

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 23, n°80

Enero - Marzo

2 0 1 8



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.93-105
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La filosofía ante la grave patología del orden patriarcal

Philosophy in the Face of the Serious Pathology of the Patriarchal Order

José Antonio PÉREZ TAPIAS

Universidad de Granada, España.

Resumen

El orden patriarcal que marca nuestras sociedades implica una grave patología civilizacional cuyas causas no han sido erradicadas, a pesar de los parciales logros del movimiento feminista. El sufrimiento que genera el dominio que el orden patriarcal impone y la injusticia que acompaña a las desigualdades entre hombres y mujeres, obligan a profundizar en una patología de civilización que tiene en la razón patriarcal un vector fundamental. La tradición filosófica no ha superado el sesgo patriarcal en ella dominante. El pensamiento feminista supone para la filosofía una interpelación insoslayable de cara a repensar la humanidad que somos atendiendo a ineludibles exigencias de justicia que las mujeres plantean. Salir del orden patriarcal supone una filosofía otra.

Palabras clave: Patología; patriarcalismo; feminismo; igualdad; filosofía.

Abstract

In spite of the partial achievements reached by the feminist movement, the patriarchal system still in force in our societies leads to the conclusion that there is a serious pathology in our civilization and the causes of this pathology have not been eradicated yet. The suffering produced by the dominance imposed by the patriarchal system together with the injustice resulting from the inequality between men and women make it necessary to delve into a civilization pathology that has a basic vector in patriarchal reasoning. The philosophical tradition has not overcome this patriarchal bias. In philosophy, feminist thought represents an unavoidable appeal to rethink our humanity and obliges us to heed women's demand for justice. In order to cut off from the patriarchal order "an other" philosophy is required.

Keywords: Pathology; patriarchy; feminism; equality; philosophy.

1.HUMANIDAD DE MUJERES Y HOMBRES. LA UNIVERSALIZACIÓN DEL FEMINISMO CONTRA LA REALIDAD TRANSCULTURAL DEL PATRIARCALISMO. EXIGENCIAS DE IGUALDAD FRENTE A LA BARBARIE MACHISTA

Los hechos, a la vista de los comportamientos machistas que se dan en nuestra sociedad, y del orden patriarcal que en ellas sigue imperando, obligan a reconocer que no hemos llegado a asumir con todas las consecuencias que los seres humanos somos miembros de una humanidad constituida por mujeres y hombres que deben estar en pie de igualdad y que por igual han de ver respetada su dignidad. La discriminación y las diferentes formas de violencia que sufren las mujeres muestran que estamos lejos de que tal postulado ético, con sus implicaciones políticas, sea seguido como se debiera. Se confirma así que las estructuras sociales, las pautas culturales y los modos de pensar que a ellas acompañan, formando parte de la legitimación de las instituciones en las que el patriarcalismo se apoya y se mantiene, continúan reproduciendo actitudes y comportamientos machistas que generan incalculables dosis de sufrimiento en las mujeres y una desigualdad estructural entre varones y mujeres que repercute muy negativamente en la vida de las personas y en la dinámica de las sociedades. Es por ello que tal combinatoria de sufrimiento subjetivo e injusticia objetiva, con el resultado de “vidas dañadas”, exige hablar de algo más que de un mero déficit en una realidad antropológica, desgraciadamente transversal a la mayoría de las culturas, de manera tal que, por la hondura de sus raíces, podemos decir que se trata de una verdadera “patología de civilización”.

Algo quedó mal predispuerto desde situaciones muy lejanas en el tiempo para que la relación entre varones y mujeres quedara marcada desde profundos registros culturales, con su consiguiente sello sociopsicológico, por unas prácticas de dominio del hombre hacia la mujer que, atravesando épocas y culturas, aún no han sido erradicadas. La *naturalización* de ese dominio ha hecho que se viera una y otra vez reforzado o reeditado bajo nuevas circunstancias sociohistóricas, quedando como parte incuestionada del paisaje que en cada sociedad se configura como su mundo. La misma filosofía no ha sido ajena a ese verse impregnada por los valores del orden patriarcal dominante y sólo en tiempos recientes va siendo capaz de poner esos valores en cuestión y de proceder, además, a la correspondiente crítica de la propia tradición. Siendo así, el pensamiento feminista no puede ser visto de ninguna manera como el vector sectorial de una suerte de reflexiones marginales, sino que ha de situarse como eje impulsor de un replanteamiento de la filosofía misma que, desde a ontología hasta la ética, dé lugar al discurso crítico con potencia emancipadora que reoriente la filosofía hacia un nuevo modo de ver la humanidad que somos como aportación necesaria para salir de la grave patología civilizacional que supone la pervivencia del injusto orden patriarcal. La *razón patriarcal* apareció como la forma en que la razón misma quedó autoconformada para un recorrido cultural de milenios¹. Y aún nos vemos atrapados en el mismo...

No vamos a negar que en lo que llamamos tradición cultural de Occidente, la que reconoce sus raíces en el mundo clásico greco-latino y en la cultura judía (no son las únicas raíces), mucho se ha pensado, bastante se ha dicho y algo se ha hecho en torno a todo lo que supone y exige esa doble vertiente (mujeres y hombres) de la humanidad que somos. No obstante, aun considerando los avances de las mujeres en las sociedades occidentales (tampoco en todas por igual), en cuanto a reconocimiento jurídico-político de derechos y a su consideración de hecho en la vida social, no queda más remedio que reconocer que el patriarcalismo heredado desde muchos siglos atrás (milenios) no ha sido erradicado y, con él, pautas de comportamientos machistas que se siguen dando en las relaciones sociales e interpersonales en muy diversas órbitas. Es el machismo cuyas manifestaciones más extremas son las

1 Son aplicables al patriarcalismo los criterios con los que hablar de una “patología social de la razón”, tal como hace Axel Honneth (Cfr. Honneth: 2009, pp. 27-52).

de una violencia contra las mujeres (violencia machista, por tanto, violencia de género) que no se ha conseguido erradicar del todo, hasta el punto de dar lugar a luctuosas noticias sobre mujeres asesinadas que hacen que se tambalee la conciencia colectiva, aunque sin que ello llegue a provocar en modo suficiente la necesaria praxis cultural para acabar con el orden patriarcal que sigue siendo el humus sobre el que se reproduce el machismo y desde el que germina los comportamientos violentos.

Por fortuna, a pesar de lo que supone un orden patriarcal del que la sociedad no se ha librado ni en la así llamada *cultura occidental*, se ha ido abriendo paso socialmente la convicción cada vez más compartida acerca de la necesidad de reforzar el compromiso con las luchas de las mujeres por la igualdad, por su libertad, por su dignidad. Se trata de verdaderas “luchas” cuando hay que multiplicar esfuerzos en torno a esos objetivos, cuando amenazan nuevos y graves retrocesos en los avances que se han ido consiguiendo respecto a ellos. Si, por un lado, tenemos una secular desigualdad entre hombres y mujeres, que se acentúa siempre en tiempos de crisis en los cuales las diferencias sociales se incrementan, nos encontramos, por otro, con fuertes regresiones, debidas a políticas muy conservadoras que afectan a derechos de las mujeres recogidos incluso en leyes.

Frente al patriarcalismo que sigue impregnando las estructuras y modos de vida culturalmente asentados, la emancipación de las mujeres sigue siendo tarea que reclama los mejores y mayores empeños. El movimiento feminista convoca, pues, a la ciudadanía de las diferentes sociedades (con ecos muy distintos) a metas de igualdad de género en las que adquieren concreción sus objetivos emancipatorios. Es obligado constatar que, junto a logros políticos en cuanto a igualdad entre hombres y mujeres, queda en la vida social mucho que conquistar. No sólo hay que contar con lo que legalmente se establezca, sino con lo que debe cambiarse modificando pautas sociales, incluidas las que se dan en el ámbito doméstico. Es pertinente a ese respecto recordar aquello que decía Adorno sobre el orden arcaico de la casa, visto como aquél “donde más impera la dialéctica hegeliana del señor y el siervo” (el señor y la sierva) (Adorno: 1987, p. 173). A través de todas las vías posibles, por tanto, ha de continuar la *revolución feminista* como “revolución que ocurre” (así llamó la filósofa Agnes Heller a la revolución que en el Renacimiento cambió estructuras y mentalidades), la cual en gran medida marcó el siglo XX y ha de consolidarse en el XXI (Cfr. Heller: 1980).

Protagonizando el feminismo una revolución pacífica no por ello puede dejar de afrontar reacciones que, por lo mismo, cabe considerar contrarrevolucionarias. No hay que olvidar que se trata de acabar con la más antigua opresión de una “clase” sobre otra (Engels lo hacía notar, ampliando el concepto de clase que Marx y él elaboraban como categoría fundamental para entender los procesos sociales), vinculada a la organización social de la reproducción que, en correlación con la producción, ha perdurado durante milenios hasta llegar a nosotros con raíces culturales que hacen difíciles los cambios (así aborda la cuestión Lidia falcón en su obra “clásica” *La razón feminista* introduciendo la perspectiva de un “modo de producción doméstico” como el “lugar” de la explotación de las mujeres que ha ido dándose solapándose con distintos modos de producción respecto a los cuales ha sido complemento necesario para ellos)². Esa cultura patriarcal, cuyo rostro más bárbaro aparece en el machismo que en sus manifestaciones extremas llega a execrables crímenes de violencia de género, hay que superarla tanto en sus rasgos más ostensibles como en sus registros más inconscientes. La revolución feminista implica un nuevo modelo de sociedad; en definitiva, una revolución cultural. Ésta, por lo demás, no deja de necesitar los cambios políticos con los que dialécticamente ha de articularse, los cuales tanto han de atender a la dinámica del reconocimiento como a las exigencias de una justa redistribución, en este caso entre hombres y mujeres, de las cargas y beneficios que socialmente se generan (Cfr. García: 2013, pp. 91-92).

2 Cfr. Falcón (1994), especialmente Primera Parte.

Si la emancipación de las mujeres es obra de las mujeres mismas (suya es la iniciativa), sus objetivos, como ha ocurrido con otros movimientos, se juegan su viabilidad si, desde y para el reconocimiento de la diferencia, se articulan con capacidad de universalización, implicando al conjunto de la sociedad. Hace años Victoria Camps, en *El siglo de las mujeres* (Cfr. Camps:1998), ya hablaba de la “universalización del feminismo”, lo cual, dada la fáctica universalidad del patriarcalismo, también ha de entenderse hoy en clave transcultural. Y dado, además, que lo que está de hecho universalizado es un capitalismo sin fronteras, la universalización del feminismo por fuerza ha de cuestionar la lógica capitalista (a ello llevará la afirmación de la mujer como *sujeto*, planteando una subjetividad construida allende la competitividad a todo generalizada impuesta por el modelo masculinizante que lúcidamente, junto al sociólogo Manuel Castells, denuncia Marina Subirats (2007). ¿No van juntos machismo y competitividad? De la mano se les puede ver en nuestros tiempos de crisis.

2. INVISIBILIZACIÓN DEL DOMINIO Y PRÁCTICAS DISCRIMINATORIAS CONTRA LAS MUJERES

A pesar de los avances conseguidos en algunas de nuestras sociedades, son aplastantes las evidencias de ciertas condiciones sociales que ello mismo da pie a pensar que quizá sea por esa patencia por lo que se convierten, a fuer de obvias, en invisibles. Ocurriría como la fuerza de la costumbre al moverse en cierto paisaje cotidiano: no se repara en lo que lo hace singular, que de alguna manera se invisibiliza. O viene a suceder en lo que es tan inmediato como medio en el que nos movemos, que ni siquiera se plantea la posibilidad de su no existencia: queda tan invisible como el agua para los peces. Es decir, el machismo forma parte de lo que no se ve, de tan cotidiano como es. Aunque de suyo es evidente, tan evidente es el machismo que, no queriéndose ver, resulta que lo invisibilizado es a la vez la situación de las mujeres, de muchas mujeres por desgracia aún sometidas a poderes de signo patriarcal. Casi puede decirse entonces, mirando a través, que la evidencia del sometimiento de muchas mujeres invisibiliza el machismo que existe, como si lo *naturalizara*, dándolo por lo que hay sin más debido a una inapelable constitución de la misma realidad. Es ese doble juego de invisibilidades que se retroalimentan la una a la otra, como las dos caras de la misma moneda, lo que oculta la realidad de dominio que las mujeres siguen padeciendo... Y ello a pesar de tantas luchas de generaciones y de una revolución feminista, ni mucho menos culminada, pero con notables logros en su haber (Cfr. Pérez Tapias y Ascarza: 2015, p. 154ss).

Frente a lo que pudiera pensarse, no es fácil seguir adelante con esa revolución de las mujeres, es decir, con un cambio de las mentalidades, de las pautas culturales, de las costumbres, de las leyes, de las estructuras de poder..., para que mujeres y hombres nos viéramos lejos de viejas estructuras de dominio y viviendo en efectiva igualdad de género. No lo decimos sólo respecto de sociedades y culturas donde, por desgracia, las estructuras patriarcales y el consiguiente dominio machista son de rigidez extrema. También cabe constatarlo respecto de nuestras sociedades occidentales, aun reconociendo lo conseguido. Pero la tarea sigue siendo ardua mientras las estructuras de poder se ubiquen culturalmente en el lado de *lo masculino* como el supuesto sitio que, sin el debido cuestionamiento, se les atribuye como si por la naturaleza de las cosas les correspondiera. El machismo (no lo olvidemos) es lucha por el poder: lucha tácita, soterrada, por conservar un poder que se resiste a ser perdido, el poder que siglos de cultura bajo el dominio de la figura paterna han puesto a disposición de una mitad de la sociedad frente a la otra. Esta otra, la del lado de *lo femenino* que sigue reivindicando transformaciones feministas, es la que quedó y en buena parte está aún, fuera de la dinámica de las decisiones sobre lo socialmente relevante, en distintos ámbitos y niveles. El llamado “techo de cristal”, como el tope, también invisible, respecto a las pretensiones de igualdad de las mujeres, lo evidencia.

Las reivindicaciones de igualdad en órdenes sociales desiguales siempre han resultado desestabilizadoras y, por ello, han tratado de reprimirse. Para llevarlas adelante han hecho falta esfuerzos colectivos inmensos, organizativos, de lucha política y de batallas ideológicas. Es también el caso de la igualdad de género, que tiene que afrontar los obstáculos fácticos, no sólo radicados en las estructuras sociales, sino además los que la cultura ha magnificado a partir de lo dado por la naturaleza. Por eso, la lucha de las mujeres se tuvo que plantear, como dijo Esperanza Guisán, cual, si fuera una especie de lucha "contra natura", cuando en verdad ha sido y es una lucha por la dignidad frente a imposiciones culturales montadas sobre cómo socialmente se organizó, junto a la producción, todo lo relativo a la reproducción. La lucha "contra natura" es, así, denodado esfuerzo por transformar las estructuras de poder de una sociedad que hizo del dominio patriarcal su clave de bóveda (Cfr. Guisán: 1983).

Ahí está, como la filósofa Amelia Valcárcel viene señalando desde hace décadas (Cfr. Valcárcel: 2013, pp. 162-164), la batalla que hay que ganar para que la dignidad de las mujeres sea realidad jurídico-política, social y cultural, plenamente afirmada. Entonces la invisibilidad de la situación real de las mujeres dejará de ser la consecuencia de ese gigantesco anillo de Giges con el que la sociedad se ha cegado, en este caso ocultándose a sí misma su realidad para no ver sus propias estructuras de dominio. Hasta que no llegue ese momento de la plena visibilización de las mujeres (antesala de real transformación), la sociedad seguirá escandalizándose por los brutales crímenes de violencia de género que lamentablemente se producen, conmocionando a la opinión pública cuando saltan a los medios de comunicación, y que no son sino manifestaciones extremas de la barbarie machista alentada desde los posos de una cultura patriarcal no superada. Pero es esa misma sociedad la que ha de estar pendiente de dar los pasos decisivos para que el patriarcalismo deje de ser el caldo de cultivo donde germina el machismo, donde se siembran las semillas del maltrato que de sus mismas parejas reciben muchas mujeres y que, a veces y por desgracia, da lugar a crímenes aberrantes que siguen segando las vidas de muchas de ellas.

Ese hombre machista que denigra a la mujer, que la maltrata y que hasta puede llegar a asesinarla, es el depurado producto maligno de toda esa cultura de dominación en la que él se cree el rey de la selva en que convierte su propia casa, pero en el fondo cargado de los miedos y temores de quien no alcanzó la madurez como persona. Pues de eso se trata: de madurar en igualdad mujeres y hombres (por supuesto, en la misma relación de pareja, en la que el amor no puede en verdad darse desde la patológica posesividad que al machismo acompaña), para tratarnos con el respeto que exige la dignidad que en común hemos de reconocernos como propia de cada cual.

Pues en verdad no hay sistema de dominio que no esté asentado sobre el temor. Forma parte de la dominación cultivar el miedo y hacerlo crecer en sus diversas variantes para que quienes están sometidas a la misma no se levanten contra ella. Lo paradójico es que quienes están en posición dominante tampoco se libran del miedo. Empeñarse en conquistar la libertad y romper las cadenas de la sumisión es lo que activa la emancipación que desde abajo hace que se tambaleen las seguridades de los de arriba. Éstos no dejan de ser los que en un orden patriarcal con milenios de existencia reaccionan temerosos contra todo intento de las mujeres por cambiar la injusta estructura de dominación que, aun con logros históricos que la suavizaron, no deja de pesar sobre sus vidas y afectar a su dignidad.

Si la revolución feminista tiene en su punto de mira una cultura patriarcal que es imperioso dejar atrás es porque el patriarcalismo conlleva semillas de constante reproducción de barbarie en un mundo que se pretende civilizado. Desde el feminismo se sabe que son muchas aún las batallas que ganar por la efectiva igualdad de las mujeres respecto a los varones. Y se es consciente de que esas batallas seguirán siendo arduas porque el miedo a la igualdad es en la mentalidad patriarcal tan atávico como firmemente arraigado en las pautas de la dominación masculina. Es ese *miedo a la igualdad* el que

culturalmente hay que vencer, con las apoyaturas legales, políticas y sociales necesarias (clave es la tarea educativa con la que al respecto toda una sociedad se comprometa), ya que “las inercias culturales no ceden terreno con facilidad y cada centímetro de igualdad cuesta”, como bien dice la filósofa Amelia Valcárcel. La autora de *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder* con toda razón subraya lo que es tarea primordial: “Las mujeres deben mantener la seriedad que conviene a la exigencia de igualdad. Debe mantenerse la seriedad de quien sabe que lo que quiere y hace es legítimo y es mejor que lo que se ha hecho. Empeñarse en la radical igualdad humana no es ninguna fruslería, sino una toma de postura ética fuerte” (Cfr. Valcárcel: 2013, p. 139).

3. LA BRECHA SALARIAL, MÁS QUE UN SÍNTOMA

La barbarie machista quedará atrás en una cultura en la que no haya lugar para patriarca alguno, en cualquiera de sus variantes. Mujeres y hombres en igualdad es el horizonte civilizatorio al que aspiramos. Sin embargo, permanecen fuertes obstáculos que impiden avanzar de manera más firme hacia ese horizonte civilizatorio. Así, señalando a uno de ellos, podemos preguntarnos: ¿por qué en tantos casos, a igual trabajo que realizan hombre y mujer, no perciben igual salario? Se trata de una pregunta por una realidad escandalosa (que adquiere mayores proporciones en tiempos de crisis), siendo pregunta a la que es imposible dar una respuesta satisfactoria. Es decir, una respuesta decente. Y si es así en muchos casos, tantos que afectan a millones de mujeres en nuestras sociedades (realidad que todavía, a pesar de los logros alcanzados en algunos países, es casi universal), algo está mal, muy mal, y no sólo en lo que llamamos mercado laboral, sino en lo que se refiere a los derechos de las mujeres en general.

En ese sentido, como recuerda la profesora mexicana Rubí de María Gómez en un magnífico texto sobre derechos humanos y derechos de las mujeres (Cfr. Gómez: 2001, pp. 75-106), el movimiento feminista viene insistiendo desde hace décadas en que sin derechos de las mujeres no hay derechos humanos. Y como es cierto (¡más allá de la equiparación en términos de fijaciones de salario mínimo!) que eso es así, cabe hacer la correspondiente traslación y decir que, sin derechos laborales de las mujeres, seriamente respetados, no hay derecho laboral justo. Y ambas cosas son las que quedan puestas de relieve con la clamorosa desigualdad que se da en los salarios que, a igual trabajo, reciben mujeres y hombres.

Se da, pues, una discriminación absolutamente injusta que tanto niega legitimidad al derecho laboral que la ampara como desmiente que los derechos humanos se tengan en cuenta igualmente para todas y todos. Es, por tanto, un imperativo ético-político dejar atrás esa práctica de diferencias salariales que tanto pesa sobre la desigualdad de las mujeres. Y ello hay que reivindicarlo, como hace el movimiento feminista, aún con más ahínco en esta época de crisis, cuando el regresivo acrecentamiento de la desigualdad social repercute con fuerza haciendo que también se retroceda en lo que a igualdad de género se refiere.

Es urgente impulsar todas las reformas legales que sean necesarias para equiparar a mujeres y hombres en sus remuneraciones, pero es de la máxima importancia trabajar para cambiar las mentalidades, que muchas veces siguen frenando procesos sociales que deben ser impulsados al máximo. Esa nueva “cultura” de igualdad hay que propiciarla hasta el punto de que llegue efectivamente al ámbito de las empresas, promoviendo una visión de la responsabilidad social corporativa que tenga en cuenta de modo decisivo esa variable. En la evaluación social y política de dicha responsabilidad social ha de primarse como criterio que las empresas potencien realmente esa igualdad de las mujeres. Después de todo se trata de que tanto desde el derecho laboral como, si es el caso anticipándose a lo que se codifica en leyes, en las mismas realidades económicas, se contribuya a una “despatriarcalización” de las relaciones sociales. Así como los procesos de descolonización fueron (y son) decisivos para la

emancipación de los pueblos, esa “despatriarcalización” es indispensable para la emancipación de las mujeres, empezando por un trato digno que impida que sean condenadas a vivir en la pobreza.

Con todo, no se nos ha de escapar que el recorrido para esa “despatriarcalización” desde el mismo ámbito económico se sigue presentando arduo. Hablamos de cambios institucionales y de modos de vida en una sociedad que ha desarrollado su modernización económica a la vez que dejaba pervivir interesadamente determinadas estructuras de dominio patriarcal en la vida social, y aún más en el seno de la familia. Es decir, las exigencias del sistema productivo se han hecho valer a costa de mantener un reparto de papeles apegado a lo tradicional en lo que son las relaciones entre varones y mujeres en sus biografías y vidas familiares. Es lo que se constata comprobando que muchas mujeres se han incorporado al mercado de trabajo, pero no en las mismas condiciones que los hombres, ni plenamente en muchas circunstancias: ahí quedan, como sostenedoras de un orden familiar tradicional que al sistema le viene bien como contrapeso del orden económico moderno. También encontramos que las mujeres están capacitadas por formación para cualquier carrera profesional, pero no con facilidades efectivas para desarrollarla, lo cual agrava las contradicciones sociales que en ese sentido se acumulan. Así, millones de mujeres, aspirando a su autonomía, se encuentran con impedimentos serios para ejercerla. De esa manera, la igualdad conseguida, en parte, acrecienta las aspiraciones de igualdad más efectiva, haciéndose evidente la distancia existente entre las realidades y las expectativas.

Esas tensas contradicciones, sucintamente apuntadas, siguen dándose en nuestra sociedad, lo que significa que el sistema tiene contradicciones no resueltas que hace recaer sobre mujeres y hombres, induciéndoles, por otra parte, a resolver en sus vidas privadas contradicciones que el sistema profundiza en la vida pública. Y precisamente para que esas contradicciones no exploten es para lo que el sistema, por vía de hechos, refuerza papeles tradicionales, a pesar de los discursos. Como subraya el sociólogo alemán Ulrich Beck (1998) cuando en su análisis aborda todas esas contradicciones, el sistema exige lo que niega (*Ibid.*, p. 131ss.). Por todo ello, exigir igualdad salarial, algo del todo inaplazable, es cuestión de derecho laboral justo, pero es también palanca decisiva para avanzar en la igualdad de género a la que debe llegar una sociedad que aspire a objetivos de justicia. Por dignidad.

4. EL SESGO PATRIARCAL DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA. ANDROCENTRISMO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Las estructuras de dominio de una cultura patriarcal, así como los comportamientos machistas que se han señalado, no se sostienen sólo por mera correlación de fuerza entre sexos. Cabe decir que en tanto hay una “lucha de sexos”, como situación conflictiva estructural, sucede en ella como en la lucha de clases: los mecanismos ideológicos juegan un papel decisivo, de forma tal que no cabe pensar en la erradicación del antagonismo sin acometer la tarea de hacer frente a la ideología dominante que lo incentiva y, a la vez, lo encubre o, al menos, distorsiona su percepción. En el caso de la cultura patriarcal dicha ideología dominante, machista, se nutre de muy diversos ingredientes, desde los provenientes de las tradiciones religiosas hasta los enraizados en ideas políticas y leyes jurídicas. Hay que decir que la filosofía, a lo largo de su historia en lo que ha venido a ser cultura occidental, aun criticando en diversos momentos la ideología dominante, en el terreno del dominio patriarcalista ha contribuido en no poca medida a mantenerla y, a veces, a reforzarla. Por ello es de todo punto justificada una obra como la que en su día acometió la filósofa Celia Amorós: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, centrada en poner de relieve y criticar el sexismo ideológico que impregna a la mismísima historia de la filosofía (Amorós: 1994).

Es cierto que una ideología sexista de corte patriarcalista está presente en la historia de la filosofía de cabo a rabo. La filosofía, a pesar de la crítica que le es constitutiva, no fue capaz de desmarcarse

suficientemente de lo que era un rasgo de la cultura. Y por ello mismo contribuía a su reproducción. Tal hecho se ha dado sin que hubiera clara consciencia de ello, lo cual, sin restar nada de “culpabilidad” respecto a que así fuera, se explica por la *naturalización* del machismo que ha sido imperante socialmente, configurándose en la cultura como lo obvio. De esa forma, el machismo en que el patriarcalismo mostraba su cara comportamental se ha dado como lo que corresponde a cómo son las cosas en el orden social establecido, lo cual se convierte en algo a la postre *normativo* porque las cosas deben ser como a este respecto siempre han sido. De tal guisa, la coyunda patriarcalismo-machismo ha ocultado la realidad de las mujeres, en la facticidad de la vida social y en el discurso que se impone en la dinámica cultural. Quedó así el patriarcalismo como incuestionable de hecho. La falta de distancia crítica respecto a él es análoga a la que en su día hubo respecto a un marco sociopolítico esclavista, en el cual no se ganaba distancia suficiente para poner a crítica la esclavitud, lo cual se compadecía bien con lo que el sistema económico necesitaba en cuanto a una mano de obra baratísima que asegurara su rentabilidad. Así, al igual que la esclavitud formaba parte del *paisaje social* (recordemos la justificación de Aristóteles al respecto en su *Política*), como si no se viera para, viéndolo, someterlo a crítica, la discriminación, y en muchos casos explotación, soportada por las mujeres ha quedado en la zona de sombra para la mirada social. Eso, que tan claramente fue así en el mundo antiguo, es sorprendente que siga con pocos cambios en la época moderna. Su espíritu crítico se quedaba a medio camino y el mismo machismo que se cuela en el pensamiento moderno hace que su *filosofía del sujeto* sea muy androcéntrica. La condición y situación de las mujeres queda en la zona oculta, como el colonialismo quedó en lo que no quiso ver una modernidad que eludió hacerse cargo de lo que suponía su reverso, el cual además la hacía posible.

El pensamiento feminista ha puesto el dedo en la llaga patriarcalista de la filosofía occidental. El sujeto moderno, presentado como universal, no sólo estaba pensado de modo muy etnocéntrico, sino que las categorías con que la reflexión se adentraba en su condición (desde la condición epistémica hasta su concreción política) eran las acuñadas desde y para una visión androcéntrica en la que, de hecho, la subjetividad se expresaba maculinamente en su autorreferencia. La universalización del discurso respecto a la subjetividad como definitoria de la humanidad dejaba así fuera a la mitad de la humanidad: las mujeres.

Desde las páginas cartesianas sobre el *ego cogito* hasta las ideas pedagógicas de Rousseau la filosofía moderna ha ido dejando el rastro de su sesgo patriarcalista. Las pensadoras feministas no han ahorrado esfuerzos en ponerlo de relieve. Y si de las connotaciones androcéntricas del trascendentalismo kantiano se pasa a las opiniones explícitas de Kant, por ejemplo, sobre las mujeres, queda negro sobre blanco la valoración discriminatoria que el pensador de Königsberg hacía sobre las mismas. Es la línea que adquiere trazos más gruesos con la conocida misoginia de Schopenhauer o en las enfáticas declaraciones de Nietzsche al respecto (por más que se interpreten después sosteniendo que apuntan a una visión distinta de la mujer como si fuera la correlativa a su concepción del *superhombre*). No queda la cosa mucho mejor, aunque sí haya más matices, en el tratamiento hegeliano de todo lo relativo a la mujer, recluida en el mundo de la familia, en el ámbito de la comunidad o en la esfera de lo privado. Después de todo, en tales órbitas es donde se mantiene esa proximidad a la naturaleza propia de lo femenino, mientras que el ámbito masculino es el de la cultura, el de lo público, el del Estado. En tal sentido, la valoración de Hegel sobre la mujer, sirviéndose de la figura de Antígona, no deja de ser androcéntrica por mucho que se exalte su valor frente a Creonte, representante del poder político (*Ibid.*, p. 40ss).

5. ENFOQUE MATERIALISTA Y PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA EN EL REPLANTEAMIENTO FEMINISTA DE LA SUBJETIVIDAD

Desde el pensamiento feminista, la crítica no se limita a señalar el carácter androcéntrico o el sesgo patriarcal de la misma filosofía moderna. Por el contrario, además de poner de relieve los

factores contextuales que hacen que los “textos” mantengan ese punto ciego que hace que no se vea el propio condicionamiento machista y se olviden de la mujer en sus consideraciones pretendidamente universalistas sobre lo humano, quienes han reflexionado críticamente sobre ello han indicado una causa que de raíz también origina ese error de perspectiva. Tal causa es el olvido del cuerpo, de lo que supone la realidad corporal en la condición humana, la cual es realidad sexuada siempre. Marginado el cuerpo, empezando por su apartamiento a una posición secundaria como mera *res extensa* que solo funciona como soporte temporal de la *res cogitans*, ésta sí constitutiva de la humanidad, se percibe lo humano (y no deja de ser corporalmente) en todo caso como apoyado en “órganos sin cuerpos”, dicho sea con elocuente expresión de Rosi Braidotti (2000, p. 85 ss).

La mencionada filósofa italiana aboga por repensar la condición humana desde unos nuevos parámetros materialistas que no *espiritualicen* lo humano al modo usualmente intelectualista que se viene haciendo desde Platón. Tal enfoque materialista, además, encuentra un buen aliado en el *pensamiento de la diferencia*, como el que Deleuze expone con especial ahínco en *Diferencia y repetición* (Cfr. Deleuze: 2012), considerando que ofrece un indispensable marco para pensar la diferencia sexual, en cada caso configurada como diferencia de género, desde un paradigma en el que la diferencia no se aborda como secundaria respecto a la identidad, como si fuera meramente lo negativo, o lo deficitario, o lo pasajero, correspondiente a lo que no es plenamente idéntico a sí mismo. La diferencia, las diferencias son prioritarias en una realidad que se define ontológicamente por la pluralidad. La humanidad plural, por consiguiente, ha de considerarse partiendo de la diferenciación que se da en su seno entre varones y mujeres, la cual da lugar a ese constante devenir de unos y otras, de unas y otros en esa búsqueda y construcción de sí que imprime a la propia existencia la dimensión de *nomadismo* que Braidotti pone de relieve.

Una antropología que se haga cargo de la interpelación feminista exigiendo salir del enfoque patriarcalista ha de acometer, por tanto, la crítica de la limitada noción de sujeto con que el pensamiento moderno se ha movido. Así, además de poner radicalmente en cuestión el dualismo cartesiano, que corre a favor del androcéntrico, ha de enfrentarse a la concepción de un sujeto trascendental como el que presenta Kant. Éste, como señala Amelia Valcárcel de manera incisiva, se presenta como un sujeto que “no nace, no tiene sexo, no muere”, siendo frente a tal abstraccionismo falaz que ha de hacerse valer lo que exige un pensamiento que por su índole feminista es capaz de situar la reflexión en una órbita que no soslaye ni la corporalidad, ni la temporalidad, ni la dimensión sexual, claves que son constituyentes de la *humanidad* de todas y todos (Cfr. Valcárcel: 2008, p. 173ss).

El particular sesgo de un universalismo que luego no está a la altura de lo que dice pretender se hace notar muy llamativamente en la obra de Rousseau. Si éste lleva la *filosofía del sujeto* a la universalización del sujeto político al considerar al hombre como ciudadano (el cual, además, desde el punto de vista normativo de su filosofía política, no pierde su autonomía en tanto que en la comunidad política obedece la ley por ser él mismo coautor de ésta como colegislador en la democrática tarea de dar concreción a la “voluntad general”), resulta que ese hombre en verdad es varón, dado que el autor de *El contrato social*, en el *Emilio*, sin ir más lejos, relega a la mujer (Sofía) al ámbito de la privacidad doméstica, donde ha de desplegar su potencial afectivo en su relación con quien sea su esposo. La igualdad de quien criticó la desigualdad no llega a la defensa efectiva de la igualdad entre mujeres y varones (Cfr. Rubio: 1997, p. 73ss.).

Incluso en quienes se van abriendo a una perspectiva más amplia, tratando de salir del corsé androcéntrico, los pasos son muy tímidos. Una figura significativa en ese sentido es la de George Simmel, el cual, en su artículo de 1911 sobre “Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos” (Cfr. Simmel: 1999, pp. 73-114), presenta la asociación que culturalmente funciona, que ya era subrayada

por Hegel, entre lo masculino vinculado al mundo objetivo y lo femenino relacionado con el ámbito de la subjetivo (la frialdad de la razón, en el primer caso, y la calidez de los afectos en el segundo), para proponer la necesidad de superar ese reparto de papeles en el que la mujer quedaba en posición *relativa al hombre*, que fijaba su propia situación de preponderancia como *absoluta* para la mujer. Con todo, a pesar de lo tímido del enfoque, lo cierto es que Simmel apuntaba a la necesidad de un replanteamiento radical de esa correlación entre masculino y femenino en la construcción de la subjetividad, más bien de las subjetividades. Una teoría de la “subjetividad crítica”, como dice Mario T. Ramírez (2001, pp. 129-143), no puede dejar de entrar a fondo en tal replanteamiento, llevándolo al lenguaje mismo de la reflexión filosófica. La conformación del “sí mismo como otro” de la que habla Ricoeur también habría que formularla como la de “sí misma como otra”.

6. LAS MUJERES EXIGEN JUSTICIA. DIFERENTES PROPUESTAS PARA REPENSAR LO HUMANO DESDE LA INTERPELACIÓN FEMINISTA

No son baladíes las cuestiones relativas al lenguaje, por más que no siempre sean fáciles de abordar ni tampoco haya que confiar los cambios social y políticamente necesarios sólo a la introducción de nuevas pautas lingüísticas que tengan en cuenta las consideraciones de género. Mas lo cierto es que la lengua es en cada caso (dicho sea, al modo heideggeriano) una “acepción de mundo”. Con un lenguaje cargado de expresiones machistas resulta difícil salir de una visión del mundo patriarcal. Si en cualquier batalla política es cuestión fundamental quién y cómo pone nombre a las cosas (obligado recordar al Benjamin que recoge en su reflexión este tema “adánico”), estribando en ello buena parte de la confrontación ideológica, en el largo recorrido hacia la emancipación de las mujeres es igualmente fundamental liberar al mismo lenguaje de la forma androcéntrica con la que estructura ontológicamente la realidad. Cómo avanzar en esa dirección también es objeto de debate en el mismo campo del feminismo. De hecho, la manera en que las mujeres despliegan la autorreferencia a ellas mismas es objeto de polémica entre el llamado *feminismo de la igualdad* y el que se presenta como *feminismo de la diferencia*.

El *feminismo de la igualdad* sabido es, como su misma denominación pone de relieve, que pone sus miras en el logro de la igualdad de género, acabando con las discriminaciones que pesan sobre las mujeres colectivamente (por lo demás, de ninguna manera reducibles a un colectivo más de los que encontramos en la realidad social, pues es “mitad” de la población, presente en todos los colectivos sociales de los que hablemos). Conviene reparar en que la igualdad de género es distinguible, pero indisoluble respecto de la igualdad social como objetivo emancipatorio radicalmente democrático, por más que en el tratamiento de esa relación de cara a erradicar las desigualdades no haya que diluir lo que específicamente reclama la lucha contra la desigualdad de género. De suyo, el *contrato social* que en términos igualitarios conlleva la ciudadanía democrática, bajo el modo de relacionalidad hombre-mujer que sigue dándose en el vigente orden patriarcal, sigue conllevando ese contrato de servidumbre en detrimento de las mujeres que se mantiene bajo lo que Carol Pateman llama “contrato sexual” (Cfr. Pateman, 1988). La injusticia que anida en el mismo es la que debe ser erradicada.

Por su parte, el *feminismo de la diferencia* ha puesto el acento en las características propias de lo femenino, en valores de la feminidad, considerando que no deben verse sacrificados tras el logro de relaciones no discriminatorias entre hombres y mujeres, es decir, la diferencia ha de salvarse siendo revalorizada como componente de lo que implica el principio de justicia. Desde esa perspectiva es como ese feminismo de la diferencia ha subrayado como aportación de las mujeres a una dinámica social moralmente orientada lo que supone una “ética del cuidado”. Sin duda, las tareas de las mujeres en torno al “cuidado” en el ámbito doméstico o en otros ámbitos en el seno de las relaciones sociales (tareas vinculadas a lo que en general corresponde a la *reproducción* de la vida humana, que no solo tiene que

ver con el nacimiento, sino con todo lo que es sostén de la vida en las trayectorias de los individuos y, por ende, de las sociedades) implican valores morales y prácticas interpersonales absolutamente imprescindibles. Por ello, plantearse revalorizarlas no es para que permanezcan como carga exclusiva de las mujeres, que si así fuera seguirían siendo discriminadas, sino para generalizar esos valores y esas prácticas al conjunto de la sociedad, a los varones, por tanto, pues de todos es responsabilidad un “cuidado” de unos respecto de otros que, por lo demás, también requiere la implementación de políticas públicas que permitan llevarlo a cabo sin que sea en detrimento de los proyectos personales y la autorrealización individual de unas y otros.

La “ética del cuidado”, volcada hacia el “otro concreto” en perspectiva que ha de complementar la del “otro generalizado”, de cara también a su razonable *politicación* (por ejemplo, a través de una ley de protección de la autonomía de las personas dependientes), no puede plantearse al margen de una “ética de la justicia” (Cfr. Benhabib: 1990, pp. 119-149). Ésta ha de precederla y la enmarcarla para que los objetivos de igualdad de género no se vean menoscabados so pretexto de una encubierta distribución social de papeles con sesgo de reciclado machismo como lo que puede darse vinculando unilateralmente el “cuidado” a la mujer por el hecho de haber sido así tradicionalmente. En tal caso estaríamos ante una sutil reedición de esa originaria división social del trabajo que ya Engels, en su tan citada obra *El origen de la familia, la propiedad y el Estado* (Cfr. Engels: 1986), situó a la raíz de lo que entendió como primera forma de antagonismo de “clases” (permitiéndose, obviamente, ese uso en sentido lato del término “clase” para dar cuenta de la desigualdad de género que acompañaba a la desigualdad social).

La necesidad de no escorar el pensamiento feminista hacia un diferencialismo que lo haría regresivo (en ello caen ciertos planteamientos de la órbita del *ecofeminismo*) obliga a un planteamiento que equilibre, como en otros casos, reconocimiento de la diferencia y exigencias de igualdad. Si no es así se corre el riesgo, señalado, por ejemplo, por Celia Amorós, de que *las diferentes* se vean recluidas de nuevo, sin ser su objetivo, en el círculo cerrado de las idénticas entre sí en relación a los varones, que por su posición de dominio sí seguirían haciendo valer su diferencia ventajista sin necesidad de proclamarla ni siquiera a ese respecto entre ellos por verse como *iguales* entre sí, comparados con las mujeres. De ahí la irrenunciabilidad de la igualdad de género, la que conviene a quienes como mujeres quieren hacer valer su diferencia desde la no discriminación, de forma que no se las reduzca a la marginada situación de las meramente idénticas (Cfr. Amorós: 1994, pp. 29-48).

A la hora de conjugar igualdad y diferencia hay que tener en cuenta las múltiples formas en que, claro está, pueden presentarse las diferencias. La individualizada identidad de género se conforma bajo muchas variantes. En ese sentido, si un enfoque como el que sostuvo en su día Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, sintetizado en su planteamiento acerca de que la mujer no nace, sino que se hace (bien es verdad que a partir de la realidad de su sexualidad, habida cuenta de lo que supone la experiencia del “cuerpo vivido”, magníficamente tratada por Merleau-Ponty (1975) desde su fenomenología), fue muy clarificador cuando lo formuló, la consciencia respecto a las modulaciones de género a partir de la diferenciación sexual ha alcanzado la cota que corresponde a la pluralidad de formas en que la “construcción” del género (personal, socioculturalmente mediada) se da. En términos de género, por ello, no se puede hablar de hombres y mujeres sin más. Hay muchas formas de vivir la masculinidad y la femineidad, y no sólo las que se articulan en relaciones heterosexuales, sino las que conllevan las relaciones homosexuales de gays y lesbianas. A ello hay que sumar lo que implica la transexualidad como diferenciada construcción de género, como muy bien, junto a todo lo demás, subraya Judith Butler en *El género en disputa*, ya convertida en obra de referencia (Cfr. Butler: 2007).

La necesidad de atender a toda esa gama de diferencias sin disminuir un ápice las exigencias de igualdad, planteándolas con renovado ahínco en el terreno político (entre otras cosas, quedan por romper

muchas variantes del “techo de cristal”), es lo que lleva a Fina Birulés a presentar la necesidad de superar la que a veces se ha entendido como oposición entre los comentados feminismos de la diferencia y de la igualdad. En su libro *Entreatos*, la filósofa catalana insiste especialmente, con acentos arendtianos, en lo imperioso que es para las mujeres ganar cotas de libertad política que incluso están más allá del inexcusable reconocimiento de derechos (Cfr. Birulés: 2015). Desde otras latitudes, la ya mencionada profesora Rubí de María Gómez, con clara intención de superar posiciones que no deben quedar atascadas en su antagonismo, apunta a la necesidad de replantear a fondo el pensamiento antropológico a partir de las imprescindibles aportaciones del pensamiento feminista (Cfr. Gómez: 2013). Una nueva concepción de la realidad humana debe así abrirse camino (se atreve a hablar de un nuevo *humanismo*), la cual estará en mejores condiciones de hacer valer pretensiones de universalidad, así como de prestar la apoyatura reflexiva crítica y normativa, incluyendo dimensión utópica, para un quehacer político de signo emancipador que ha de llevar la “lucha de sexos” (en analogía con la realidad fáctica de la lucha de clases) al terreno de un proyecto civilizatorio en el que mujeres y varones podamos reconocernos como tales tratándonos como rigurosamente iguales. Es decir, dejar atrás el orden patriarcal supondrá no otra filosofía más, sino una “filosofía otra”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. (1987). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus, Madrid.
- Amorós, C. (1994). Igualdad e identidad. In: Valcárcel, A. (comp.). *El concepto de igualdad*. Pablo Iglesias, Madrid.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós, Barcelona.
- Benhabib, S. (1990). El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. In: Benhabib, S. y Cornella, D. (eds.). *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Alfons el Magnànim, Valencia.
- Birulés, F. (2015). *Entreatos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Katz, Madrid.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Paidós, Barcelona.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, Barcelona.
- Camps, V. (1998). *El siglo de las mujeres*. Cátedra, Madrid.
- Deleuze, G. (2012). *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Engels, F. (1986). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Planeta, Barcelona.
- Falcón, L. (1994). *La razón feminista*. Vindicación feminista, Madrid.
- García, D. E. (2013). Valores culturales y construcción política. Reclamos pendientes en torno al género. In: Alcalá, R. (coord.). *Política y valores en las relaciones interculturales*. DGAPA/UNAM, México.
- Gómez, R. de M. (2001). Género, cultura y filosofía. In: *Ibid.* (coord.). *Filosofía, cultura y diferencia sexual*. Plaza y Valdés, México DF.
- Gómez, R. de M. (2013). *El feminismo es un humanismo*. Anthropos, Barcelona.
- Guisán, E. (1983). Contra natura. *Revista de Filosofía*, Chile, 6.
- Heller, A. (1980). *El hombre del Renacimiento*. Península, Barcelona.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz, Buenos Aires.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press, California.

- Pérez Tapias, J. A. y Ascarza, L. (2015). La invisibilidad de lo evidente. In: Pérez Tapias, J. A. (2015). *Por un socialismo republicano. Análisis y propuestas para una democracia radical*. Universidad de Granada, Granada.
- Ramírez, M. T. (2001). El sujeto diverso. Feminismo, lenguaje y cultura. In: Gómez, R. de M. (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*.
- Rubio, A. (1997). *Feminismo y ciudadanía*. Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla.
- Simmel, G. (1999). Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos. In: Id., *Cultura femenina y otros ensayos*. Alba, Barcelona.
- Subirat, M. y Castells, M. (2007). *Mujeres y hombres. ¿Un amor imposible?* Alianza, Madrid.
- Valcárcel, A. (2013). *Sexo y filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*. Horas y horas, Madrid.
- Valcárcel, A. (2008). *La política de las mujeres*. Cátedra, Madrid.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

Año 23, n° 80

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en febrero de 2018, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve