Pues, si tenemos que incorporar la reproducción a la infraestructura en sentido marxista, y entonces pensamos que, en última instancia, la marcha de la historia y de las sociedades está condicionada por las relaciones de reproducción, ello significa que las relaciones de reproducción habrán de funcionar como infraestructura. Ahora bien, si funcionan como infraestructura a la manera en que funciona como infraestructura la producción (es de-

2. En España, el feminismo de Shulamith Firestone no ha tenido demasiada influencia porque rápidamente fue sustituido por el de las teóricas del modo de producción patriarcal y la mujer como clase social, las cuales han influido luego en la línea de Lidia Falcón, sobre todo la autora francesa Christine Dupont (ahora Christine Delphy), que ha publicado en castellano *Por un feminismo materialista* (Barcelona, La Sal, Edicions de les Dones, 1982).

cir, en el sentido en que el marxismo ha dicho siempre que funciona la producción como infraestructura), de ahí se deriva que las relaciones de reproducción habrán de ser relaciones de producción en sentido marxista. Por lo tanto, entonces, las relaciones patriarcales constituyen un modo de producción, el modo de producción patriarcal, y dentro de ese modo de producción las mujeres, al tener una posición en la que no controlan los medios de producción-reproducción, al tener una posición en la que se ven obligadas a encajar su fuerza de trabajo así como sus capacidades sexuales y reproductoras en el marco de la familia patriarcal bajo la autoridad del jefe de familia, etc., están propiamente insertas en un modo de producción que también puede ser llamado modo de producción doméstico, al margen y al lado del otro modo de producción, es decir, de los modos de producción que responderían a la tipificación marxista tradicional.

El razonamiento analógico de Engels, producción-reproducción, se encuentra de este modo en la base de la operación de las teóricas del feminismo radical, en la transición de un biologismo que pone todos los énfasis en el conflicto entre las mujeres y los hombres como clases sexuales diferenciadas, a lo que podríamos llamar la versión economicista, que es la teoría de la mujer como clase social, cuyo exponente más significativo en el Estado español se puede encontrar en la obra de Lidia Falcón titulada *La razón feminista*.

La posible crítica que se puede hacer a la tesis de Firestone no la voy a centrar, como ya he advertido, en el hecho de que no parezca ser cierto que las relaciones de reproducción sean determinantes en última instancia de la marcha de la historia en el sentido marxista, en la medida en que parece claro que las formas de la familia dependen de los cambios de la producción y no a la inversa, si bien hay una dialéctica entre los procesos. Insisto en que lo fundamental es ver dónde está aquí el *quid pro quod*, cómo este *quid pro quod* arranca de Engels precisa-

mente por esta mecánica del razonamiento analógico. Claro que, una vez ha entrado en funcionamiento esta mecánica, se tratará de analizar las condiciones de la reproducción con los mismos instrumentos analíticos que la teoría marxista emplea, en cuanto que es una teoría de la explotación, para explicar la explotación. Entonces, en la línea economicista se considerará que al trabajo doméstico de la mujer se le extrae una plusvalía en el sentido en que el patrono se la extrae al obrero. Es decir, se considerará que, entre el coste de la reproducción de la mujer como fuerza de trabajo y el valor del conjunto de los servicios que ella produce para la familia, existe siempre un excedente a favor del varón del cual éste se beneficia como tal; no ya los capitalistas o la clase dominante, sino el jefe de familia en tanto que patrón: de ahí la teoría de la mujer como clase social.

Hay aquí una extrapolación, a mi modo de ver, inadecuada y a la que se pueden hacer toda una serie de críticas metodológicas, pero que no deja de ser sugerida por algunas analogías de Engels, cuando dice que «en la familia el hombre es el burgués y la mujer el proletario»; si, sobre estas analogías, se basa todo un análisis sistemático, se puede construir una teoría de estas características.

Las aportaciones de Engels

Vamos a interrumpir aquí estas consideraciones acerca de los razonamientos por analogía para pasar a la valoración de las aportaciones de Engels. A pesar del malentendido en las relaciones entre la producción y la reproducción, ¿qué se puede seguir considerando válido del planteamiento que él hizo? Quizás las analogías que él estableció tienen efectivamente sus limitaciones porque la correlación entre la subordinación de la mujer y la propiedad privada por parte del jefe de familia responde a una situación que, lejos de haberse generalizado y prolon-

gado históricamente, ni siquiera a partir del momento en que se implantó la propiedad privada, solamente tiene lugar en condiciones en que, precisamente, la reproducción familiar y la reproducción social, como diría Deleuze, son coextensivas (es decir, cuando la familia es toda una estrategia social y las relaciones de parentesco cumplen a su vez funciones productivas). Es quizás en estos contextos históricos donde cabe el tipo de planteamiento que hace Engels, pues se da efectivamente el caso de que la propiedad privada la tenga el patriarca o el jefe de familia, *a título de tal*, lo cual no puede ser dicho sino de forma retrospectiva, precisamente cuando el poder social y el poder sobre un grupo familiar en sentido amplio pueden ser claramente distinguidos. En lo referente a la propiedad del jefe de familia, Engels dice que «la nueva riqueza del ganado pertenecía en su origen a la *gens*, pero muy pronto debió desarrollarse la propiedad particular de los rebaños», y esta propiedad particular iría a parar a los varones. Lo cual no se entiende demasiado bien, a menos que los hombres hubieran tomado ya socialmente unas posiciones de dominación. Porque si no era así, si se partía realmente de una situación igualitaria, ¿por qué en el momento en que aparece la propiedad privada esa propiedad va justamente a parar al grupo de los varones? La explicación antropológica de Engels es clara solamente en la medida en que remite a otra explicación previa: la de por qué el dominio masculino ya existía en las sociedades donde no se producía un excedente, y aquí entraremos en otra vertiente de las críticas que se le pueden hacer a Engels. Se han dado explicaciones como la de que, efectivamente, eran los hombres los que podían establecer relaciones de clientela. Este tipo de explicaciones son circulares. Cuando hay unas diferencias en la propiedad y, como ocurre en las sociedades primitivas, a través del mecanismo del don y de los intercambios de regalos, o el *potlach*, se anudan las relaciones sociales de prestigio, se produce efectivamente la situación de que aquel que no

puede dar o no puede estar en condiciones de compensar a su acreedor en propiedades, le compensará en servicios. Al establecer este tipo de desequilibrios se crean relaciones de clientela. Entonces, el varón, en la medida en que ha tenido el control de las armas y ha realizado las expediciones guerreras, es precisamente quien puede tratar de reproducir estos mecanismos y conseguir un séquito, ya que —si partimos de la base de que en este nivel ha aparecido ya la ganadería, según la hipótesis de Engels— puede repartir rebaños, lograr cada vez más botín para repartir a su vez estos rebaños, y de esta manera mantener su séquito y su clientela y seguir ampliándola. La mujer, al estar excluida de estas expediciones guerreras, también lo está de las formas de apropiación que van unidas a estas formas de clientela, vinculadas a su vez a las prácticas guerreras. Es decir, que hay que suponer que la disimetría era anterior, pues de otro modo no se entiende por qué la propiedad privada fue a parar a manos de los varones jefes de las familias. Podría haber existido en todo caso una diferencia en cuanto a la propiedad entre diferentes familias, pero ¿por qué entre el hombre y la mujer en el seno de la familia, si no existía previamente una desigualdad? Es un mecanismo que lógicamente no entiendo, a menos que se hagan intervenir otros factores con anterioridad.

Engels creyó que en la división del trabajo propia de las sociedades primitivas o llamadas primitivas, el hombre era siempre el que aportaba el sustento y la mujer la organización doméstica. Pero la organización de la casa en la *gens* y mientras los clanes eran matrilineales (él los llamaba matriarcales por influencia de Bachofen), era un trabajo que sólo entre comillas y de forma un tanto retrospectiva podría ser llamado «doméstico»: era considerado como un trabajo socialmente necesario; como una industria pública, tenía un carácter público y no estrictamente doméstico. Ello no quiere decir, sin embargo, que la mujer realizara un trabajo productivo: era la administradora de la casa; lo que ocurre es que esta función de la

administración era una función social. Con la aparición de la propiedad privada patriarcal el trabajo de la mujer se privatizó en el marco de este nuevo tipo de familia: ahí residiría el cambio fundamental y de mayores implicaciones para la condición económica y social de la mujer. (La antropología contemporánea ha desmentido desde los estudios realizados sobre la mujer recolectora, la mujer en distintas sociedades horticultoras, pastoriles, agrícolas, etc., la creencia de Engels de que la mujer no participaba directamente en el proceso de la provisión de los alimentos.) La propiedad privada aparece, pues, a partir de una situación en la que existía una previa división sexual del trabajo, situación que, sin embargo, Engels pensaba que no era de desigualdad, porque la mujer, a través del derecho materno, de la filiación materna, tenía una valoración y un prestigio. Así pues, la división sexual del trabajo no establecía una jerarquía de poder sino una situación prácticamente igualitaria, porque el trabajo femenino era justamente una industria social y para Engels ahí estaba todo el *quid* de la cuestión.

Por lo demás, no voy a glosar aquí los mecanismos de la herencia, su relación con la monogamia y la exigencia de la fidelidad de la mujer para asegurar la transmisión de la herencia. Son tópicos de Engels suficientemente conocidos.

Se trataría de valorar, pues, la correlación establecida por Engels entre la propiedad o no propiedad privada de la mujer y su grado mayor o menor de subordinación. En este sentido podría decirse que, en términos generales, si bien la dominación masculina es anterior a la propiedad privada y a las sociedades de clases, lo que parece fuera de duda es que, aunque no pueda hablarse aquí de una relación biunívoca, la propiedad privada y las sociedades de clases, basadas en la explotación, han acentuado enormemente la subordinación de la mujer y han agudizado su dependencia en relación a las sociedades no clasistas. Aunque en sociedades no clasistas también hay sanciones

duras para la mujer —como veremos—, la situación de la mujer se degradó de un modo profundo en las sociedades clasistas.

Ahora bien, ¿qué correlación se podría establecer en términos más precisos entre la subordinación de la mujer y la propiedad privada? Aquí, además del análisis económico en sentido estricto, habría que introducir una serie de mediaciones. Pues en sociedades clasistas donde ya existe el Estado, en muchos casos la mujer hereda propiedades y tiene propiedades. Por supuesto que, en los casos en que la mujer también tiene propiedades, no cabe duda de que dentro de la relación doméstica ello le da una situación de mayor prestigio y menor precariedad. Ahora bien, la cosa quizás no depende tanto de un modo directo de que tenga propiedad o no, como del hecho de que las sociedades de clases tienden a establecer una dicotomía profunda entre la esfera de lo público y la de lo privado. Lo fundamental desde este punto de vista no es sólo que la mujer sea o no propietaria de gran parte de los bienes domésticos —pues el matrimonio es un pacto entre familias a través de las mujeres en el que se tiende de un modo u otro a establecer, a más corto o a más largo plazo, una relación de equilibrio—, sino *la forma como se traduce socialmente para la mujer el hecho de tener propiedades en un tipo de sociedades en las cuales ya se ha ahondado la división entre lo público y lo privado*. De este modo, si bien es cierto que la mujer está en general en una posición menos precaria frente al marido si es también poseedora de bienes, también lo es que entre el *status* social y el *status marital* no hay necesariamente una correlación, porque el que la mujer sea propietaria puede muy bien no traducirse en acceso al trabajo socialmente valorado, a una condición de adulto social, a puestos políticos, etc. El Estado puede encargarse en este sentido de ejercer mediaciones tales como, por ejemplo, tomar como interlocutores en materia de tributos, así como de otro tipo de reglamentaciones exclusivamente a los hombres en cuanto jefes de

familia, y la mujer se queda de este modo con una capacidad de maniobra muy limitada con respecto a sus propiedades, jurídica y socialmente. Justamente la eficacia de este tipo de mediaciones hace difícil establecer una correlación entre el factor de la propiedad privada, si este factor se aísla, y la subordinación de la mujer. Aunque sigue siendo cierto que, en términos generales, donde existe la propiedad privada la mujer está más oprimida, hay que introducir otros elementos en el análisis.

¿Cuáles serían, entonces, estos elementos? Por lo pronto, habría que dar algún elemento de explicación del hecho de que en las sociedades clasistas se relegue a la mujer al dominio de lo privado y el trabajo de la mujer se convierta en un servicio privado. Las clases explotadoras parecen tener una preferencia por explotar directamente a los hombres sobre la explotación de las mujeres. Me refiero a las sociedades de clases antes de llegar al capitalismo. Pues creo que el capitalismo en este sentido, podríamos decir que en tanto que capitalismo —otra cosa es que en el capitalismo haya un patriarcado, lo que de momento es otra cuestión— no ha tenido preferencia por hombres, mujeres, niños, negros, blancos, chinos o paquistaníes; el capitalismo tiene una capacidad discriminatoria mínima en cuanto a la explotación se refiere. Es un mecanismo puramente abstracto de extracción de plusvalía, y la mano de obra que encuentre como la más barata será la mano de obra que preferentemente explotará. Así lo ha hecho en muchos casos con la mujer, pero no tanto porque sea mujer, como porque la mujer, por razones históricas, estaba ya en una situación más vulnerable y se le podía explotar más. Lo cual es otra cuestión, imputable a la tradición patriarcal, pero no precisamente a una preferencia del capitalismo en cuanto tal por explotar a la mujer. El capitalismo en cuanto mecanismo abstracto de extracción de plusvalía, barre diferencias cualitativas; el valor de cambio introduce su lógica abstracta y le ahorra otro tipo de concreciones al capitalista en cuanto

tal. Otra cosa es que *el capitalista sea también un patriarca*; otra cosa es que *un obrero sea también un pequeño patriarca* y que luego hagan pactos entre sí. El salario familiar, por ejemplo, sería un caso típico, como ha puesto muy agudamente de manifiesto Heidi Hartman en su artículo titulado «El desdichado matrimonio entre socialismo y feminismo». Analiza allí cómo el salario familiar es un pacto entre varones de clases enfrentadas, con intereses opuestos, pero que llegan en este punto a un acuerdo en función de que la mujer quede bajo la dependencia del hombre, lo cual puede convenir al capitalismo para que así reproduzca mejor la fuerza de trabajo y los capitalistas consideran preferible esta situación a explotarla directamente a ella, al mismo tiempo que le hacen una concesión a los varones de las clases explotadas tratándolos como a los interlocutores dentro de un pacto entre varones para mantener el control sobre el conjunto de las mujeres. Esta lógica patriarcal que se incrusta en el capitalismo no deja de tener también sus precedentes históricos. Parece como si hubiera que remitirse a algo así como un pacto patriarcal en el origen; al menos podríamos tomarlo como hipótesis. En muchos casos se ha acabado por permitir que los esclavos se casaran, tuvieran mujeres e hijos. Los varones de las clases dominantes amplían así la función de padres —padres en el sentido de patriarcas, de titulares de un cierto poder, no en el de las connotaciones afectivas y emocionales que tiene en la familia actual, sino en el sentido del *pater familiae* romano— a los varones de las clases explotadas en situaciones críticas para el monopolio de su hegemonía, hacen concesiones de un cierto poder paterno de control sobre las mujeres y la descendencia como pacto compensatorio respecto a otras explotaciones de que los hacen objeto. Hay aquí, entonces, dos dinámicas, dos dinámicas que están imbricadas; hay un juego entre ellas y un forcejeo en el capitalismo.

Pero, antes del capitalismo, antes de que se impusieran los mecanismos abstractos de la extracción de plusvalía,

del valor de cambio, había una preferencia de las clases explotadoras por explotar a los hombres. ¿Por qué razón sería así? Se han dado al respecto algunas explicaciones o elementos de explicación. Algunas antropólogas, como Sax, por ejemplo, piensan que las clases explotadoras han preferido a los hombres por tener mayor movilidad al estar exentos de las servidumbres reproductivas (como ocurre en muchas empresas, que no emplean a la mujer porque se puede quedar embarazada) y ser así una mano de obra sin ningún tipo de restricciones en su capacidad para ser explotada. La mujer ha sufrido en cambio el ser dependiente de explotadores y de explotados. Yo no sé hasta qué punto esto es así; quizás esa razón biológica sea un elemento de explicación, pero no parece que toda la clave de la explicación resida ahí. Siempre hay que recurrir en última instancia a algún tipo de pacto patriarcal; es decir, que, en la lucha de clases, los interlocutores son siempre varones contra varones, y lo son sobre la base de una mediación simbólica elidida acerca de la cual existe el acuerdo tácito de que debe estar siempre controlada en última instancia por el colectivo de varones, y esta mediación simbólica es, precisamente, la mujer. Entonces, los explotadores, en lugar de constituirse directamente en *pater familiae* de los explotados, hacen de los explotados de alguna manera padres (no en el sentido de darles una propiedad y una herencia importante que transmitir, porque obviamente no es ese el caso, pero sí en el de otorgarles el control de la mujer en el ámbito doméstico, el que la mujer realice para ellos los servicios domésticos: es una compensación que dan a los hombres por la propia explotación de la que son objeto).

Victoria Sau suele invertir el razonamiento por analogía de Engels al que antes me he referido. Las mujeres, viene a decir Victoria Sau, nos devanamos los sesos para pensar nuestra opresión, o nuestra explotación por analogía con la de los hombres por los hombres. Será que nos extraen la plusvalía, será que nos quitan el producto de la

reproducción, será que... cuando, en realidad, ocurre lo contrario: los hombres «feminizan» a otros hombres, y si los han «feminizado» puede muy bien pensarse que la explotación de unos hombres por otros viene a ser como una ampliación de una «feminización» que fue algo así como una opresión originaria, o un pacto entre los varones para dominar a las mujeres. Ahora bien, ¿tiene sentido hablar de feminización para describir las situaciones de opresión y explotación de los hombres por los hombres? Veamos. ¿Qué se hace, por ejemplo, con un país que es colonizado? Se le quita su nombre y se le da otro nombre impuesto, se le quita su lengua autóctona, la materna, la vernácula, que es la del siervo y la de la madre y se le impone la lengua oficial (que es, por supuesto, la lengua del padre, la lengua de la cultura, etc.). Son pues, mecanismos de feminización, mecanismos muy viejos que remiten a lo que ha sido el esquema matriz de toda opresión. De este modo, los hombres se mueven, en las relaciones entre ellos, en un juego complejo: los de las clases dominantes tienden, por un lado, a explotar a los otros todo lo que se pueda dentro de unos ciertos límites en los que se asegura, en última instancia, un pacto interclasista del conjunto de los varones sobre el conjunto de las mujeres. Y este pacto no es tanto un pacto para la explotación, pues no creo que sus raíces sean económicas (aunque, por supuesto, tiene efectos económicos y muy relevantes), como raíces más bien ideológicas, del dominio de lo simbólico... Aquí habría que introducir toda una serie de elementos de explicación —que, por supuesto, para Engels no entraron en danza, o bien los minimizó— relacionados con los problemas que hoy en día llamaríamos de eficacia simbólica, de eficacia ideológica; problemas relacionados con los mecanismos profundos de identidad sobre los que algo tiene que decir el psicoanálisis, etc..., toda una serie de mediaciones sin las cuales ya no podríamos aproximarnos a este tipo de fenómenos.

Hay un juego, por lo tanto, entre la política de la clase

dominante de «divide y vencerás» en las clases explotadas, y luego, por otra parte, los pactos interclasistas, el pacto patriarcal interclasista entre el conjunto de los varones con respecto al conjunto de las mujeres. Todo ello hace que no se pueda simplificar en este tipo de análisis, que, al menos, haya que partir de la necesidad de tener en cuenta todos estos elementos.

El análisis de Engels tiene una serie de limitaciones que parten de sus presupuestos economicistas. Como él no ve ningún otro tipo de razón para que exista una subordinación de la mujer que el hecho de la propiedad privada, piensa lógicamente que con la abolición de la propiedad privada y la incorporación de la mujer al trabajo social, con la industrialización y en una situación en la que se pueda abolir la propiedad privada de los medios de producción, mediante la revolución socialista, las bases económicas de la dominación masculina desaparecerán. En *El origen de la familia* traza enternecedores cuadros idílicos del amor proletario y de la familia proletaria que la experiencia prueba que no son ciertos. Dice, por ejemplo: «En las relaciones con la mujer, el amor sexual no es ni puede ser una regla efectiva más que en las clases oprimidas». Y aquí hay que señalar una cosa muy interesante: para Engels, aunque la monogamia haya derivado de una serie de razones económicas, evoluciona en el amor caballeresco medieval, el amor cortés, etc. y, justamente, el amor, en el matrimonio proletario, viene a ser como una especie de reacuñación, en versión plebeya, de ese amor caballeresco medieval. En el planteamiento de Engels, es la versión plebeya del amor cortés aristocrático, herencia cultural que el proletariado debe asumir. Ello supone unas interpretaciones del amor cortés que hoy en día pondríamos en buena medida en cuestión. Pero no cabe duda de que, para Engels, la tradición amorosa caballeresca medieval puede ser heredada históricamente, se puede reconvertir y recuperar por y para el proletariado. Cuando dice que «en las relaciones con la mujer, el amor sexual

no es ni puede ser una regla efectiva más que en las clases oprimidas», parece claro que está pensado en el proletariado, la clase para la que, precisamente, habrían desaparecido todos los fundamentos de la monogamia clásica. Faltan por completo los bienes de fortuna, para cuya conservación y transmisión se han instituido, precisamente, la monogamia y el dominio del varón, y, por consiguiente, faltarían los motivos para hacer valer la supremacía masculina; es más, faltan hasta los medios de hacerla prevalecer. El derecho burgués, que protege esta supremacía, sólo existe para los que poseen y para regular sus relaciones con los proletarios. Así pues: «Son por tanto otras relaciones personales y sociales quienes deciden, sobre todo desde que la gran industria ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado de trabajo». Difícilmente pudo teorizar Engels algo como el salario familiar, puesto que la lucha obrera se encontraba en una etapa en la que no se había llegado a esa solución de compromiso; era todavía un momento muy inestable desde el punto de vista que aquí nos interesa, en el que la mujer había sido lanzada al mercado de trabajo capitalista y esa situación estaba pendiente de ulterior evolución. Engels, sin embargo, es por otra parte perfectamente consciente de que, dados los deberes domésticos y familiares que pesan sobre la mujer, por la división sexual del trabajo establecida, se plantean los problemas que lleva consigo la doble jornada laboral. El hecho de reparar en esos aspectos de la cuestión, para quien, como Engels, está habituado al análisis abstracto de los mecanismos de explotación, pone de manifiesto la existencia de un registro de sensibilidad que no deja de ser altamente estimable y que coexiste, sin embargo, en él, con un optimismo ingenuo. Dice Engels: «Desde que la gran industria ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado del trabajo y de la fábrica, convirtiéndola hartamente 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 proleta-

riado, 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». O sea, que si en el hogar proletario queda algo de la dominación masculina, es un puro problema de vestigios. Aplica aquí la lógica de «muerto el perro se acabó la rabia»; si el problema era la propiedad privada, al ser abolida la propiedad privada desaparecerán automáticamente los fundamentos de la dominación masculina. Lo cual ha sido rotundamente desmentido por la experiencia histórica, pues si bien es verdad que la revolución socialista, en la medida en que se ha hecho, ha sido favorable para la condición de la mujer, y en muchos aspectos propicia unas condiciones mejores para su emancipación, por supuesto que no la ha producido automáticamente, como sabemos muy bien, y en los países del Este las mujeres siguen estando oprimidas.

Engels piensa con respecto al amor monógamo que estamos poco menos que en la época de la caballería andante de la plebe. Vuelve a tomar de este modo viejos temas aristocráticos para reacuarlos en clave proletaria frente a la burguesía. En cambio, a la burguesía la fustiga con mucha gracia, con mucho realismo. Se refiere a su «óptica del lupanar» —que no es precisamente la actitud metodológica más adecuada— para analizar lo que pasaba en las sociedades primitivas: su hipótesis del matrimonio por grupos, por ejemplo, se la representaría la burguesía filistea como una especie de orgía permanente; la óptica del puritanismo victoriano es así fustigada constantemente por Engels. Sin embargo, hay en él una nostalgia de lo aristocrático, que piensa recuperar para la clase proletaria. Planea sobre sus especulaciones el paradigma naturalista de un bien que se encontraba en los orígenes, como puede verse en la idea del comunismo primitivo; es este mismo naturalismo el que está, como hemos tenido ocasión de ver, en la base de su análisis de la reproducción y de sus limitaciones. Es curioso, por otra

parte, que siempre que habla de la monogamia, de la familia, etc., el tipo de metáforas que emplea son la metáfora de la miniatura de la sociedad, de la forma celular, de la imagen en escala reducida. Estas imágenes no son sólo de Engels; también las utiliza Marx; Marx habla muchas veces de que en la familia se pueden ver como en miniatura las contradicciones de la sociedad... Ahora bien, la representación de la familia como miniatura, o, como diría Deleuze, como «microcosmos expresivo» de la sociedad, solamente corresponde a la familia nuclear moderna precisamente cuando esta familia más se separa de la sociedad. Entonces se convierte en su miniatura expresiva, pero precisamente porque la reproducción de la sociedad pasa cada vez menos por ella. No es coextensiva a la sociedad, sino su último reducto de privaticidad. Pero las metáforas de Marx y Engels se refieren precisamente a épocas históricas en que la familia era prácticamente coextensiva a la sociedad y no su miniatura, ni su imagen en escala reducida, ni su forma celular; sin embargo, son constantes este tipo de proyecciones retrospectivas en Marx y Engels.

El debate sobre el matriarcado

Por último, Engels acepta la idea, tomada de Bachofen y sobre todo de Morgan, de un matriarcado primitivo. La descripción de este matriarcado, que habría estado en el origen y, de alguna manera, en el primitivo hogar comunista, antes de que viniera la propiedad privada a destruirlo, es bastante idílica, como lo podemos ver en el siguiente texto: «El hogar comunista significa 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. Una de las ideas más absurdas que nos ha transmi-

tido la filosofía del siglo XVIII es la de decir que en el origen de la sociedad la mujer fue la esclava del hombre. Entre todos los salvajes y entre todos los bárbaros de los estadios medio e inferior, y en parte hasta los del estadio superior, la mujer no sólo tiene una posición libre, sino también muy considerada. El hogar doméstico comunista, donde la mayoría, si no la totalidad de las mujeres pertenecen a una misma *gens*, mientras que los hombres se dividen en *gentes* diferentes, es la base efectiva de aquella preponderancia de las mujeres que en los tiempos primitivos estuvo difundida por todas partes, y el descubrimiento de la cual es el tercer mérito de Bachofen». Habla entonces de la óptica distorsionada propia de los relatos de los misioneros y de los viajeros, a propósito de lo mucho que se hacía trabajar a la mujer en ese tipo de sociedades, y observa que, precisamente, la que ahora es considerada la señora y la dama de la civilización, sólo a costa de una opresión y de una subordinación mayor ha sido eximida del trabajo productivo: a costa de no ser una adulta social. Justamente en aquellas sociedades tiene posiciones de prestigio porque realiza unos servicios los cuales se considera que tienen una significación social y que son socialmente necesarios.

En relación con esta descripción del matriarcado de Engels, habría que discutir aquí dos aspectos que pueden ser claramente distinguidos en el debate sobre el matriarcado, debate que ha sido relanzado dentro del movimiento feminista y también en antropología. Pues, por una parte, está la discusión acerca del matriarcado como situación histórica real, acerca de si ha existido alguna vez. (Habría que ver primero cómo se lo define, porque hay una confusión enorme en las definiciones y, si no se precisan las definiciones, no se sabe bien de qué se está hablando.) En segundo lugar, se trata de clarificar la significación de los mitos sobre el matriarcado, y de valorar —lo que está íntimamente relacionado con la clarificación a que nos hemos referido— la deseabilidad o no deseabilidad de un

matriarcado como instancia utópica para el movimiento feminista. Sobre este último punto, sobre todo, se dividen profundamente las opiniones.

La existencia del matriarcado como situación histórica real parece ser que, en la situación actual de la investigación etnológica y prehistórica, no ha podido ser establecida de un modo inequívoco en ninguna parte. Aclaremos ante todo que por matriarcado entendemos, no sociedades matrilineales, pues, como es bien sabido, hay sociedades donde, efectivamente, se transmite el linaje y la herencia por vía materna; sin embargo, es el tío materno quien controla a los hijos, y, en definitiva, aquí no deja de estar presente en última instancia el pacto entre los varones como los agentes del contrato social. Las mujeres son aquí las intercambiadas, las mediadoras simbólicas, y en este sentido están subordinadas, aunque en diferentes grados. Porque los hombres, como ha señalado Maurice Godelier, tienen dos posibilidades: renunciar al control de las esposas y mantener el de las hermanas (que es lo que harían en las sociedades matrilineales), o, si quieren tener el control de las esposas, obviamente, han de perder, al menos hasta cierto punto, el de las hermanas. Entonces, las opciones matrilineales y patrilineales corresponderían respectivamente a estas dos variantes de un pacto patriarcal. Parece ser, sin embargo que, en los casos en que los hombres han optado por controlar a las esposas más bien que a las hermanas, la mujer ha perdido posiciones. Pues cuando los varones controlan a las hermanas, ella sigue perteneciendo a su propio clan de origen, y sus relaciones de contigüidad con su propia familia consanguínea le dan unas posiciones menos precarias, sobre todo si ello se combina también con el factor residencia. La residencia puede ser matrilocal o patrilocal, en cuyo caso la mujer tiene que ir a vivir y a trabajar a otro lugar para el marido y los parientes del marido, que pertenecen a un clan al que ella no pertenece. Si se entiende, pues, por matriarcado, sociedad matrilineal, es evidente que han existido y existen aún

sociedades matrilineales; ahora bien, si «matriarcado» connota, como suele hacerlo, poder de la mujer, entendido como poder político de la mujer como grupo, y poder, además, público y social, en el sentido en el que se entiende el poder viril, parece evidente que no ha existido nunca un matriarcado. A través de la historia ha habido mujeres que, a título individual y por una serie de circunstancias, han tenido un determinado poder; es verdad también que existen mecanismos de poder paralelo; que, si los hombres a través del poder consiguen muchas veces el sexo, las mujeres, a través del sexo, pueden conseguir ciertas parcelas de poder, ejerciendo una influencia privada sobre los hombres que lo tienen. Son bastante conocidos estos mecanismos de poder paralelo, a veces meras astucias de supervivencia del oprimido, a veces muy efectivos, lo que se quiera; pero, hablando en un sentido unívoco de la palabra poder, no se conoce ninguna situación en la historia en que las mujeres como grupo hayan ejercido el poder político. Y, por lo que se refiere a lo que se podría llamar poder simbólico, aspecto que quizá se haya descuidado más, como el monopolio de lo sagrado, etc., si bien ha habido adivinas, sacerdotisas, brujas, etc., siempre han estado, cuando no perseguidas, al menos bastante controladas, tanto más cuanto más importantes han sido lo sagrado y lo simbólico para el control político e ideológico de la sociedad. Entonces, naturalmente, lo ha controlado el hombre. Cuando se trata de reductos inofensivos se tolera más el control de la mujer.

En el debate acerca de la existencia del matriarcado están, por una parte, los partidarios y partidarias de que, a falta de pruebas, hay que pronunciarse porque no ha existido nunca tal matriarcado; hay, por otro lado, cierto tipo de reconstrucciones según las cuales su existencia no deja de tener cierta plausibilidad. Sobre todo en algunas corrientes del feminismo americano. Es significativo en este sentido que el libro *The First Sex*, de Elisabeth Davis, haya tenido un éxito extraordinario. Su autora hace una

reconstrucción de la historia basada en fuentes un tanto discutibles, como los partidarios del mito de la Atlántida, etc., de la cual se desprende que existió una *ginocracia* o poder de la mujer, unos grupos ginofocales que tenían un determinado control sobre sus hijos varones; ellas eran las que los expulsaban del grupo y no al revés, como ocurre en las sociedades patriarcales, en las que, a través de los ritos de iniciación, son los hombres quienes a partir de un momento determinado arrancan a los hijos del universo femenino en el que están inmersos hasta que son adolescentes.

Así pues, en estas corrientes hay una cierta reivindicación y explotación, desde el punto de vista ideológico, de la escuela de Bachofen y de Engels (sobre todo de Bachofen, porque justamente estas autoras, antropólogas o no, no suelen ser de orientación marxista; son bastante más sensibles a los análisis en términos míticos, simbólicos, etc., que a los mecanismos infraestructurales). Quizás en última instancia no tenga demasiado sentido discutir si hubo o no un matriarcado; es algo sobre lo que tendrían que pronunciarse los antropólogos, o los especialistas en la prehistoria. Desde el punto de vista feminista lo que interesaría discutir fundamentalmente son las implicaciones políticas, estratégicas e ideológicas de los mitos del matriarcado y sus diferentes valoraciones dentro del movimiento feminista. ¿Qué función cumplen los mitos del matriarcado? ¿Por qué estos mitos existen? Para algunas, los mitos del matriarcado son mitos misóginos, son mitos machistas, mitos, por lo tanto, destinados a consagrar y a legitimar el poder patriarcal. Porque el esquema de todos estos mitos, con todas las variantes que se quiera, se reduce a que las mujeres tuvieron el poder en el origen y por su culpa lo perdieron. Me estoy refiriendo a mitos de sociedades cazadoras-recolectoras, del nivel paleolítico, mucho antes de que hubiera excedentes, propiedad privada, explotación, es decir, que no se puede hablar de sociedades clasistas, en muchos casos no tienen formaciones

estatales, etc. Pues bien, en este tipo de sociedades existen mitos matriarcales muy característicos. Estos mitos matriarcales tienen áreas muy difundidas y dispersas a través de la geografía, de tal manera que su estructura común difícilmente se podría explicar por un parentesco cultural o por una vecindad geográfica, o por alguna relación más o menos coyuntural. Son mitos, por tanto, de amplia difusión. Y el esquema viene a ser siempre el mismo: se trata de justificar que los hombres tengan una casa ceremonial, vivienda ceremonial normalmente situada en el centro del poblado, donde la logia de los hombres controla los instrumentos y las máscaras sagradas, que suelen sacar en los festejos rituales de la tribu; en la mayoría de los casos los instrumentos son estridentes, con el fin de asustar a las mujeres y a los niños; los hombres se disfrazan con las máscaras y se hacen pasar por espíritus, etc. Este tipo de ritual, justamente, dramatiza el mito originario, que, a su vez, se vuelve a narrar para justificarlo y legitimar este tipo de prácticas ceremoniales, así como, por supuesto, las situaciones de la división del poder y del trabajo entre ambos sexos en la vida cotidiana.

El esquema del mito que se narra es el siguiente. Las mujeres tuvieron el poder en el origen; en muchos casos han sido ellas las inventoras de estos instrumentos sagrados, y eran ellas las que tenían una casa donde cotilleaban todo el día, con sus instrumentos. Llevaban allí su tinglado y apartaban a los hombres, a los que hacían acarrear la leña y llevar el agua, así como atender a los hijos; y, como se ponían las máscaras, los hombres no podían identificar a sus esposas y meterlas en cintura, y aquello era un desastre porque abandonaban la cocina, abandonaban a los hijos, y los hombres empezaron a espiar y descubrieron un día el secreto de los instrumentos sagrados o de las máscaras. El hombre que lo descubrió es normalmente el héroe cultural, el civilizador, el hijo del Sol, pues fue el que puso orden en la situación; y desde ese momento, los hombres dieron la vuelta a aquella situación caótica, la

recuperaron constituyéndola como cosmos, como orden, y a partir de entonces son ellos los que tienen la logia, la vivienda ceremonial, los instrumentos, etc., y excluyen del acceso a ellos a las mujeres. Hay toda una gradación de castigos para las mujeres que violan estas prescripciones, cuya gravedad varía mucho según las tribus; en algunos casos existe una mujer, una especie de esquirol de las mujeres, de becario desclasado que promete a los hombres guardar secreto absoluto y no traicionarlos; éstos le hacen el honor, a título excepcional —todo grupo dominante hace excepción con alguien del grupo dominado— de enseñarle, si promete no divulgarlo, la logia de los hombres. En otros casos no se hace ningún tipo de excepción, ni siquiera a título simbólico, y si a alguna mujer se le ocurre semejante osadía la pueden violar los hombres en grupo, pueden incluso darle muerte. En alguna tribu existe un ceremonial que se remite al mito de una niña que espía a los hombres cuando estaban en plena preparación de la ceremonia; éstos la descuartizaron y de su cuerpo salió una papilla que se reparte entre la tribu para que se curen en salud las mujeres y no cometan semejante desafuero. Esto ocurre en sociedades relativamente igualitarias de cazadores-recolectores, de las que proceden estas versiones de los mitos del matriarcado.

La antropóloga americana Joan Banberger piensa que el mito del matriarcado en el movimiento feminista cumple una función regresiva, y, por supuesto, no deseable: hay que ejercer con respecto a este mito un gran sentido crítico, porque es, precisamente, un mito misógino. Yo suelo recordar siempre a propósito de esto cómo de niña me explicaban, en ciertos medios burgueses, que se había perdido la guerra civil porque en ella se demostró que los ricos llegado el caso sabían ser pobres; en cambio, los pobres no habían sabido ser ricos. Y como no habían sabido ser ricos, estaba muy bien que hubieran perdido la guerra civil. De modo análogo, el mito del matriarcado argumenta en base a una inferioridad moral, y dice: la *chance*

la tuvisteis ya, precisamente en el comienzo. Es decir: ¿cómo pretendéis el poder o cómo vais a plantear una reivindicación en relación a algo que ya tuvisteis y fuisteis indignas de conservar? ¿Cuál es el conjunto más contundente o la mejor manera de curarse en salud para el poder? Defenderse con el discurso: «No, no, el poder lo habéis perdido, la *chance* se os ha dado ya, pero lo hicisteis mal, vuestra inferioridad moral ha quedado demostrada, ya que no supisteis ejercer el poder de la forma adecuada, etc. Entonces nosotros tuvimos que tomar el relevo de la situación caótica que habíais creado: la contrastación de vuestra capacidad, con resultado, naturalmente, negativo, ya ha tenido lugar. Por lo tanto, ya está conjurada, no hay por qué darle otra *chance*». Acaban siempre estos mitos en el poder irreversible de los hombres, legitimándolo de una vez para siempre porque el mito instituye un orden; el mito es una carta fundacional de una sociedad y le imprime, por decirlo así, su orden constituyente, a partir del cual la sociedad ya está constituida como tal. Para ello, lo que hace es poner en el comienzo el mundo al revés: como el caos primitivo era la imposible imposibilidad, había que aplicar ahí la lógica de la negación de la negación; por tanto, ya tenemos el orden de cosas puesto cabeza arriba.

Esta autora, por otra parte, plausibiliza su análisis en base al hecho de que estos mitos del matriarcado aparecen, justamente, relacionados con las ceremonias de iniciación masculina, en las cuales se separa a los adolescentes del mundo de la mujer. Pues la representación inmediata que el adolescente puede tener a partir de sus vivencias en la experiencia cotidiana, es que la mujer en la casa tiene un cierto mando o bien es una figura importante en los primeros años de la vida del hijo: hay, pues, que dramatizar este rompimiento, esta separación entre la madre y el hijo. Los rituales de iniciación cumplen la función de simbolizar este proceso, de ritualizarlo, etc. Los mitos del matriarcado corresponderían también a estos rituales,

que marcan la división entre las dos fases de la vida del varón: la fase del ciclo vital del varón en que éste se encuentra bajo la dependencia materna, y su paso al mundo masculino. Es fundamental que en este paso el varón aprenda que gobiernan los hombres. Son mitos destinados, pues, a legitimar el estado de cosas. Banberger hace desde este punto de vista una crítica a Bachofen y su escuela (que vuelve ahora a tener seguidores en Estados Unidos, en círculos que parecen apartarse un poco de la ortodoxia antropológica y consideran que lo que decía Bachofen no era tan disparatado). Para Banberger «el ideal de mujer que se describe en el matriarcado de Bachofen, se encuentra más próximo al ideal que en el apogeo de la época victoriana se tenía de la mujer perfecta, cuya belleza inmaculada, cuya castidad y belleza de espíritu inspiraban a los hombres acciones de caballerosidad y valentía». Se inscribe dentro de una tópica ideológica centrada en torno a la idea de una innata perfección moral de la mujer, que luego no suele tener ninguna traducción en cuanto a la promoción profesional, ni social ni política, sino que sirve para elevarla al rango de diosa. Y elevarla al rango de diosa es una manera de no considerarla nunca un adulto social: es otra variante de la eterna niña. Entre la niña y la diosa hay una especie de juego ideológico en el que, de alguna manera, una imagen dobla a la otra. De lo que se trata, en definitiva, es de que la mujer no exista en situaciones de igualdad y reciprocidad social.

En la línea de Banberger, la mayoría de las feministas antropólogas consideran que el mito del matriarcado en el origen es justamente un mito misógino, un mito patriarcal, un mito, por tanto, paralizante para la mujer y del que habría que prescindir. Otras autoras, sin embargo, lo valoran de forma muy diferente.

Hay otro aspecto del mito del matriarcado que valdría la pena señalar, porque tiene implicaciones muy significativas. Jean Pierre Vernant, investigador de los presocráticos, hace una importante distinción entre lo que él llama

«mitos del origen» y «mitos del comienzo». Los mitos del origen serían una especie de carta fundacional de la sociedad, en la cual se explica cómo se constituyó la primera forma del orden: del caos emergió el orden. Al lado de estos mitos del origen estarían lo que él llama los *mitos imperiales*, o *mitos del comienzo*, en los cuales no coinciden el origen y el comienzo; primero se establece el paso a un orden determinado, pero luego, dentro de ese orden hubo a su vez luchas entre alternativas distintas de más o menos orden hasta que se impuso una, es decir, se organizó una dinastía. Hubo, pues, avatares y luchas entre los dioses hasta que tuvo lugar una implantación dinástica determinada. Este es el mito imperial, o de la soberanía, que aparece en las sociedades estatales. En las sociedades donde no existen formaciones estatales, no hay más mito que el mito del origen, y el origen coincide con el comienzo. Hay, pues, un mito fundacional, que es el que explica el mundo en proceso constituyente y constituido, de una vez para siempre. Mientras que los mitos estatales son mitos dinásticos: el origen da lugar a un proceso en el que hay una serie de avatares hasta que se consolida una dinastía.

Pues bien, sería muy difícil clasificar los mitos del matriarcado como mitos del origen o como mitos dinásticos. En cierto modo son mitos del origen, porque presentan el reino de las mujeres como una situación caótica y los hombres fueron los que implantaron *cosmos versus caos*. En este sentido, el mito del matriarcado es un mito preestatal, un mito del orden primero. Ahora bien, desde otro punto de vista se puede considerar que es un mito dinástico; es un mito que, de alguna manera, narra una toma del poder, y en esta medida se trata de un relevo dinástico por parte de un grupo frente a otro. Pero este relevo no se produce dentro de una genealogía masculina, sino que los hombres tomaron el poder de y frente a las mujeres. Quizá esta misma perplejidad a la hora de clasificar este tipo de mitos plausibilizaría un poco la idea de Deleuze de que

cuando se van a buscar los orígenes del Estado, si bien hay explicaciones precisas para determinadas circunstancias concretas de su aparición, parece siempre como si se pudiera ir más allá en dirección a la infraestructura de la infraestructura... Es decir, que nos encontramos, dice Deleuze, con un *palimpsesto*, como cuando en arqueología se excava por debajo de ciertos estratos y se encuentran por debajo otros estratos y, a su vez, otros por debajo... Algo así ocurre cuando nos ponemos a investigar dónde está el origen del poder. Parece ser algo que remite, en última instancia, siempre más allá a los orígenes de los orígenes... Pero en la bisagra entre los orígenes y los orígenes de los orígenes están justamente los mitos del matriarcado...

Sin embargo, en los rituales de iniciación femeninos, no hay mitos, hay sólo ceremoniales. Ceremoniales en los cuales, respecto de los cuerpos de las muchachas púberes, son enfatizadas justamente las funciones reproductivas. Tales énfasis no dejan de ser significativos, pues, si fuera obvio que en base a tales funciones reproductivas les son asignadas sus funciones en la división social del trabajo, no se entiende muy bien por qué habría que enfatizarlas ideológicamente tanto: no se enfatiza lo obvio, no se prohíbe aquello que no se puede hacer. Encontramos aquí claramente los límites del biologismo cuando se quiere hacer derivar la división sexual del trabajo de sus bases biológicas; es obvio que una señora preñada de ocho meses no puede cazar un mamut; pero, si no puede, no hace falta un tinglado mitológico muy complicado para racionalizarlo y hacer que se quede en casa; normalmente se disuadirá ella sola por imperativos de la biología. Cuando hay sistemas de prohibiciones es precisamente porque hay mecanismos de poder interesados en que existan. No hay, en cambio, ninguna mitología que prescriba que den de mamar las mujeres a los hijos y no lo hagan los hombres, porque, como es obvio que no puede ser así (por lo menos, hasta que nuestra tecnología pueda cambiarlo), los refuer-

zos ideológicos del mito serían aquí un tanto superfluos. La biología, en este sentido, es tautológica; lo que no se puede es imposible, y no explica mucho más allá. En el caso de las mujeres, es significativo que no haya un complejo mítico que enfatice sus funciones reproductivas; hay solamente un ceremonial que hace que las dramaticen, precisamente para que «las aprendan». Se dice, por un lado, que son naturales, pero, por otro, no es pura redundancia el que tengan que ser aprendidas. Es decir, que son redefinidas cultural y socialmente con unos determinados fines. Aparecen, de este modo, tematizadas en el nivel del ceremonial; sin embargo, no hay ningún mito que venga a legitimarlas. En el mito del matriarcado, la inferioridad de la mujer y su pérdida de poder no se relaciona nunca con nada que tenga que ver con sus funciones reproductivas. No se dice: las mujeres perdieron el poder de los instrumentos porque se quedaron preñadas... ¡No! Lo perdieron porque lo hicieron mal, porque eran intrínsecamente malvadas, porque eran indignas moralmente de ejercer ese poder. Es una descalificación moral de entrada la que el mito sitúa en el origen. Pero, justamente, no lo hace apelando a la biología; se apela, en cambio, a la biología en el ceremonial, en los rituales de iniciación de la mujer (lo que no se hace en el caso del varón). No hay, pues, simetría.

Hay toda una corriente americana que ve los mitos del matriarcado desde otro punto de vista. Estima, por una parte, que cumplen una función heurística estimulante para la reconstrucción de la historia de la mujer. Es verdad que a la mujer se le ha negado su propia historia. Se cuenta la historia de aquellos que oficialmente la han hecho, como ha ocurrido también con la historia de las clases populares; son las clases explotadoras las que han escrito la historia. La historia de la mujer se ignora. En estas condiciones, a pesar de que no existe un paralelismo entre la historia y el mito, de que no se deben confundir, como hizo Bachofen, mito e historia, de que de la existen-

cia de un mito no se infiere la existencia de una situación social real, sino que, al revés, la relación con la ideología muchas veces puede ser la inversión, el disfraz, el enmascaramiento, etc. (recuérdese el célebre mecanismo de la cámara oscura que analizó Marx en *La ideología alemana*), de manera que, lejos de poderse derivar que aquello fue así, pudo ser precisamente todo lo contrario..., hay quien piensa, no obstante, que el mito del matriarcado puede tener una función reguladora, heurística, en el sentido de promover la reconstrucción de la historia de la mujer desde otras claves. Puede tener cierto interés, piensan algunas autoras, en cuanto da lugar a una literatura utópica feminista —producto inevitable en la medida en que todo movimiento social emergente construye sus propias instancias utópicas—, y, si muchas veces no tiene todos los elementos de rigor que serían de desear, no es con todo paralizante, sino que puede tener aspectos estimulantes para el movimiento.

Significativamente —al decir esto soy consciente de que simplifico un tanto las cosas—, las partidarias del mito matriarcal suelen incribirse en la línea que podríamos llamar de los feminismos de la diferencia. Alguna de estas corrientes trata de enfatizar las alternativas culturales de la mujer concebida como espiritualidad...; otras, en mi opinión más interesantes, retoman temas frankfurtianos de crítica cultural, a la razón instrumental, etc., reacuñándolos en clave antipatriarcal. En general, conciben de un modo esencialista las diferencias entre hombres y mujeres, y piensan en consecuencia que el relevo civilizatorio que protagonizarán las mujeres tendrá algo que ver con determinadas características esenciales de la mujer. El problema de la emancipación, entonces, no es tanto un ideal a construir como una situación pasada a rescatar. Lo cual va unido a una visión cíclica de la historia, etcétera.

Las feministas que, siguiendo este esquema un tanto simplificador, se sitúan más bien en la línea de un femi-

nismo de la igualdad o de corte ilustrado, no son demasiado partidarias del mito del matriarcado y compartirían, al menos en términos generales, el planteamiento que subyace a la crítica de Banberger, en el sentido de subrayar los aspectos paralizantes y más bien retrógrados que se pueden ver en esta mitología. La mujer no debería construir su emancipación en base al retorno a una edad de oro, lo cual, entre otras cosas, plantea una serie de problemas insolubles. Pues si Ellas tuvieron el poder en el origen, entonces los hombres eran los oprimidos, y si los hombres se tomaron su revancha, ¿qué ocurrirá luego? ¿Estaremos en un ciclo de alternancia de poder entre los sexos? ¿O bien debería llamarse matriarcado simplemente a una situación más igualitaria? Si es así, habría que contar, por ejemplo, a Simone de Beauvoir entre las partidarias de la existencia de un matriarcado; pero, en realidad, el sentido de su reconocimiento del matriarcado es más bien una especie de homenaje de rigor que le hacen a Engels muchas feministas. Engels decía que hubo un matriarcado, pues bien, hubo un matriarcado; pero, a la hora de describir este matriarcado, tanto Simone de Beauvoir como Firestone, al lado de muchas otras, lo que vienen a decir es que antes de aparecer la propiedad privada había una situación en que la mujer era más estimada, una situación más igualitaria que la que se puede encontrar en las sociedades de clases. Claro está que, si se quiere llamar a eso matriarcado, por una discusión nominalista no vale la pena romper demasiadas lanzas, pero quizás, entonces, el término induce a confusión.

Lo que se juega en el fondo de este debate son las representaciones de la relación de la mujer con el poder. Es quizás hasta un problema de imaginación, pues por debajo del debate en torno al mito lo que se pone de manifiesto es que la mujer, su inserción en el poder, se la representa míticamente o se la representa con dificultad; al haber estado excluida ancestralmente del poder, o bien se

hace representaciones de este tipo o bien se representa el vacío... Sólo «se hace camino al andar», y sólo su propia lucha la dotará de sus propios instrumentos.

Referencias bibliográficas

- MARX, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, op. cit.
- ENGELS, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, op. cit.
- SACRISTÁN, M., «Prólogo» a su traducción del *Anti-Dühring*, México, Grijalbo, 1964.
- ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, traducción castellana de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 1967.
- MARX, K., y ENGELS, F., *La ideología alemana*, op. cit. (cap. I).
- FIRESTONE, S., *Dialéctica del sexo*, op. cit.
- DELPHY, Christine, *Por un feminismo materialista*, op. cit.
- FALCÓN, L., *La razón feminista*, op. cit.
- DELEUZE, G., y GUATTARI, F., *El Antiedipo*, op. cit.
- SACKS, Haren, «Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada», en *Antropología y feminismo*, textos compilados y prologados por Olivia Harris y Kate Young, Barcelona, Anagrama, 1979.
- HARTMANN, Heidi, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism», en *Women and Revolution*, Londres, L. Sargent, 1981.
- SAU, Victoria, «Feminismo. La revolución total», en *Jornadas de feminismo socialista*, Madrid, Mariarsa, 1984.
- MORGAN, L. H., *Ancient Society*, Londres, 1877; traducción castellana con el título *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1973.
- TERRAY, E., «Morgan y la antropología contemporánea», en *El marxismo ante las sociedades primitivas*, Buenos Aires, Losada, 1971.
- GODELIER, M., «Lewis Henry Morgan», en *Economía, fetichismo, religión*, traducción castellana de Celia Amorós, Madrid, Siglo XXI, 1974.

- MOIA, Martha, *El no de las niñas*, Barcelona, La Sal, Edicions de les Dones, 1981.
- DAVIS, E., *The First Sex*, Nueva York, Princeton, 1971.
- BANBERGER, Joan, «El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?», en *Antropología y feminismo*, cit.
- WEBSTER, Paula y NEWTON, Esther, «Matriarcado, enigma y paradigma», en *Antropología y feminismo*, cit.
- VERNANT, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1965 (cap. VII).

MARXISMO Y FEMINISMO*

Marxismos y feminismos

Para tratar el tema de las relaciones entre feminismo y marxismo habrá que precisar, ante todo, de qué marxismo y de qué feminismo hablamos. Hoy en día parece admitirse, excepto allí donde el marxismo está institucionalizado como doctrina oficial y reviste por ello mismo formas dogmáticas, que hay marxismos. Quizás, sin embargo, no es tan conocido el hecho de que dentro del movimiento de emancipación de la mujer, existen diferentes tendencias ideológicas. Trataremos por ello de situar aquí estas tendencias por lo que se refiere a su relación con el marxismo, e intentaremos definir al mismo tiempo cuál es nuestra propia posición, definición en la que queda implicada una determinada concepción y valoración del marxismo o, mejor dicho, de un cierto marxismo.

Pues bien, la tendencia del feminismo en la que ideológicamente me inscribiría (tendencia muy amplia que se ha llamado feminismo-lucha de clases, feminismo socialista, pero que, por evitar otras connotaciones coyunturales, preferiría llamar feminismo anticapitalista), quizás

* Conferencia pronunciada en «Carlos Marx: Jornadas Conmemorativas», Universidad / Instit. S. de Filosofía / Fundación F. Ebert, Valladolid, 7-10 abril 1983.

pudiera ser descrita en una primera aproximación por su asunción de dos metáforas arborícolas:¹ «no pedir peras al olmo», por un lado, pero no dejar de recordar, por el otro, que «quien a buen árbol se arrima buena sombra le cobija».

Al mismo tiempo, estas metáforas estarían destinadas a marcar nuestro «ubi» frente a sendos puntos de referencia polémicos en el interior del Movimiento de Liberación de la Mujer, que serían, por una parte, el feminismo autodenominado radical de los Colectivos y el Partido Feminista —línea muy influida por la francesa Christine Delphy,² actual colaboradora de Simone de Beauvoir y codirectora de la revista *Questions Féministes*, que tiene como máximo exponente teórico y militante en España a Lidia Falcón, autora de *La razón feminista*— y, por otra parte, al llamado «feminismo de la diferencia». Ambas tendencias representan respectivamente, en mi opinión, inadecuados usos (las transposiciones que lleva a cabo cierto feminismo radical en su conceptualización de la explotación de la mujer en términos marxistas) e inadecuados desusos (ciertas descalificaciones en bloque que se producen en el seno del «feminismo de la diferencia», con la pretensión de constituir un discurso sobre la opresión de la mujer a partir de cero) del método de análisis marxista y de la teoría marxista de la praxis emancipatoria para el feminismo.

Respecto del feminismo radical pensamos que «no se pueden pedir peras al olmo» porque su actitud teórica y práctica ante el marxismo es la que podríamos llamar quizás una actitud recolectora: se trataría de arrancarle sus frutos como si allí se encontraran cual fruta madura, forzando solamente un poco las cosas para reacomodarlos y luego llevarlos a otro huerto en el que crecen árboles diferentes, quizás de más complicadas y oscuras raíces...

1. Se trata, por otra parte, de metáforas que recogen el buen sentido ecológico de nuestro refranero.

2. Cfr. *Por un feminismo materialista*, op. cit.

Así, toman del marxismo el concepto de explotación en sentido estricto, basado a su vez en el concepto de plusvalía, y lo aplican al análisis del trabajo doméstico considerando que éste genera un excedente del que se beneficia, no ya el capitalista, sino el jefe de la familia patriarcal. Ahora bien, el propio Engels —y hasta el Marx de *La ideología alemana*— ha introducido en algunos puntos los suficientes elementos de ambigüedad para haber establecido las bases de esta operación un tanto confusa. Pues, como han señalado los psiquiatras de la interacción —y su análisis es hasta cierto punto aplicable a algunos aspectos de la dinámica de las ideologías—, un ambiguo genera un confuso y viceversa. Vamos a tratar de reconstruir, pues, la lógica de la analogía temeraria —tanto más temeraria cuanto que no se plantea como mera analogía y asume pretensiones de univocidad— en virtud de la cual se produce la transposición del concepto marxista de explotación al análisis de la opresión de la mujer y del trabajo doméstico, análisis en base al cual se establece la teoría de la mujer como clase social.

La conceptualización del modo de producción patriarcal —o doméstico, como prefieren algunas— que así se lleva a cabo, arranca de ciertas consideraciones marx-engelsianas acerca de la llamada división sexual del trabajo. Se relaciona con esta cuestión la polémica entre los antropólogos marxistas (Godelier, Terray, Meillassoux) en torno a admitir o negar la existencia de varios modos de producción simultáneos según se considere —o no— que diversas formas coexistentes de la división del trabajo dan —o no— lugar a diferentes relaciones de producción, por simplificar de este modo los términos de la polémica.³ Sin embargo, los términos de la polémica, para su mayor precisión e inteligibilidad, deberían remitir a un ajuste de cuentas con la propia concepción marx-engelsiana de la división sexual del trabajo, ajuste de cuentas que, en nues-

3. Reproducimos en este punto la argumentación desarrollada en «Sobre la ideología de la división sexual del trabajo» (cfr. pp. 226-250).

tra opinión, dista mucho de haberse hecho en profundidad. El marxismo ha seguido en este punto la tendencia ideológica, profunda y recurrente, a pensar la llamada división sexual del trabajo —a la que preferimos, por considerarlo más exacto, llamar «división del trabajo en función del sexo»— como un mecanismo basado, en el sentido de que constituiría algo así como una extensión «natural» de su propia lógica interna, en la diferenciación de las funciones entre los sexos en el acto sexual y en la reproducción. Esta forma de representación del «fundamento» de la división del trabajo en función del sexo no es sino un efecto motivado por la eficacia del propio mecanismo ideológico de proyección y extrapolación a través del cual se pretende racionalizarla y legitimarla. En efecto, la extrapolación de esta división o «prohibición de tareas» —como con razón prefiere llamar Lévi-Strauss a esta forma de repartir las funciones— a otros planos de la vida social y de las prácticas económicas y simbólicas (en los cuales no se percibiría como evidente de suyo la relevancia del criterio de la diferenciación sexual a la hora de establecer tales proyecciones-extrapolaciones) queda reforzada, a la vez que racionalizada y legitimada, por remisión a su «base natural» promovida a «fundamento» del cual se derivaría.⁴

Pues bien, de Engels a Shulamith Firestone encontramos en última instancia la idea de que la división «sexual» del trabajo se deriva de la base biológica que especifica las funciones de los sexos en las tareas reproductivas y se comporta como «la división original del trabajo». En *El origen de la familia*, Engels se refiere a «un antiguo manuscrito inédito descifrado en 1846 por Marx y por mí, en el que se encuentra esta frase: “la primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de los hijos”»;⁵ y en *La ideología alemana*

4. Cfr. C. MEILLASSOUX, *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI, 1977; M. GODELIER, *Economía, fetichismo, religión*, op. cit.

5. F. ENGELS, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, op. cit.

—texto al que alude seguramente Engels en el punto citado de *El origen de la familia*—, se dice de la división del trabajo «que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un “modo natural” en atención a las dotes físicas (p. ej., la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc.».⁶ Sin embargo, añaden Marx y Engels: «La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual».⁷ Parece, pues, que para Marx y Engels en *La ideología alemana*, en la medida en que se trata de una división del trabajo «natural» —el entrecomillado es de Marx y Engels—, no la consideran una «verdadera» división del trabajo —el entrecomillado ahora es nuestro—, y, en la medida en que puede hablarse de una «verdadera» división del trabajo, se trata de algo tan alejado de la naturaleza que consideran que no se produce, en rigor, hasta que aparece la división del trabajo físico y el intelectual.

No obstante, Engels, en *El origen de la familia*, piensa de un modo puramente naturalista la forma «originaria» de la división sexual del trabajo, y al mismo tiempo se queda sin instrumentos teóricos para conceptualizar la reproducción (en el sentido de reproducción de la especie, no en el que tiene el término en *El Capital* al hablar, vgr. de la «reproducción simple» y «ampliada» del capital). El marxismo es fundamentalmente una teoría de la producción, y, cuando ha tenido que habérselas con la reproducción, pueden percibirse claramente ciertas vacilaciones en la mente de sus fundadores. En la medida en que no se elabora de modo riguroso una teoría de la reproducción, el destino ideológico de ésta queda marcado por la lógica del razonamiento por analogía, y la reproducción es pensada por analogía con la producción. Así, en *La ideología alemana* encontramos subsumidas las categorías de la

6. K. MARX y F. ENGELS, *La ideología alemana*, op. cit.

7. *Ibíd.*

producción y la reproducción en el nivel del determinante en última instancia: «La producción de la vida, tanto de la propia como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra, como una relación social—: social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin». O, si se mira desde otro punto de vista, es la categoría de reproducción la que engloba lo que se entiende generalmente por producción y por reproducción, según se trate de la reproducción de la propia vida —conceptualizada aquí como producción propiamente dicha— o de la producción de la ajena: reproducción en su sentido biológico estricto.

En realidad, tanto si se piensa la producción como una forma de la reproducción o la reproducción como un modo de la producción, ello no constituye una diferencia fundamental. Lo fundamental aquí es la lógica misma del razonamiento por analogía, que funciona, necesariamente, como un mecanismo de ida y vuelta: si yo pienso el fenómeno *a* por analogía con el fenómeno *b*, he de pensar también el fenómeno *b* por analogía con el fenómeno *a*. Claude Lévi-Strauss y Maurice Godelier han puesto de manifiesto que pensar la cultura por analogía con la naturaleza implica, como contrapartida, pensar la naturaleza por analogía con la cultura. Con la producción y la reproducción ocurre otro tanto. *De Engels a Shulamith Firestone no hay más que un paso*: Firestone propone que se anteponga lo que en otra parte hemos llamado «el operador *re*» a la tesis fundamental de materialismo histórico, y así se transformará en el feminismo radical. Donde dice Engels «producción», digamos «reproducción» y tendremos la verdadera clave. Para Engels «el materialismo histórico encarna aquella concepción del curso histórico que busca la causa última y la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos en el desarrollo de la sociedad, en las va-

riaciones habidas en los sistemas de producción e intercambio, en la división subsiguiente de la sociedad en clases diferenciadas y en las luchas de dichos estamentos entre sí». ⁸ Pues, bien, según la paráfrasis de Firestone, «el materialismo histórico [...] encuentra la fuerza motriz de todos los acontecimientos en la dialéctica del sexo: en la división de la sociedad en dos clases biológicamente diferenciadas con fines reproductivos y en los conflictos de dichas clases entre sí; en las variaciones habidas en los sistemas de matrimonio, reproducción y educación de los hijos creadas por dichos conflictos; en el desarrollo combinado de otras clases físicamente diferenciadas (castas), y en la prístina división del trabajo basada en el sexo y que evolucionó hacia un sistema (económico-cultural) de clases». ⁹

Lo que aquí nos interesa señalar no es tanto la discutibilidad de la operación de sustitución llevada a cabo por la teórica del feminismo radical como el hecho de que *el mutatis mutandis le venta dado en bandeja por el planteamiento del propio Engels*. Para Engels, en efecto, «lo que se encuentra en la base de la división de clases es la ley de división del trabajo (obsérvese que esta misma división se originó en una división fundamentalmente biológica)». Si fuera cierto que hemos podido llegar a la división en clases a partir de una división «fundamentalmente biológica», sin duda tendría pleno sentido la propuesta de reconstruir la división en clases, la lucha de las mismas y toda la dialéctica histórica a partir de la dialéctica del sexo.

Nos interesa una vez más insistir especialmente en la existencia de un *pasadizo lógico* entre Firestone y C. Dupont (ahora C. Delphy, la teórica del modo de producción patriarcal y de la mujer como clase social en el sentido marxista del término), *entre el biologismo y el economismo* en las concepciones del feminismo radical, pues, si

8. F. ENGELS, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, citado por Shulamith FIRESTONE en *Dialéctica del sexo*, *op. cit.*

9. S. FIRESTONE, *op. cit.*, p. 23.

la determinación en última instancia de la dialéctica histórica la ejercen las relaciones de reproducción, ello significa que habrán de funcionar como infraestructura. Ahora bien, si la infraestructura ha de funcionar como tal en el mismo sentido que la producción —lo cual se admite implícitamente—, de ahí se deriva que el modo de organización familiar es por sí mismo y siempre una infraestructura económica, es decir —este paso lo completan las teóricas radicales de la mujer como clase social—, un modo de producción. La propia S. Firestone sigue esta lógica —acríticamente— cuando afirma: «Es claro que Engels captó que la división del trabajo se daba ya entre hombre y mujer, siendo su objeto la crianza de los hijos; que en el seno de la familia el marido era el patrono, la mujer los medios de producción y los hijos el trabajo, y que la reproducción de la especie humana constituía un importante sistema económico diferenciado de los medios de producción». De este modo se pasa de la categorización de las mujeres como clase sexual —en base a su común relación con la reproducción biológica— a su conceptualización como clase social en el sentido marxista del término, en base a su situación homogénea respecto a la producción. Ahora bien: tanto el biologismo como el economicismo son transposiciones inadecuadas de las conceptualizaciones marxistas que tienen una raíz —o, si se prefiere, una carencia de raíz— común: el vacío de una conceptualización del ámbito de la reproducción en el mismo nivel —es decir, teniendo en cuenta su carácter específicamente cultural y social, lo que equivale al despliegue conceptual de una serie de mediaciones— en el que ésta ha sido llevada a cabo en el dominio de la producción.

El joven Marx, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, recogiendo y remodulando, por otra parte, temas del humanismo burgués ilustrado, hegelianos y feuerbachianos, desarrolló su reflexión sobre el trabajo humano —como producción no ya de la propia vida humana sino del ser mismo del hombre en cuanto «ser ge-

nérico»— bajo la categoría central de la mediación: el trabajo es aquella actividad por la cual «el hombre se naturaliza en la misma medida en que la naturaleza se humaniza». Sin embargo, las relaciones en las que está implicada la sexualidad y la reproducción —o, por decirlo de otro modo, las formas en las que el hombre se relaciona, no ya con la naturaleza exterior sino consigo mismo como naturaleza biológica— no son pensadas sino bajo el signo de la inmediatez y la aproblematicidad, lo que quizás no sea sino otra manera de decir que no son, en realidad, pensadas. Marx pone en marcha todo un dispositivo conceptual —reelaborando por otra parte la tópica de su época en relación al tema— para pensar la especificidad del trabajo humano a partir del momento en que el trabajo alienado y su relación con la propiedad privada se le presentan como fenómenos a explicar, es decir, no explicables inmediatamente desde el punto de vista epistemológico, así como inadmisibles desde el punto de vista ético. Sin embargo, la relación hombre-mujer no es percibida en absoluto como problemática: «La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre es la relación del hombre con la mujer. En esta relación natural de los géneros la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que su relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural». El estado de naturaleza rousseauiano y la sociedad comunista en la que se ha logrado la plena transparencia de las relaciones humanas parecen darse cita en esta idílica descripción marxista de unas relaciones entre los sexos en las que no se sospecha forma alguna de incidencia de un determinado sistema de dominación. El Marx maduro, en el *Manifiesto comunista*, parece menos ingenuo al respecto y consciente de que, de alguna manera, las relaciones «inmediatas» entre el hombre y la mujer están mediadas por las relaciones de los hombres entre sí —relaciones de explotación intraclasistas y relaciones

interclasistas de competencia-complicidad en la explotación—. Al menos, que algo intuyó en este sentido parece implícito cuando dice: «Nuestros burgueses, no satisfechos con tener a su disposición las mujeres y las hijas de sus obreros, sin hablar de la prostitución oficial, encuentran un placer singular en encornudarse mutuamente»... Y prosigue: «El matrimonio burgués es en realidad la comunidad de las esposas. A lo sumo, se podría acusar a los comunistas de querer sustituir una comunidad de las mujeres hipócritamente disimulada por una comunidad franca y oficial... Es evidente, por otra parte, que con la abolición de las relaciones de producción actuales desaparecerá la comunidad de las mujeres que de ella deriva, es decir, la prostitución oficial y privada». Sin haber leído, por razones obvias, a Lévi-Strauss, ni reflexionado sobre las implicaciones del hecho de que, a través de la prescripción de la exogamia —reverso positivo de la prohibición del incesto—, las mujeres son convertidas por los hombres en objeto de intercambio y los hombres se relacionan «recíprocamente» entre sí por su mediación simbólica y material, Marx concibe el matrimonio —el «matrimonio burgués» solamente— como el punto de transacción entre dos individuos,¹⁰ dentro de una relación de control y dominio que en realidad pertenece al colectivo de los hombres de la burguesía sobre el de todas las mujeres de su clase, así como de la clase de los explotados. En su espacio interclasista, el control sobre «sus» mujeres se regula por pactos entre caballeros que, naturalmente, sólo pueden violar los propios sujetos del pacto por «el placer de encornudarse mutuamente». Por otra parte, las relaciones de explotación definen un espacio intraclasista adicional de acceso, por parte de los varones de la clase dominante, a las mujeres de la clase explotada —que pueden ser, a su vez, directamente explotadas—. Marx pasa totalmente por encima del problema de la relación de los varones proleta-

10. Revestirá significativamente, como el contrato de trabajo, la forma jurídica e ideológica de un contrato entre individuos.

rios con sus mujeres... Porque, en definitiva, piensa, «la abolición de las relaciones de producción actuales» acabará automáticamente con «esa situación de la mujer como simple instrumento de producción» (es decir, de reproducción).

Explotación y opresión

En último término, el problema se remite a establecer cuáles son las relaciones entre explotación y opresión en el caso de la mujer y cuál de ellas fundamenta a la otra y prima sobre ella.¹¹ Una constatación que parece bastante obvia sería de entrada la de que, mientras la subordinación de la mujer y su marginación, por variadas que sean las formas y grados que reviste históricamente, puede considerarse un hecho universal —anterior a la propiedad privada, como se reconoce en general hace algún tiempo—, la explotación propiamente dicha, en sentido marxista (no en el de la Simone de Beauvoir de *El segundo sexo*, como «abuso psicológico original»), no es un hecho universal. Lo que sí es muy cierto, restringiéndonos ahora al modo de producción capitalista, es que, como ya señaló Rosa Luxemburgo, el capitalismo es un sistema de discriminación en la explotación —al mismo tiempo que de explotación sistemática de toda forma de discriminación, podríamos añadir—. Y en esa misma medida, la mujer que

11. La opresión de la mujer, en nuestra opinión, se produce siempre como efecto de un mecanismo doble: por medio del control de las funciones reproductoras de la mujer a través de las diversas formas de los intercambios matrimoniales se refuerza la prohibición de tareas —o «división sexual del trabajo»— que se le impone en el ámbito de la producción; a su vez, mediante tal restricción de las tareas productivas a las que tiene acceso (aquellas cuya restricción viene determinada por constricciones de la biología, obviamente no hace al caso ni requiere el refuerzo de tabúes o legitimaciones ideológicas adicionales), se logra atornillar con mayor eficacia el mecanismo de su inserción en las estructuras del parentesco.

es directamente explotada por este modo de producción es sobreexplotada, pues la opresión específica de que es objeto introduce un incremento diferencial en su explotación. O, dicho de otro modo, la mediación familiar-patriarcal, que configura y condiciona estructuralmente su inserción en la producción, determina que el carácter peculiar (siempre marginal, anómalo, de excepcionalidad, de paso, de suplente: la mujer es el parado latente cuando trabaja y el trabajador posible cuando no trabaja; como el famoso ejército industrial de reserva del que Marx hablaba, pero sobredeterminado aquí, como dirían los estructuralistas, con legitimaciones ideológicas adicionales que amplían el margen de maniobra y que son tomadas precisamente de la posición de la mujer en el ámbito de la reproducción) de esta inserción se vuelva contra ella en forma de explotación adicional y diferencial.

En otros casos, sin embargo, la opresión libera a la mujer de la explotación. Es un fenómeno típico en ciertas formas de hipertrofia ideológica que se dan en algunos sectores de la burguesía y la pequeña burguesía: la liberación de «la señora» del trabajo productivo, incluso del doméstico, para promoverla a otras representaciones y reforzar su control en el ámbito de la familia, así como la mimesis de esta ideología por parte de amplios sectores de la clase obrera. Quizás se pueda decir que, en la lógica del capitalismo *qua* capitalismo en abstracto, prevalecería el interés, si vale aquí este lenguaje antropomórfico, en explotar a la mujer sobre la necesidad de oprimirla, entendiendo aquí por oprimirla todo lo que se deriva de asegurar el control de sus capacidades sexuales y reproductoras en el marco de la familia patriarcal —si bien esa explotación se produce sin duda a través de la mediación de la opresión patriarcal, de abusos adicionales, etc.—. El *terminus ad quem* de la explotación sería el colectivo de las mujeres explotables, directa o indirectamente, en cuanto tal, sin que aquí funcionaran los operadores distributivos que hacen de cada una «su mujer»: es la del «otro»

de clase. En cambio, el patriarcado en cuanto tal —y en la medida en que puede ser considerado en abstracto por relación al modo de producción capitalista— tiende en virtud de su lógica ideológica inmanente, es decir, de la lógica misma que lo perpetúa como forma de dominación, a dar prioridad a los sistemas de prácticas materiales y simbólicas que constituyen la opresión de la mujer sobre el interés en hacerla objeto directo de explotación. Hasta aquí, hablamos de un modelo teórico en abstracto de capitalismo y de patriarcado; el juego de sus lógicas entrelazadas es, por supuesto, más rico y complejo, pero conviene al menos partir de la reconstrucción *a priori* de estos modelos ideales en orden a manejar de un modo clarificador conceptos tan fundamentales como explotación y opresión. La explotación de la mujer es intraclasista, podríamos decir, pero no interclasista (al menos en un sentido estructural, pues aquí lo relevante sería precisamente la casuística: que algunos hombres «exploten» a su mujer en el sentido, vgr., de aprovecharse de una dote cuantiosa depende de mecanismos de estrategia de reproducción de la propia clase dominante a partir de pactos de las familias, que colocan a las hijas de acuerdo con mecanismos de oferta y demanda en los que entran en un *quid pro quod* elementos simbólicos, de prestigio, etc.).

La opresión, en cambio, es, además de intraclasista, interclasista. (La figura del chulo sería precisamente la figura límite del sistema en cuanto explota y oprime a la vez, pero, precisamente por estar en ese límite del sistema, es una figura marginal que el sistema patriarcal rechaza con toda la ambivalencia de una dinámica de reconocimiento-no reconocimiento en ella; pues, justamente, el sistema no podría funcionar como una sociedad de chulos: violaría los propios pactos patriarcales; ha de administrar y combinar de otro modo los operadores distributivos de la explotación y de la opresión. El chulo explota a la mujer precisamente en aquello que es la materia de su opresión, en el ejercicio de su sexualidad, mercantilizando ésta

como símbolo de su poder y simbolizándola en cuanto mercancía.)

En cuanto a la explotación de que es objeto la mujer obrera, ha habido y sigue habiendo amplias discusiones en el seno del movimiento feminista acerca de los elementos de subarriendo de explotación que concurren en su caso y de la asignación de las cuotas respectivas de cada beneficiario, el capitalista y el marido asalariado. No podemos entrar aquí en los pormenores de esta polémica —que no es sino el aspecto referido a la condición de la obrera de la discusión más general acerca de la significación del trabajo doméstico y sus implicaciones económicas—. Pero quizás no sea demasiado precipitado concluir que, si bien parece inadecuado hablar, a propósito de cualquier forma de estafa, de explotación en sentido marxista (siendo preferible reservar este término para los casos en que la extracción de un excedente tiene lugar en el proceso de valorización en la producción de mercancías), el patrono explota al ama de casa obrera en la medida en que el trabajo de ésta contribuya al abaratamiento de la reproducción de la fuerza de trabajo. Por su parte, el marido asalariado la estafa si y sólo si ésta es a su vez asalariada y realiza una doble jornada laboral, aportando además el trabajo doméstico gratuitamente, o si se la hace objeto de discriminación en el nivel del consumo familiar. En este sentido son especialmente interesantes y agudos los estudios de Christine Delphy sobre el consumo diferencial de la mujer, tan camuflado en esa noche donde todos los gatos son pardos que se ha dado en llamar «la familia como unidad de consumo». Sin embargo, como se desprende de los finos análisis de Delphy el consumo diferencial cumple, además de la función de sustraer determinados bienes al acceso de las mujeres —vgr. el alcohol hasta hace poco y sólo en determinados medios— y reservarlos a los hombres, la de marcar simbólicamente el *status* y el poder, con la cual los elementos ideológicos son al menos tan relevantes como las estafas materiales sufridas.

Lo que se encuentra en la base de estas discusiones es un presupuesto economicista que, precisamente, se presta a una discusión metodológica. Las teóricas del trabajo doméstico como el lugar y el proceso a través del cual el colectivo de los hombres explotaría al de las mujeres como clase social, suelen aducir que los bienes y servicios que las mujeres producen mediante este tipo de trabajo no son considerados mercancías *porque* se producen en el marco de la familia, ya que, *cuando no* es éste el caso, *sí* tienen este carácter y son intercambiados a título de tales en el mercado.¹² Evidentemente, así es, si bien determinadas funciones simbólicas de representación social del *status* del varón que realiza la mujer, entre otras, difícilmente tienen traducción en términos de mercado.

Pero es precisamente este condicional contrafáctico (como llaman los lógicos a la cláusula que podría formalizarse en estos términos: «si las cosas no fueran así, sino de otra manera, lo que precisamente *no* es el caso, su naturaleza sería distinta») lo que señala la condición significativa por encima de la cual no podemos saltar como si su función se redujera a la de un mero encubrimiento ideológico del «verdadero» carácter —económico— de este tipo de trabajo. Dicho de otro modo, la mediación familiar, la realización de estas prestaciones en condiciones que están en función de las características de una relación personal, es justamente lo relevante en el tipo de fenómeno que se analiza, de un modo análogo al característico solapamiento «precapitalista» de «lo económico» en lo «no económico», como puede ser lo político en el sentido amplio de relación de poder, lo ideológico, lo simbólico y lo afectivo y emocional, a su vez profundamente entrecruzados. Por ello, no tiene demasiado sentido analizar el trabajo doméstico «como si» sus productos fueran las mercancías que serían en el caso de que fueran producidos fuera del entramado familiar, pues de lo que se trata —y

12. Cfr. María Dolores VIGIL, «Contra el poder patriarcal» (Colectivo Feminista), *Negaciones*, n.º 2, diciembre 1976.

ello los define y redefine en su peculiar carácter— es de que son producidos *dentro*. *Et pour cause*. Y es este *pour cause*, así como su significación para el capitalismo y el patriarcado (conjunción por la que ambos en su complicidad se redefinen mutuamente), lo que interesa poner de manifiesto.

A veces, esta discusión se enfoca como si el capitalismo de suyo no pudiera prescindir de este arcaísmo que es el trabajo doméstico para la reproducción de la fuerza de trabajo salvando el principio del beneficio, o como si le fueran intrínsecamente imprescindibles las ventajas micro-políticas e ideológicas que logra con esta situación. Quizás no se deberían plantear así las cosas. El capitalismo —Marx no sabía seguramente hasta qué punto, pero nosotros ya lo sabemos— es una hidra capaz de reponer sus cabezas, y no es posible establecer *a priori* de qué formas de la división social del trabajo y de la reproducción podría o no prescindir sin poner en peligro su supervivencia como modo de producción. *A priori* sólo podemos establecer lo concebible, lo no contradictorio, y que el capitalismo prescindiera de la división sexual del trabajo y del trabajo doméstico no parece, desde luego, inconcebible. Lo cierto, sin embargo, es que el capitalismo, como ha dicho Deleuze, tiende por un lado a la «decodificación de los flujos», es decir, a liberar aquello que circulaba a través del medio social —como los bienes, las mujeres, intercambiadas por los hombres de acuerdo con las reglas de las alianzas matrimoniales, los mensajes del poder, etc.— sometido a sistemas de significaciones de carácter cualitativo que lo controlaban, imprimiéndole determinado sentido inmanente al propio sistema. (Se hacía imposible, de este modo, que tales sistemas, precisamente por su carácter cualitativo, establecieran entre sí sino relaciones indirectas.) Pero los flujos devenidos autónomos se convierten en algo meramente susceptible de ser sometido a la cuantitativización y a una «axiomática de las cantidades abstractas» que sustituiría a las antiguas codificacio-

nes. A su vez, por otro lado, un movimiento permanente de «recodificación» desplaza los límites de esta decodificación tendencial. No podemos desarrollar más aquí estas indicaciones:¹³ solamente señalar que la familia nuclear todavía patriarcal constituye una de las formas favoritas, al menos de hecho, de «recodificación» de los flujos decodificados del capitalismo, de reintroducción de una diferencialidad cualitativa —precisamente *la* que pide la forma de decodificación capitalista, y por ello se convierte, en expresión de Deleuze, en «microcosmos expresivo» de un sistema a cuya reproducción ha dejado de ser coextensiva, ya que se han separado en este sentido la reproducción familiar y la reproducción social—. El imperialismo de la mercancía instaaura el ámbito de la conmensurabilidad y de la homogeneización, del intercambio regulado por unidades de medida no sometidas a otras codificaciones. El dinero, como analizó Marx, sería la expresión más acabada de este proceso: en él se vierten los otros códigos cualitativos, constituyéndose así el reino inmanente y autonomizado de los intercambios mercantiles. Quedan, sin embargo, los reductos de recodificación —que, ciertamente, pertenecen al sistema, si bien de una manera *sui generis*—, donde no pueden aplicarse analíticamente de forma adecuada las mismas categorías que funcionan para la «axiomática de las cantidades abstractas» que opera, justamente, en el ámbito liberado de otras codificaciones.

Si toda explotación va necesariamente acompañada de prácticas de opresión, la inversa no es cierta. Hay opresiones —la de los niños burgueses, por ejemplo—, que no sólo no implican sino que, por su propia naturaleza, descartan, al ser opresiones combinadas con y dobladas de sobreprotección en muchos casos, la relación de explotación en sentido marxista. En la medida en que la mujer es en la vida social símbolo del *status* de los hombres y mediadora simbólica en la relación de éstos entre sí, su «liberación» del

13. Cfr. G DELEUZE y F. GUATTARI, *El Antiedipo*, *op. cit.*, pp. 229 y ss.

trabajo productivo es un signo del poder y la eficacia del varón y los varones suelen valorar más esta función que ciertas compensaciones materiales que llevaría consigo la incorporación de la mujer al mercado de trabajo o la eventual explotación de su trabajo doméstico, de gran parte del cual se la descarga, si se puede, incorporando una relación doméstica asalariada. Ciertamente, ante situaciones de apremio material o presiones eficaces hacia niveles mayores de consumo —donde, por otro lado, no dejan de intervenir elementos ideológicos en los que se plasma simbólicamente el *status*—, ciertas gratificaciones ideológicas del ego varonil, programado para proveedor exclusivo de la familia y mediador de la misma con el exterior —elementos que garantizan su hegemonía—, pueden ser sacrificados al logro de un nivel de vida superior. Pero, en todo caso, la mezcla inextricable de los elementos ideológicos, simbólicos, políticos —en sentido amplio—, económicos, etc., plantea problemas parecidos —*mutatis mutandis*, claro está— a los que encuentran los antropólogos marxistas no dogmáticos en la aplicación del materialismo histórico a sociedades no capitalistas y no productoras de mercancías, en las que los flujos, como diría Deleuze, no están decodificados y sustituidos, como en el capitalismo, por una axiomática de las cantidades abstractas. La determinación en última instancia por la economía —si es que puede hablarse de «economía» en estas sociedades en un sentido unívoco a aquel en que se habla de «economía» en las sociedades capitalistas— se problematiza, o, al menos, ha de ser objeto no sólo de matizaciones, sino de la aplicación de escrupulosas reglas de transposición y profundas redefiniciones. Puede decirse otro tanto de la identificación de las relaciones de producción cuando las relaciones de parentesco son las que asumen funciones productivas —pues, en la misma medida y por ello mismo, se redefine profundamente el sentido de estas funciones—, así como de los problemas que plantea el entreveramiento de la práctica simbólica en lo que en nuestras sociedades conceptualizamos sin más como trabajo productivo, etc.

En resumen: la clave de la situación subordinada y marginal de la mujer no hay que buscarla tanto en una relación de explotación en sentido marxista como en una opresión fundamental sobre cuyas causas, complejas y difíciles de determinar, sigue abierta la polémica. El estructuralismo, el psicoanálisis, la sociobiología —si bien se descalifican entre sí— tienen también cosas que decir sobre ello y quizá no haya más remedio que ser hasta cierto punto eclécticos —preferible a ser dogmáticos—, y acoger críticamente los elementos de explicación que se nos pueden dar desde diferentes marcos teóricos para dar cuenta de un hecho como el de la opresión de la mujer cuyo carácter universal no resta complejidad y enorme variedad a las formas sociales e históricas que reviste. Tales elementos de explicación deberán ser articulados en un marco teórico general que viniera a dar cuenta de los fenómenos de opresión no directamente derivables ni explicables reductivamente en función de hechos de explotación.

La teorización marxista se mueve precisamente en el plano de «*la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza*», y tiene que someterse a profundos reajustes en los ámbitos en los que operan y son relevantes otras codificaciones. Por ejemplo, la teoría marxista del poder: mayo del 68, entre otros hechos de nuestra historia contemporánea, puso de manifiesto la necesidad de su revisión. Pues el poder político es en el marxismo una función de la necesidad de la explotación económica, y el Estado la instancia mediadora para asegurar la hegemonía de una clase. La teoría del Estado no ha revelado ser precisamente el punto fuerte del materialismo histórico, y no agota por supuesto, ni mucho menos, el problema de las relaciones de poder. De ahí que, entre otras, hayan surgido investigaciones en líneas diferentes, quizás en algún aspecto complementarias, como las de Foucault, que acusan la influencia nietzscheana, así como las de Deleuze y Guattari... La teoría marxista podría quizás ser considerada

una macrofísica del poder. Pero entre las macro y las microfísicas del poder hay diferencias de inspiración, así como de nivel epistemológico, y encontrar entre unas y otras alguna forma de continuidad requeriría una compleja reconstrucción de las mediaciones...

Podemos pues, quizás, concluir que la explotación del hombre —y también de la mujer— por el hombre, y la opresión de la mujer por el hombre, son dos fenómenos que no pueden interpretarse mediante una simple transposición de las mismas claves. Sin embargo, ambas claves se articulan, según la tesis que sostendría la tendencia feminismo-lucha de clases. Pues las distintas formas que reviste la opresión de la mujer, definidas por sus modos de inserción en los diferentes sistemas de parentesco y en las distintas formas de familia, así como por los diversos tipos de limitaciones y constricciones que le imponen las diferentes modalidades de la división sexual del trabajo, están profundamente condicionadas y configuradas por la evolución de los modos de producción, con las diversas modalidades de explotación que llevan consigo. Por otra parte, el hecho de que la opresión, incluso en la forma, sin duda profunda y significativamente diferencial que reviste para las mujeres de las clases dominantes y explotadoras, tenga lugar en un mundo de explotación —aunque pueda ser perfectamente concebible como sobreviviendo a la eliminación de la explotación de clase—, la configura y la redefine como superexplotación de las explotadas y como complicidad ambigua de las oprimidas beneficiarias de la explotación, colocadas bajo el régimen de dependencia personal de los explotadores directos. Por ello, la lucha anticapitalista y la lucha feminista, aunque no hay en absoluto una armonía preestablecida entre sus estrategias y sus objetivos inmediatos, deben buscar en cada caso sus formas de articulación. Articulación que quizás no se basaría tanto en un —problemático, quizás— carácter necesario de los vínculos de complicidad y reforzamiento mutuo que unen al capitalismo y al patriarcado,

como en la necesaria coherencia totalizadora que debe tener todo proyecto emancipatorio convincente. Y desde este punto de vista, el feminismo habrá de reivindicar algo tan caro a la buena tradición marxista —la del joven Lukács, la gramsciana, frente a los totalitarismos reductivos y los pluralismos irreductibles— como el punto de vista de la totalidad... Si el feminismo radical y la izquierda tradicional se han reducido mutuamente en sus pretensiones específicas a capítulos secundarios y diluibles en los respectivos planteamientos y programas, el feminismo anticapitalista sigue creyendo que reducciones de ese tipo se convierten en lastres de los propios proyectos emancipatorios y en consagración y consolidación definitiva de esquizofrenias.

Pero este «punto de vista de la totalidad» habría que redefinirlo desde posiciones no esencialistas. Chantal Mouffe ha insistido de forma muy pertinente en la no-armonía preestablecida entre la lucha por la transformación de la sociedad en sentido socialista y las luchas de los nuevos movimientos sociales. Estos últimos tendrían un «potencial anticapitalista», pero habría que evitar caer en el error consistente «en atribuir a esos movimientos el papel revolucionario privilegiado que la clase obrera habría perdido. Pues esas luchas, al igual que las de la clase obrera de ahora, no tienen un carácter necesariamente socialista. Efectivamente, no hay formas paradigmáticas en las cuales vayan a expresarse [...] las resistencias a la dominación. Tal expresión dependerá de los discursos existentes, en un momento dado, y de su capacidad para articular esas reivindicaciones, así como del tipo de sujeto que construyan. [...] Por otra parte, es evidente que hay que abandonar la problemática del *sujeto revolucionario privilegiado* que, gracias a una característica cualquiera dada *a priori*, tendría vocación de universalidad y la misión histórica de liberar a la sociedad. Una vez que se ha aceptado que todo antagonismo es necesariamente específico y limitado y que no existe una fuente única de todos los an-

tagonismos sociales, es preciso admitir que el sujeto revolucionario socialista será el resultado de una construcción política que articula todas las luchas contra todas las formas de dominación y que, si en ciertos casos un grupo particular va a desempeñar un papel central en esta construcción, ello es debido a razones derivadas de su capacidad política, de haber logrado crear esta articulación en determinadas condiciones históricas, y no por razones *a priori* de carácter ontológico. Así, hay que superar la dicotomía estéril clase obrera *versus* nuevos movimientos —que por lo demás no puede corresponder a una separación sociológica, ya que los obreros no pueden reducirse a su posición de clase y están también insertos en otros tipos de relaciones sociales que construyen otras posiciones de sujeto— y reconocer que el desarrollo del capitalismo, hoy, ha tenido como efecto ampliar el campo de la lucha política hasta un punto que nunca se había alcanzado hasta ahora». ¹⁴ La mujer tendría en la vida social diferentes posiciones de sujeto en cuanto concernida por el modo de producción capitalista en su relación con la producción y en cuanto afectada por el sistema género-sexo (que Mouffe prefiere a «patriarcado» por las connotaciones antropológicas de este término, que considera inadecuado aplicar a nuestras sociedades) por su inserción en la familia y en otros ámbitos de la vida social definidos por la relación de antagonismo hombre-mujer. El sujeto revolucionario se pulveriza, pues, en una pluralidad de posiciones de sujeto con potencialidades revolucionarias. El problema consiste en saber si estas posiciones de sujeto son una mera yuxtaposición amorfa o si pueden redefinirse, reforzarse y sobredeterminarse las unas a las otras para cobrar la suficiente potencia con capacidad de vertebrar un nuevo bloque... anticapitalista y antipatriarcal.

14. Ch. MOUFFÉ, «Socialismo, democracia y nuevos movimientos sociales», *Leviatán*, n.º 8, verano 1982.

Marxismo y autoconciencia feminista

El otro frente polémico dentro del feminismo en relación al cual ha de definirse la tendencia en la que me sitúo es el llamado «feminismo de la diferencia», feminismo que se proclama radical y se caracterizaría *grosso modo* —también dentro de él hay variantes y diferencias— por la consideración y la positiva estimación de unos «valores femeninos» que serían valores antipatriarcales, en cuanto acuñados y elaborados en la propia experiencia de la marginación de la mujer. Giulia Adinolfi consideraba en este sentido que «interesa analizar del mundo femenino no sólo las ideas y los mitos producidos por una cultura patriarcal; sólo una concepción muy reductiva y parcial puede reducir la compleja realidad social y cultural del mundo femenino a esos elementos, ignorando la profunda elaboración que las mujeres han hecho de ellos, como en todos los elementos de su experiencia, a lo largo de la historia. También desde este punto de vista es el de las mujeres un fenómeno comparable al de otros grupos sociales explotados, sometidos a la presión ideológica de la clase dominante y que han creado una cultura indudablemente subalterna, pero no inespecífica ni desprovista de valores universalizables». Se trata de una bien planteada, interesante y equilibrada propuesta que en otra parte hemos tenido ocasión de comentar y discutir.¹⁵ La propuesta de Victoria Sendón es más radical: instalación en «la diferencia» —concebida como ausencia, «marca»— como punto cero. La lucha emancipatoria de la mujer no tiene aquí nada que aprender de otros discursos ni de otros movimientos emancipatorios: debe partir exclusivamente «de sí misma». Pues bien, es en este punto precisamente donde nosotras reivindicaríamos la sombra refrescante del marxismo y propondríamos arrimarnos a este buen árbol de tantas ramas, muchas de las cuales deberían podarse por-

15. Cfr. «Feminismo: discurso de la diferencia, discurso de la igualdad» (pp. 132-142).

que ya están caducas, otras renovarse y otras conservarse porque cumplen todavía una función crítica muy útil...

Justamente entre estas últimas se encuentra la idea —quizás una de las pocas que atraviesan toda la obra de Marx, desde el joven al maduro— de que no es la conciencia la que determina el ser social, sino el ser social el que determina la conciencia. El énfasis unilateral que el feminismo de la diferencia pone en la autoconciencia y en los grupos de concienciación en los que se lograría hacer *tabula rasa* de los valores patriarcales y llegar a algo así como el momento autoconstituyente de la conciencia feminista, en el que ésta se encontraría a sí misma y partiría verdaderamente de sí misma, sin «mimetizar» los esquemas de los movimientos emancipatorios masculinos, nos parece que puede llevar fácilmente a una mistificación. Sin duda todo movimiento emancipatorio nuevo y distinto inventa formas de comunicación y de lucha con elementos de originalidad y de novedad, pero la novedad absoluta que parte de cero es absolutamente ilusoria en la medida en que el pretendido nivel constituyente es en realidad constituido...

Sheila Rowbotham ha señalado que históricamente «las mujeres han alcanzado su conciencia revolucionaria a través de ideas, acciones y organizaciones constituidas predominantemente por hombres. Sólo nos conocemos en sociedades donde dominan el poder y la cultura masculina [...]».¹⁶

Como esta situación no la elegimos, sino que necesariamente se nos impone como lo hace la propia dominación masculina —de otro modo no partiríamos del *factum* de la opresión—, no hay más remedio que aceptar que la autoconciencia feminista pasa, como toda autoconciencia no ilusoria, por la praxis; y, en la medida en que la *praxis* incide en una realidad social configurada por el predominio masculino, esta autoconciencia sólo se logra a

16. Cfr. Sheila ROWBOTHAM, *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, México, Siglo XXI, 1980.

través de múltiples mediaciones. Pero tanto más rica, profunda y asentada será cuantas más mediaciones haya atravesado y cuya experiencia en mayor medida se haya podido incorporar. (Como decía Hegel, «el camino del espíritu —digamos aquí autoconciencia— es el rodeo».) Existe en el feminismo la explicable tendencia —más adelante volveremos sobre ello— a la búsqueda del atajo y a prescindir de tales mediaciones como si pudiéramos relacionarnos de una manera directa y transparente con la conciencia de nosotras mismas, como si todo se redujera a un problema de lúcida introspección y autoanálisis. Como la paloma de la que habla Kant en la *Crítica de la razón pura*, que se hace ilusiones acerca de lo muy ligero que sería su vuelo si pudiera liberarse de la presión del aire y de la gravedad —que son precisamente las condiciones de posibilidad de su vuelo—, muchas feministas piensan que podríamos y deberíamos tomar conciencia de nosotras mismas y de la problemática específica de nuestra situación y nuestra lucha sin pasar por la experiencia de otras luchas emancipatorias generales. Pero tales formas de «autoconciencia» no son sino saltos en el vacío, y a los saltos en el vacío siguen las peores recaídas por obra de la revancha de la fuerza de la gravedad. No hay un «*cogito*» —el cartesiano «pienso, luego existo»— feminista sin mediaciones. El feminismo ha aparecido históricamente —*et pour cause*— como proceso de radicalización de otros movimientos emancipatorios, como crítica radical de unas *insuficiencias* que no podían ser sino *inconsecuencias* y, en esa misma medida, ha tenido que *redefinirlos* en el mismo movimiento por el que se *autodefinía*.

Ciertamente, la conciencia feminista históricamente no surge —¡difícilmente podría surgir!— en un medio en el que nada se pone en cuestión; surge, por el hecho de que la opresión más ancestral aparece y se acepta precisamente como lo más obvio, como aquello que se pone en cuestión solamente al final y *a lo largo de* —pues no se trata

de estrictas secuencias cronológicas lineales— un proceso en el que muchas cosas son puestas en cuestión. De ello no se deriva —falsamente, ¡no faltaría más!— que nuestras reivindicaciones deban esperar en función de otras prioridades: sería un paso lógico ilegítimo del orden del ser al del deber ser. No hay ninguna razón *a priori* para que lo que no es ni puede ser genéticamente primero ni autónomo en su génesis no sea lo más apremiante ética, política y vitalmente una vez se han dado las condiciones para que pueda ser planteado. Por ello, el experimentum-crucis que determina las formas de conciencia feminista más radicales y eficaces, es la experiencia —participativa, claro está— de las contradicciones e incoherencias de los movimientos emancipatorios, masculinos en un mundo masculino, con respecto a la mujer: son estas disonancias en el ámbito de las prácticas y los discursos emancipatorios las que rompen ciertos esquemas de interpretación y su credibilidad por sus eslabones más débiles y obligan a que su recomposición no pueda hacerse sino mediante replanteamientos profundos en otros niveles. El feminismo como forma de conciencia es producto de estas quiebras, de estas suturas críticas en cuanto sufridas, vividas, pensadas y reelaboradas por las mujeres que al hilo de esta experiencia recomponen su imagen del mundo y de sí mismas y logran así una nueva lucidez analítica, una nueva capacidad sintética y, como consecuencia de todo ello, una nueva claridad de objetivos.

Rossana Rossanda ha sabido ver con gran penetración el callejón sin salida en el que puede llegar a encontrarse el feminismo radical de la diferencia. La mujer oscila, en la búsqueda de un principio distinto de identidad femenina, entre «identificarse en la esfera separada que le ha sido impuesta», o rechazarla, lo que podría no ser sino otra forma de identificarse con el agresor y hacerle el juego. «Pero entonces, la pregunta —la constatación— es si la mujer es un no ser, un no sexo, un no cultural, un no pensable, ni pensado, sino a través de la pantalla milena-

ria de él, la única que existe. En el momento en que el feminismo más radical se ve así, su dimensión se vuelve trágica, su negación total.» Aquí «se plantea, de alguna manera, el mismo problema que el joven Lukács planteaba en *Historia y conciencia de clase* para los explotados o, más precisamente, alienados del capitalismo. ¿Cómo puede una clase que se define por su alienación, su desposeimiento, su reificación, su reducción a mercancía, llegar a ser sujeto activo de una revolución, principio activo de una sociedad basada en valores distintos? De manera análoga, si la mujer no es sino el fantasma del varón, ¿cómo proponer un nuevo principio de realidad?». El joven Lukács, para salir de la aporía, elaboró la célebre «teoría de la ofensiva» o cambio en la función histórica de la conciencia, que, de ser conciencia «*après coup*», pasa a tener una función prospectiva y programadora cuando el encuentro en el proletariado del sujeto-objeto idéntico realiza las condiciones de una conciencia adecuada de sí que coincide con el conocimiento mismo del sistema. Pero, en todo caso, ello valdrá para un proletariado revolucionario que se ha autoforjado como tal por la mediación de la praxis. La *praxis* transformadora del ser social, que hace camino al andar y no duda en asumir los riesgos de la confrontación con lo real: la única salida posible a las aporías de la conciencia feminista.

Pero, pese a sus lúcidas objeciones al feminismo de la diferencia radical, Rossanda valora los elementos que este tipo de feminismo aporta para una crítica de la política. A propósito de la frase de Marx, «la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver», se pregunta: «¿Y si la contradicción-mujer, hoy, en su radicalidad, no fuese sino el emerger del problema número uno, la estrechez repentina que adquiere la política tal como la hemos conocido, al irrumpir en escena nuevos sujetos y figuras sociales, masas, necesidades, y también (y por eso ahora) las mujeres? ¿Y si ellas [...] fuesen el síntoma de una crisis más general de la política, como la clase obrera revolucio-

naría fue la crítica de la economía?». En estos términos se plantea la cuestión una mujer marxista que se acerca críticamente al feminismo.

El marxismo, creo, tiene todavía bastante que enseñarnos para elaborar en su línea una teoría de la toma de conciencia feminista; todavía podemos aprender de la teoría de la alienación del joven Marx, de la teoría de las ideologías —sobre todo del carácter dominante y de punto de referencia y elemento de configuración ineludible de la ideología dominante para la autopercepción de los dominados—; la crítica o toda presunta praxis emancipatoria que se plantee como praxis ciega, o meramente eticista, llevada a cabo al margen de un análisis de las condiciones sociales, de las posibilidades objetivas (siempre en interacción con el elemento de la valoración subjetiva, claro está) de transformación de la realidad; la crítica a las insuficiencias y mistificaciones del formalismo de la ideología burguesa en la definición de los Derechos Humanos y su plasmación en las constituciones que encontramos ya en *La cuestión judía*, etc.

Es curioso, sin embargo, que teóricos marxistas, críticos de las insuficiencias y de los aspectos más decepcionantes de las realizaciones del llamado «socialismo real» (Harich, desde sus preocupaciones ecológicas; desde perspectivas muy diferentes y reconociendo que en su caso habría que matizar, Marcuse) proyecten ahora en los valores y cualidades específicamente femeninos las expectativas soteriológicas en relación a las cuales la clase obrera parece haberles defraudado. En eso, curiosamente, coinciden con las feministas de la diferencia que tanto insisten en que «lo femenino» en cuanto «negatividad» tiene todas las claves del relevo civilizatorio... (Para Harich, la mujer, *qua* «naturaleza», estaría esencialmente destinada a salvar a la naturaleza...) Pero, si los eventuales elementos soteriológicos y escatológicos del marxismo son justamente lo más caduco y lo más desacreditado, por favor, ¡que no se los endosen ahora al feminismo! (Los faraones

y los escribas egipcios con su mitología de la diosa Isis eran según eso, vaya, feministas *avant la lettre*...) Ya está bien de vocación masoquista de la mujer, de heredar bancarrotas y de política patriarcal de tierra quemada... Ya es hora seguramente de que se ponga en cuestión toda filosofía de la historia soteriológicamente inspirada y fundamentada en supuestos tributarios de un problemático realismo de los universales («el proletariado», «la feminidad»), de que empecemos a pensar que, si no la salvación, al menos el adecuado encarrilamiento está en orientarnos hacia un sano nominalismo. El feminismo revolucionario aspira a un nominalismo radical, a una sociedad de individuos en la que la diferenciación sexual no constituya géneros y marque lo menos posible, lo obviamente relevante. Porque es utópico pensar en «la marca» sin opresión cuando las marcas siempre han sido señal y producto de la opresión, y no hay diferencia de esta clase sin disimetría. Diferencia, sí, diferencia radical del nominalismo: la de los individuos y no la de los géneros. Por lo demás, en una sociedad igualitaria, «busquemos primero la sobria igualdad y su justicia» y, si alguna diferencia queda, «se os dará por añadidura».

Sólo el nominalismo radical coincide en el límite con el único realismo éticamente deseable: la construcción de la especie humana, laboriosa construcción histórica que, si en algo es tributaria del «mito de la autoidentidad humana» de Kolakowsky, habrá que decir que ese mito ejerce una deseable función reguladora y que el feminismo, como reajuste radical de la autodefinition de la especie humana, reivindica su posible transcripción al *logos* autoconstituyéndose como su contrastación más decisiva.

Referencias bibliográficas

- DELPHY, C., *Por un feminismo materialista*, op. cit.
- MEILLASSOUX, C., *Mujeres, graneros y capitales*, op. cit.
- GODELIER, M., *Economía, fetichismo, religión*, op. cit.
- FALCÓN, L., *La razón feminista*, Barcelona, Fontanella, 1981.
- SENDÓN, V., *Sobre diosas, Amazonas y vestales*, Madrid, Zero Zyx, 1981.
- ROSSANDA, Rossana, *Las otras*, op. cit.
- MOUFFE, Chantal, «Socialismo, democracia y nuevos movimientos sociales», art. cit.
- ADINOLFI, G., «Sobre subculturas femeninas», *Mientras Tanto*, 2, 1980.
- MARCUSE, H., «Marxismo y feminismo», en *Calas de nuestro tiempo*, Barcelona, Icaria, 1976.
- EINSESTEIN, Z. (comp.), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, México, Siglo XXI, 1980.
- ROWBOTHAM, Sheila, *Feminismo y revolución*, Madrid, Debate, 1978.
- COLECTIVO F. RUBIO (introducción y estudio previo), *Marxismo y liberación de la mujer*, Madrid, Dédalo, 1977.
- HARICH, W., *¿Comunismo sin crecimiento?*, op. cit. (cfr. especialmente «La mujer en el Apocalipsis. Nota sobre feminismo y ecología»).

REFLEXIONES EN TORNO A LA CRISIS DE FUNDAMENTACIÓN DEL FEMINISMO SOCIALISTA

El feminismo, ¿un movimiento social sólo?, ¿un movimiento social más?

Para precisar un poco los términos del debate, habría que tratar de clarificar qué entendemos por movimiento social. Para muchos, «los movimientos sociales» vienen a ser una especie de cajón de sastre adonde va a parar todo aquello que no encaja en las formas tradicionales y convencionales en las que los partidos políticos canalizan y, hasta cierto punto, sintetizan, las aspiraciones e intereses de las clases, capas y grupos sociales que se sienten con ellos más o menos identificados. A la clase social, en efecto, se le ha atribuido desde la tradición marxista —y, si bien no lo asume teóricamente, en su práctica política la burguesía pone de manifiesto en este punto un profundo acuerdo— la capacidad de vertebrar las grandes alternativas de organización de la sociedad conforme a su concepción del mundo y su sistema de valores, dependiente fundamentalmente del modo de su inserción en el proceso productivo. Es cierto que tanto la realidad como la conceptualización de las clases sociales se ha vuelto mucho

más compleja de lo que lo era cuando Lukács escribió *Historia y conciencia de clase*, de tal modo que no cabe establecer una contraposición simple de alternativas globales correspondientes respectivamente a la opción burguesa y a la opción proletaria. En los planteamientos de la izquierda prevalece más bien la idea gramsciana de que las líneas directrices de una política globalizadora se articulan en torno a un bloque hegemónico, a determinadas alianzas de clases y de grupos en torno a ciertos proyectos básicos, a los «intereses populares», etc. La evidencia de que los partidos están perdiendo cada vez en mayor grado la energía sintética, teórica y práctica, necesaria para configurar lo que suele entenderse por alternativas de sociedad —configuración en la que deberían tener cabida las instancias utópicas, al menos como síntoma del vigor para programarlas—, solamente en algunos casos ha llevado a la reflexión crítica de izquierdas a un replanteamiento radical de la cuestión.

Desde este punto de vista, nos parece especialmente interesante por sus implicaciones para el feminismo el trabajo de Chantal Mouffe. El análisis de Mouffe no escamotea conclusiones tales como la de que no existe *a priori* ningún núcleo de síntesis privilegiado en orden a la construcción de alternativas de organización social, conclusión perfectamente congruente con la asunción de que no existe «el sujeto revolucionario» —enterrado en medio de tan ambiguas exequias—, privilegiado. El sujeto revolucionario de antaño —en la medida en que alguna vez existió— queda pulverizado en «*posiciones de sujeto*, que corresponden a las diferentes relaciones sociales en las que se halla inserto [el individuo] y a los discursos que las constituyen». El camino analítico que recorre Chantal Mouffe no deja de estar empedrado de lúcidas renunciaciones: la renuncia, por ejemplo, a establecer *de derecho* que «la subordinación de la mujer es *necesaria* para la reproducción del sistema capitalista». Razonable renuncia, aunque se haga a costa de nuestra ilusión, tanto tiempo acari-

ciada, de la existencia de una especie de armonía preestablecida entre la lucha feminista y la lucha anticapitalista o de un *fundamento in re* tan sólido como el que supondría una complicidad *necesaria* entre ambos sistemas de explotación y de opresión. Una complicidad tal esencialmente concebida, podía ahorrarnos, al menos en cuanto al orden de las temporalizaciones y de las prioridades, desgarramientos, opciones provisionales, elaboraciones problemáticas de jerarquizaciones de objetivos, etc. Habría seguramente que estimar esta renuncia a la gran totalidad esencial como un cierto índice de madurez política, madurez que lleva a asumir la responsabilidad política e histórica que se deriva de saber que el sujeto revolucionario, no más que la totalidad, no está dado, sino que se construye. La unidad entre feminismo y socialismo —como habrá que decir también de la unidad entre feminismo y pacifismo, o entre feminismo y ecologismo, si bien en base a diferentes argumentaciones que habrá que desarrollar *en cada caso*— «debe ser el resultado de una lucha política para articular demandas diversas y crear, a través de la hegemonía, un nuevo sujeto político. Y ninguna teoría de la relación necesaria entre capitalismo y patriarcado puede reemplazar esa práctica política».

Ahora bien: tan importante como la desmitificación y disolución analítica de totalidades ontológicas —no hay que multiplicar los entes sin necesidad, decía significativamente al final de la Edad Media un voluntarista como Guillermo de Ockham—¹ es no perder, al menos en cuanto idea reguladora, la coherencia totalizadora que ha de tener todo proyecto emancipatorio con capacidad de movilización. Y así, la cuestión no está sólo en tratar de hacer

1. Los voluntaristas de todos los tiempos —y la historia del feminismo acredita dosis fuertes de voluntarismo— no temen demasiado la práctica de la navaja de Ockham: cuantas menos entidades y vínculos necesarios nos sean dados, cuanto más se despeje nuestro paisaje ontológico, más podremos cargar en la cuenta de nuestros proyectos éticos y circular con ellos a la vez con más desenvoltura y mayor riesgo.

converger aditivamente, podríamos decir, «posiciones de sujeto» —pues de que la posición de clase haya perdido su privilegio no se deriva que todas habrían de estar en el mismo plano— sino de potenciar, mediante una pedagogía política y un trabajo adecuado de sensibilización, en cada sujeto individual, su capacidad de constituirse en núcleo de síntesis de sus diversas «posiciones de sujeto» orientándolas al cambio del sistema. No por la mera coincidencia o la acumulación mecánica y de hecho de «posiciones de sujeto», como si se tratara de una mera suma de lesiones, se logrará por parte de los sujetos la tensión sintética y la toma de perspectiva que habrá de hacer posible «articular demandas» en orden a configurar alternativas eficaces al sistema hegemónico.

Es curioso que la ponencia de Chantal Mouffe, pese a su rigor analítico, su capacidad crítica para replantear cierta tópica manida del feminismo que puede en ocasiones llegar a ser un tanto paralizante, así como para sugerir perspectivas de acción política feminista, tuviera tan poco eco en los trabajos presentados en las Jornadas de Feminismo Socialista. Por el contrario, Zillah Eisenstein fue frecuentemente citada y constituyó un punto de referencia constante en los debates. Quizás algún elemento de explicación se encuentre en la insatisfacción que produjo su tratamiento del feminismo como un movimiento social más,² cuya incidencia estaría en función del peso especí-

2. Y eso que Mouffe muy justa y oportunamente ha advertido que, si bien «los nuevos movimientos sociales son la expresión de antagonismos que han emergido como consecuencia del sistema hegemónico que se instauró en los países occidentales después de la Segunda Guerra Mundial y que hoy está en crisis», tales nuevos antagonismos, que aparecen a partir de los 60, «no tienen su origen en la imposición de formas de dominio nuevas que no existieran con anterioridad». Refiriéndose especialmente al feminismo puntualiza que «la alteración de las relaciones sociales preexistentes» a la implantación de la nueva «forma hegemónica», es precisamente lo que «permite a esta subordinación dar origen a un antagonismo» (cfr. «Socialismo, democracia y nuevos movimientos sociales», art. cit.

fico que pudiera lograr la «posición de sujeto» mujer, entre otras. Tiene razón Mouffe en que no se puede otorgar ningún privilegio ontológico *a priori* a ninguna determinada «posición de sujeto» frente a otras —la experiencia prueba que en muchos casos la mujer obrera se moviliza antes en cuanto obrera que *qua* mujer, o ciertas mujeres pueden estimar prioritaria en un momento dado la lucha por la paz, etc.—. Pero es igualmente cierto que las mujeres viven su «posición de sujeto» como tales de un modo mucho más sintético que como Mouffe lo deja suponer: es un «principio de articulación de la subjetividad», por emplear su terminología, si no privilegiado, al menos con una notable potencialidad de síntesis y de desencadenamiento de una dinámica crítica y transformadora. Y esta vivencia subjetiva corresponde sin duda a la función objetiva que desempeña tal «posición de sujeto» como operador redefinidor, podríamos decir, catalizador e inductor de otras «posiciones» dondequiera que —naturalmente, ello es condición *sine qua non*— tal posición se vuelva mínimamente consciente.

El feminismo encuentra dificultades para articularse como programa político: se mueve entre la inmediatez que le impone el carácter apremiante de determinados objetivos y su capacidad de concentrar en ciertos axiomas intuitivos un máximo de implicaciones críticas³ referidas a los aspectos más diversos de la estructuración de la vida humana, la cultura y la sociedad. Por ello tiende siempre a apuntar —sin resignarse a la renuncia, quizás porque las mujeres tenemos razones históricas para ser muy suspicaces respecto a cualesquiera propuestas de resignación, así sea en la forma de «resoluciones edípicas»— en el sentido de una alternativa de sociedad y de una alter-

3. Sin embargo, pocas veces llega a plasmar en objetivos correspondientes a niveles intermedios las explicaciones de sus implícitos. Da sus bandazos entre la inmediatez y la utopía, pero quizás —nos limitamos a sugerirlo en este breve espacio— ello le ocurre porque, si bien tiene una clara vertiente política, es fundamentalmente una ética.

nativa cultural congruente con su potencialidad radical para poner en cuestión presuntas obviedades en todos los órdenes y en todos los planos de la organización de la sociedad. En este sentido reconocemos que es terca, irrenunciable e incorregiblemente utópico.

La «transformación» de Victoria Sau: ¿el huevo de Colón del feminismo?

El lenguaje del oprimido suena raro: a caballo entre el sonido articulado y el ruido, sobre todo cuando —como suele hacer a menudo— protesta. Pero suena todavía mucho más raro cuando se pone a dar nombres a las cosas. Es, por ejemplo, lo que hace Victoria Sau en la ponencia que presentó a las Jornadas de Feminismo Socialista con el título de «Feminismo, la revolución total».⁴ Se le ocurre nada menos que reconceptualizar las distintas formas de inferiorización y dominación que a través de la historia ha recibido el hombre por parte del hombre como diferentes modos de «feminización» —o distribución diferencial por vía del regateo, el recorte y la negación— de las prerrogativas que competen a la definición de varón como agente de pleno derecho del «contrato social». La operación es tan simple que, si Victoria no se enfada por las eventuales connotaciones falocráticas de la expresión, podríamos llamarla «el huevo de Victoria Sau». Quizás no descubre las Américas, pero marca en el mapa de lo que podría ser el nuevo continente de la especie unos meridianos muy prácticos para orientarse y hacer prospecciones emancipatorias. Victoria Sau ha tenido muy en cuenta un hecho importante: la necesidad para todo sistema de dominación de borrar sus propias huellas, la amnesia, la latencia de los orígenes de todo sistema de poder, de la cual forma parte la construcción misma de mitos fundaciona-

4. *Jornadas de Feminismo Socialista*, Madrid, Mariarsa, 1984.

les que son perfectas maniobras ideológicas de despiste. Describimos la dominación sobre la mujer por analogía con las formas que nos sirven para conceptualizar la opresión y la explotación del hombre por el hombre —y las analogías dan poco juego en el mejor de los casos, si es que no nos conducen por caminos errados—, cuando, según el planteamiento de Victoria Sau, todo puede iluminarse con una nueva luz si tratamos de categorizar las formas de dominación del hombre por el hombre tomando como esquema interpretativo los modos de inferiorización, adobados con sus correspondientes legitimaciones ideológicas, que han servido ancestralmente al hombre para mantener a la mujer en una posición subordinada. Así, Victoria Sau hablará de «feminización» para referirse a las distintas maneras y grados en que los hombres hacen de los otros hombres, hombres pero poco,⁵ por así decirlo, en los

5. Habría que observar, sin embargo, que aunque un sistema de dominación llegue al límite en que se puede hacer de un hombre, hombre pero poco —hombre pero casi nada—, ha de otorgar al sojuzgado el mínimo de virilidad necesario para que el ejercicio de la violencia se produzca, pese a todo, sobre un hombre. Será preciso combinar un mínimo de elementos de reconocimiento —o de denominador común de igualdad *qua* varones— con la práctica despótica (¡difícil fórmula, pero los sistemas de dominación son así de ingeniosos!) para que la violencia pueda mantener en última instancia el sentido de violencia contra un hombre —guerrero, caballero o ciudadano—. Se jugará tramposamente a la ficción de una igualdad en el origen que conferiría la legitimidad al resultado del desafío entre caballeros —dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, ficción burguesa de un punto cero de partida—. Ceremonias de reconocimiento al fin, aunque sean invertidas. Al hombre no se le viola: se pacta con él aun reduciéndole a las condiciones de máxima impotencia que hagan del pacto un escarnio —pero también es una manera de hacer del escarnio un pacto—. Para Aristóteles, incluso el esclavo «participa de la razón en tal grado como para reconocerla, pero no para poseerla». Parafraseando a Sartre —«para tratar a un hombre como a un perro antes hay que haberlo reconocido como hombre»—, podríamos decir que para tratar a un hombre «como a una mujer» antes hay que haberlo reconocido como hombre: la castración del negro es una cruenta ceremonia de reconocimiento; la violación es un des-reconocimiento sin ceremonial. No es siquiera una tortura lenta... El límite simbólico de

sistemas de clasificación jerárquica que todo patriarcado constituye. Es decir, que en todo sistema histórico de dominación puede encontrarse un algoritmo mediante el cual la forma de subyugación del hombre por el hombre puede ser remitido a la dominación de la mujer por el hombre como esquema originario o forma canónica de todo sistema de dominación. Sau adopta para ello el concepto estructuralista de *matriz* y el de reglas de transformación —«sociales y económicas», añade—, sugiriendo —pues no lo puede demostrar en el breve espacio de su ponencia— que existen pasadizos lógico-semánticos, sin olvidar que la semántica de la opresión es siempre, también, pragmática, por los cuales los sistemas de explotación del hombre por el hombre, coto teórico privilegiado del análisis marxista, pueden ser reconducidos a la dominación masculina preclasista. Invirtiendo el camino de un análisis estructural así planteado, la reconstrucción ideológica considerará que «en cada etapa resulta más fácil asimilar las mujeres a los siervos primero y a los proletarios después, que demostrar que unos y otros fueron feminizados, hechos a imagen de ella, en tanto que primer modelo o prototipo de inferiorización. Pero así cada paso borra las huellas del anterior [...]». Con la complicidad profunda de los propios varones oprimidos, que, por un mecanismo parecido al del síndrome del torturado —la negación de haber sido objeto de torturas— preferirán pensar cualquier cosa —enfaticando la originalidad y la especificidad de las categorías adecuadas para identificar su propia opresión—⁶ antes que reconocer que, en algún sentido, se les haya tratado como mujeres... De este modo, dice Victoria Sau, «sigue pareciendo más fácil, incluso

las prácticas de sojuzgamiento entre varones vendría dado por la imposibilidad para el hombre de humillar radicalmente la virilidad sin humillarla en él mismo, hasta el punto crítico de poner en cuestión las bases de la propia legitimidad de su dominio como varón. Hemos de limitarnos aquí a estas indicaciones sumarias.

6. Originalidad que no vamos a negar que exista..., justamente por las mismas razones por las que necesita ser enfatizada.

para los propios *feminizados* [sobre todo para ellos, añadiríamos] analizar la situación de la mujer tomando como referencia los pueblos colonizados o los grupos de color estigmatizados, que viceversa. Aunque esto no ocurre por casualidad. Parece más alcanzable *desfeminizarse* (que desaparezcan los esclavos, que no haya siervos, que haya una sociedad sin clases, que no existan los imperios, que todos los individuos sean iguales ante la ley) que no que las mujeres sean ellas mismas, dueñas de su destino, madres y no-madres libres, personas con nombre, sujetos y no objetos del contrato social». Las raíces ancestrales de esta situación han sido descritas expresivamente por Lévi-Strauss en sus *Mitológicas*: «Parece que todo ocurre como si, en una sumisión mística de las mujeres a su dominio, los hombres hubieran entrevisto, por primera vez pero de una manera aún simbólica, el principio que les permitirá un día resolver los problemas planteados por el número a la vida en sociedad; como si, subordinando un sexo al otro, hubieran trazado el esbozo de las soluciones reales pero todavía inconcebibles o impracticables para ellos, que consisten —como la esclavitud— en la sumisión del hombre al dominio de otros hombres».⁷

Las pretensiones del feminismo de ser algo más que un movimiento social entre los otros y de llevar en cierto sentido implícita una revolución radical no se basan, ni mucho menos —no iba a llegar hasta ahí nuestra paranoia— en que tenga alternativas para todos y cada uno de los problemas planteados por nuestras sociedades cada vez más complejas, sino en el hecho de que constituye la impugnación del prototipo mismo de la opresión. Para no tratar a los indígenas de un pueblo colonizado como a niños, no hay remedio tan contundente como no tratar «como a un niño» a nadie, ni siquiera y sobre todo a los propios niños. Para que los hombres no traten a otros hombres «como a mujeres», el medio más eficaz sería que

7. *Mitológicas*, II, París, Plon, 1966, p. 244.

no tratasen a las mujeres «como a mujeres». Por si eso les da una idea, entre otras cosas...

Quizás en la línea del planteamiento de Victoria Sau se podrían encontrar ciertas bases de acuerdo entre el feminismo radical y el feminismo socialista, que se han enzarzado muchas veces en polémicas estériles tales como si la contradicción principal era la lucha de clases y la contradicción hombre-mujer la secundaria, o bien si era esta última el motor de la historia y la explotación del hombre por el hombre una derivación. Hay que reformular los términos de la cuestión. De ese modo, la izquierda socialista podría ser invitada a reconocer la importancia y las implicaciones del carácter prototípico y ancestral de la opresión de la mujer en relación con todas las demás que sufren los hombres (además de las mujeres de las clases explotadas) por parte de los hombres —y también, en alguna medida, de algunas mujeres de las clases explotadoras—. En ello estriba el carácter radical del feminismo y su irrenunciable función de instancia utópica reguladora de toda tarea emancipatoria.

Al feminismo, en contrapartida, se le propondría que no convirtiera su lucha —por más que lo sea contra el prototipo y arquetipo de toda opresión— en un motivo para el encapsulamiento y la unilateralidad. Por el contrario, esta característica le proporcionará, por añadidura, un esquema de reconocimiento básico en todas las demás formas de alienación y explotación (que, *a fortiori*, les afectan también a las mujeres en cuanto que, como diría Chantal Mouffe, también ocupan otras «posiciones de sujeto»), y una base que sustentará toda solidaridad y «articulación» en lo que debe ser la coherencia totalizadora de un proyecto emancipatorio. Un proyecto ético radical, en última instancia.

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	7
INTRODUCCIÓN	9
I. FEMINISMO, FILOSOFÍA Y RAZÓN PATRIARCAL	
1. RASGOS PATRIARCALES DEL DISCURSO FILOSÓFICO: NOTAS ACERCA DEL SEXISMO EN FILOSOFÍA	21
Introducción	21
El sujeto del discurso filosófico	25
El sexismo ideológico y la filosofía moderna	27
Hombre :: mujer, lo que cultura :: naturaleza	31
Mediación e inmediatez, universalidad y singularidad, inconsciencia y autoconsciencia: la Antígona de Hegel . . .	40
Individuo y género; lo concreto y lo abstracto	47
Inmanencia y trascendencia; esencia y existencia	51
2. ¿FEMINISMO EXISTENCIALISTA <i>VERSUS</i> FEMINISMO ESTRUCTURALISTA? (NOTAS PARA UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CRÍTICA DE JULIET MITCHELL A SIMONE DE BEAUVOIR) . .	56
3. ¿HEREDERAS O DESHEREDADAS? NOTAS PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN PATRIARCAL	72
El problema de la captación de «la diferencia» y la necesidad de la de-construcción del patriarcado . . .	72

Aristóteles: la legitimación genealógica de la filosofía . . .	80
La doble genealogía en <i>La Ciudad de Dios</i> de san Agustín .	87
Kant: el problema de la legitimación patriarcal ilustrada .	98
A modo de conclusión	102

II. SOBRE ÉTICA Y FEMINISMO

4. NOTAS PARA UNA ÉTICA FEMINISTA	107
5. FEMINISMO: DISCURSO DE LA DIFERENCIA, DISCURSO DE LA IGUALDAD	132
6. FEMINISMOS ILUSTRADOS Y FEMINISMOS HELENÍSTICOS . .	143
7. NATURALEZA, CULTURA, MUJER Y MEDIACIÓN: VARIACIONES LEVI-STRAUSSIANAS SOBRE UN TEMA DE HEGEL	159
Mujer y naturaleza	159
Mujer y ley	162
Ley divina y ley humana	166
Mujer, familia, mediación y muerte	167
La hermana y el presentimiento de la esencia ética	170
El doble código de moralidad. Individuo y género	174
8. LA IDEOLOGÍA DEL AMOR Y EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES	178
Sospechemos de Hegel. Los misterios de «la morada de la eticidad»	178
Sospechemos de los fabricantes de esencias	184
El «efecto Drácula» o el amor como mito fundacional del matrimonio	190
Nominalismo, realismo y amor cortés	202
El efecto de «la cámara oscura». Un programa nominalista	206

III. FEMINISMO, MARXISMO Y MOVIMIENTOS SOCIALES

9. NOTAS SOBRE FEMINISMO Y CRISIS DE CIVILIZACIÓN	215
10. SOBRE LA IDEOLOGÍA DE LA DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO.	226

11. ORIGEN DE LA FAMILIA, ORIGEN DE UN MALENTENDIDO . . .	251
Analogías y malentendidos	252
Las aportaciones de Engels	261
El debate sobre el matriarcado	273
12. MARXISMO Y FEMINISMO	289
Marxismos y feminismos	289
Explotación y opresión	299
Marxismo y autoconciencia feminista	311
13. REFLEXIONES EN TORNO A LA CRISIS DE FUNDAMENTACIÓN DEL FEMINISMO SOCIALISTA	319
El feminismo, ¿un movimiento social sólo, ¿un movimiento social más?	319
La «transformación» de Victoria Sau: ¿el huevo de Colón del feminismo?	324



Hacia una crítica de la razón patriarcal es un conjunto de ensayos y artículos acerca de las implicaciones filosóficas del feminismo, tanto de las teorías feministas como del feminismo considerado como fenómeno histórico y social. El desarrollo de estas implicaciones supone una determinada concepción de la filosofía, así como una determinada concepción y valoración del feminismo y su relevancia. Una concepción de la filosofía en cuanto discurso acerca de la especie humana y de su inserción en la naturaleza con pretensiones de universalidad, pero sin embargo, sesgado y pervertido por elaborarse sobre la base de la marginación sistemática de la mitad de la especie, y de la percepción y conceptualización ideológicamente distorsionada de esa mitad cuando emerge de forma esporádica como objeto de atención y reflexión. La crítica de tal discurso lleva consigo la de la razón que lo genera en cuanto ésta se caracteriza por la obsesión por la legitimidad, concebida de acuerdo con el modelo de la genealogía patriarcal, con las variaciones con que históricamente se ha ido configurando. Y, por otra parte, supone una concepción del movimiento feminista como una nueva conciencia emergente dotada de un potencial crítico de las definiciones que la especie humana ha acuñado de sí misma sobre la base de las deformaciones patriarcales: la capacidad de transformación social del feminismo ha de ir acompañada en el nivel de la reflexión de una crítica cultural, ideológica y teórica.

Celia Amorós, feminista, catedrática de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, es autora de *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (1987) y colaboradora en el volumen editado por Javier Urdanibia *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer* (1990), publicados en esta misma editorial, y *Mujer, participación, cultura política y Estado* (Buenos Aires, 1990); tiene en preparación el libro sobre J.P. Sartre *Díspora y Apocalipsis*. Ha publicado también numerosos artículos sobre temas de filosofía y crítica feminista.