

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA FEMINISTA

Gloria M. Comesaña Santalices
Universidad del Zulia

RESUMEN

En este artículo nos proponemos dilucidar el dilema: ¿filosofía feminista o feminismo filosófico? Para reflexionar luego sobre la filosofía feminista, su pertinencia y algunas de las categorías o temas claves de los que debe ocuparse, como el patriarcado, el concepto de género y su metodología, la epistemología feminista y el cambio de paradigmas, las relaciones entre mujeres, la violencia contra las mujeres, el feminismo como proyecto ético político entre otros. No pretendemos ser exhaustivas, ni en cuanto a los temas ni al manejo de los mismos, sino presentar algunas líneas de reflexión que nos parecen prioritarias.

Palabras clave: *filosofía feminista, feminismo filosófico, teoría feminista.*

ABSTRACT

Our aim is elucidate this dilemma: feminist philosophy or philosophical feminism? Hence we reflect on feminist philosophy, its aptness and some categories or key themes which it must deal with as patriarchy, concept of gender and its methodology, feminist epistemology and paradigm shift, relations among women, violence against women, feminism as an ethic-political project, and so forth. We do not pretend any thoroughness, neither on the themes nor on the way to handle them, but we want only to present some reflexive lines we view as priority.

Key words: *Feminist philosophy, Epistemology, Gender and philosophy*

Introducción

Hasta ahora dábamos por adquirido que estaba justificado hablar de filosofía feminista, como de hecho hemos venido haciendo en numerosos artículos, alternando esta denominación con la referencia a la teoría feminista, aparentemente más justificada y menos comprometedora. Sin embargo, no nos habíamos detenido a reflexionar acerca de la pertinencia o no de dicha denominación, y este artículo pretende subsanar esta carencia. Consideramos que, al menos desde el punto de vista teórico, el feminismo ha adquirido una gran madurez y en buena medida carta de ciudadanía en buena parte del mundo académico, de modo que con todo derecho, nos detenemos a reflexionar sobre nuestra denominación, en este caso en el campo de la Filosofía, y a marcar algunas pautas al pensamiento, sin que pretendamos agotar el tema. Adrede, hemos decidido no tocar en este artículo el tema de la distinción entre feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia, pues nos parece mercedor de un tratamiento aparte, de una tal extensión, que los límites del presente trabajo no nos permiten realizar.

¿Filosofía feminista o feminismo filosófico?

En nuestras lecturas para este trabajo, hemos encontrado que un buen número de pensadoras se refieren a la filosofía feminista. Tal es el caso de Amelia Valcárcel, que en su libro: *Sexo y filosofía. Sobre "mujer" y "poder"* (1994), señala: "Pretendo tratar el problema de la indudable sujeción de la mujer a la luz de las categorías hermenéuticas de la propia filosofía feminista..."¹ (Valcárcel, 1994:98) o, previamente:

"Quizá no esté de más recordar que filosofía feminista no es traer a la memoria oxidadas opiniones que tal o cual filósofo mantuvo sobre algo a lo que se da en llamar *la mujer*. (...) sino que consiste en preguntarse si, por ejemplo, la mujer o las mujeres, son algo de lo que quepa legítimamente establecer una predicación, si esos genéricos son sujeto u objeto para una teoría sólida." (Valcárcel, 1994: 97)

Pero también se habla, y mucho, de un feminismo filosófico, de modo que la cuestión a abordar sería la siguiente: ¿Hay o no una

1 Encontramos mención a la filosofía feminista también en la página 97 o en la 114, mientras que utiliza constantemente por igual la expresión teoría feminista.

filosofía feminista? ¿O acaso es mejor hablar de feminismo filosófico? Para la filósofa y feminista española Celia Amorós, lo adecuado es hablar de feminismo filosófico:

| Nuestra opinión difiere profundamente de la de Amorós en este punto. Consideramos que ciertamente hay un feminismo filosófico, el cual entendemos como la actividad de aquellas pensadoras feministas que aplican sus herramientas filosóficas a dilucidar todos o cualesquiera de los aspectos de la condición femenina en la Historia o en el mundo actual, con la idea de contribuir por esta vía de la toma de conciencia y la denuncia, a la transformación de dicha condición, que como hemos afirmado ya en numerosos escritos², es arbitraria y puede (y debe) ser cambiada.

Sin embargo, asumimos la existencia de una filosofía feminista de la misma forma que hablamos en otro artículo de una filosofía iberoamericana.³ Hay una filosofía feminista mas no femenina, es decir no con marcas de especificidad que vendrían de una supuesta esencia o naturaleza femenina que para nosotr@s no existe. La filosofía feminista es aquella hecha por mujeres (o varones) conscientes de la necesidad de un cambio en busca de la igualdad de derechos, el cual se fundamenta filosóficamente y no es sólo una demanda o aspiración “voluntarista”, un deseo de justicia de “buenas” almas o quijotescas personalidades.

Redondeando nuestra idea, hemos de señalar que, en el marco de este (inútil) pero obligado debate, preferimos hablar de filosofía feminista y no de feminismo filosófico, porque consideramos que la Filosofía, (aunque cada vez es más fuerte para much@s, sobre todo desde el posmodernismo), la tentación de dejarla a un lado como un arcaico instrumento, no puede ser obviada, pues no podemos hacer

2 Véase entre otro, nuestros libros: *Mujer, Poder y Violencia*. EDILUZ, Maracaibo, 1991, y *Filosofía, Feminismo y Cambio Social*. EDILUZ, Maracaibo, 1995.

3 Comesaña Santalices, Gloria. Filosofar desde Iberoamérica en el tercer milenio: retos y desafíos. Conferencia pronunciada en el Segundo Encuentro Iberoamericanote Estudiantes de Filosofía “Desafíos Actuales del Quehacer Filosófico”, el cual tuvo lugar del 3 al 7 de Abril de 2006 en la Universidad Católica Cecilio Acosta de Maracaibo. Allí señalamos: “de modo que quede claro que la filosofía no se subdivide, y que estemos donde estemos, época, lugar, cultura, filosofar es la misma actividad. Pero aun así insistimos en situarnos, ¿por qué? Porque si bien la filosofía es siempre la misma, y pensar se piensa siempre de la misma manera, el sujeto que piensa o filosofa no es neutro ni abstracto, sino situado en todos los sentidos, de modo que en su reflexión aflorarán los eternos problemas pero revestidos de nuevos ropajes y perspectivas y se logran nuevas respuestas y posturas inéditas que engrosarán el caudal de la filosofía perennis”.

una crítica social como la que hace el feminismo sin tener una fundamentación filosófica. Por eso insiste en ello Sheila Benhabib al afirmar: “La crítica social sin alguna forma de filosofía no es posible y sin crítica social el proyecto de una teoría feminista que esté comprometida a la vez con el conocimiento y con los intereses emancipatorios de las mujeres, es inconcebible.” (Benhabib, 2006:254)

Por otra parte, es evidente, que entre el feminismo y la Filosofía, hemos de dar mayor precedencia a la Filosofía, en el sentido de que la consideramos, en tanto que pensamiento,⁴ como un rasgo constante e ineludible de la condición humana, y no aspiramos a su desaparición, que sería más bien una catástrofe para la humanidad. En cambio, el feminismo es la respuesta a una arbitrariedad histórica, y por muy utópica que parezca su desaparición, sí aspiramos a ella, pues eso querría decir que el equilibrio y la equidad entre los sexos-géneros se habrían logrado.

Nos percibimos pues básicamente como filósofas que hacemos feminismo, que adoptamos posturas feministas, que somos feministas por la fuerza de las cosas, pero precisamente para cambiarlas definitivamente, para poder filosofar sin tener que militar, por muy utópico que pueda ser esto. ¿Quién no aspira a la desaparición de todas las injusticias?

Ahora bien, Amorós considera justamente que, tal como decimos, de superarse todo aquello que hace necesario al feminismo, ya no tendríamos que adjetivar como feminista una variante filosófica, porque sus temáticas ya no tendrían sentido, en la medida en que los problemas que le dan su razón de ser, habrían desaparecido. Pero más que de la pérdida de sentido de las temáticas, nuestra pensadora se refiere sobre todo al hecho de que la incursión de las mujeres en la Filosofía se habría convertido en cosa natural, y sus propuestas serían tan respetadas y escuchadas como lo son aquellas que van firmadas por un varón. En ese caso ciertamente, puede parecer que ya no tendría objeto usar el calificativo *feminista*, pues aquello por lo que aboga el feminismo habría entrado en las normas, costumbres, formas de pensar, etc. Sin embargo, podríamos seguir utilizando la expresión filosofía feminista, así como se habla por ejemplo de filosofía existencialista, o idealista, o iberoamericana, etc.

4 Aunque distingamos entre el pensar al que todo ser humano está llamado en cuanto tal, y el pensamiento filosófico sistemático. Véase nuestro trabajo: Comesaña Santalices, Gloria M.; Cure de Montiel, Marianela; “El pensamiento como actividad según Hannah Arendt”, en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 11 n°. 35. Octubre-Diciembre. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.

No obstante, cabría interrogarnos acerca del momento en que las propuestas feministas hubiesen dejado de ser una utopía. ¿No habría ya temáticas particulares sobre las cuales pensar? ¿No habría situaciones de particular interés en función de la diferencia sexual, que pudiesen seguir requiriendo de respuesta filosófica? En este punto nos acogemos a una postura como la de Sheila Benhabib, una de las más notables filósofas feministas de Norteamérica, cuando, criticando la postura de Catherine MacKinnon en relación a las propuestas de Carol Gilligan en su libro *In a Different Voice* (Gilligan, 1982), escribe:

“...si uno acepta, como yo, que ni los conflictos interpersonales, ni la escasez económica, ni las fuentes de vulnerabilidad y necesidad humana pueden ser completamente eliminados, ni siquiera en una sociedad más justa, la teoría moral no puede ser rechazada simplemente como una representación de la idea dominante de heterosexualidad compulsiva. Siempre existirá la necesidad de regular las fuentes de conflicto y disputa humanas, y de proteger los compromisos de una existencia humana compartida” (Benhabib, 2006:223)

En efecto, y en función de lo que nos atañe, que es la diferencia entre mujeres y varones, aún viviendo en una sociedad de igualdad de oportunidades y de obligaciones, sería necesario seguir filosofando, particularmente, como dice Benhabib en este caso, sobre el tema de la moral y muchos otros aspectos de la vida en que por esta razón, en este caso específico de la diferencia sexual, hubiese que dirimir desacuerdos o conflictos. Y nótese que decimos diferencia sexual, y no género.

Aparentemente nos estamos introduciendo aquí en un callejón sin salida al hablar de diferencia sexual, y de que se reconozca esa variable que es el sexo biológico, con todas sus variantes, y a la vez el género que a partir de él se ha construido, deviniendo en el llamado sistema sexo-género o género-sexo.⁵ En este sentido, compartimos la posición expresada por Benhabib cuando escribe que el género es:

5 Véase nuestro artículo: Comesaña Santalices, Gloria M. “La ineludible metodología de género”. *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*. Vol. 8, número 1, Enero-Junio Universidad Nacional Experimental “Rafael María Baralt” Vicerrectorado Académico. Costa Oriental del Lago, Maracaibo, 2004.

“una categoría que trata de explicar la construcción de cierto tipo de diferencia entre los seres humanos. Las teóricas feministas (...) se unen bajo la suposición de que la constitución de las diferencias de género es un proceso histórico y social, y que el género no es un hecho natural. Aún más, y aunque en este aspecto hay cierto desacuerdo, yo coincidiría con el reciente trabajo de Londa Schiebinger, Judith Butler y Jane Flax, que dice que la misma oposición entre sexo y género debe ser cuestionada. No es cierto que la diferencia sexual sea meramente un hecho anatómico. La construcción e interpretación de las diferencias es en sí mismo un proceso social e histórico. Que los tipos masculino y femenino de la especie son diferentes es un hecho, pero este hecho también se construye siempre socialmente. (...). La misma sexualidad es una diferencia culturalmente construida” (Benhabib, 2006:218-219).

En efecto, es bastante evidente, aún para quien no incursiona de manera profunda en este asunto, que la diferencia sexual es un *factum*, y que ésta debe ser tomada en cuenta, pero teniendo siempre a la vista el hecho de que aún ese *factum* es retomado y construido por la sociedad y la cultura. Desconociendo esto, se ha adoptado y justificado siempre una posición esencialista, considerando estos factores como algo necesario y producto de alguna potencia natural o teológica, para justificar una división de trabajos, jerarquías y poderes, entre mujeres y varones, negando la riqueza y diversidad que hay entre los seres y grupos humanos.

Todas estas temáticas, y tantas otras, seguirían como temáticas de estudio de la filosofía feminista, aún ya lograda la utopía feminista. Y seguirían siendo temáticas de reflexión filosófica, porque la realidad humana, que reconocemos como carente de esencia, pero libre, libre para construirse una a lo largo de su existencia, requiere precisamente de esta reflexión que es el pensamiento, el diálogo interior del que depende que actuemos bien, según Arendt (1984), o pongamos en peligro nuestro yo o el mundo, para juzgar, con sentido común, qué es lo que nos conviene en este campo tan complejo y complicado de los sistemas de sexo-género o género-sexo, que además de ser estudiados y comprendidos, requieren ser redefinidos o ¿quién sabe? quizás incluso eliminados.

Ahora tenemos que ubicarnos en lo que por mucho tiempo será nuestro presente, un mundo en el que las mujeres son aún *el segundo sexo*, aunque haya en muchas partes del mismo, sobre todo en los países altamente industrializados y en muchos países de nuestro continente iberoamericano grandes o notables avances. Sin embargo los mismos no han entrado realmente a ser parte de la conciencia general, ni mucho menos parte de la cotidianidad de las mayorías. Son conquistas que aún es preciso defender con ardua atención, y que se viven básicamente dentro de ciertos contextos fuera de los cuales las mujeres son igualmente vulnerables e igualmente vistas como inferiores por la mentalidad masculina más arraigada y por el actuar que corresponde a dicha mentalidad, que hemos de denominar machista y/o sexista según sea el caso. Aquí resulta pertinente citar este párrafo de Amelia Valcárcel donde afirma:

“La mayoría de las mujeres no ignora su frágil estatuto. No una sino varias veces al día, están acostumbradas a lo que Pizzorno llama *inmersiones*, es decir, la caída súbita en un tipo de realidad donde su rango es cero. Les puede ocurrir a menudo si van solas o si se salen de sus espacios acotados. Por ello, la solución normal es que extremen sus medidas de pertenencia y de pertinencia. No hacer lo que no se debe (y ese no se debe es bastante amplio) asegura relativamente de librarse de situaciones indeseables” (Valcárcel, 1994:134).

La filosofía feminista debe tener en cuenta pues, para continuar elaborándose, una serie de categorías y/o claves de reflexión, de las que nos proponemos hablar aquí.

Algunas claves de la reflexión filosófica feminista

1. Epistemología feminista.

– Uno de los aspectos fundamentales de nuestra reflexión toca el campo de la epistemología, pues el pensamiento crítico feminista nos conduce a tomar en cuenta que, en cada caso, se habla, escribe o actúa a partir de un contexto, de un individuo(a) que está en contexto, que parte de su realidad y no de alguna abstracción nebulosa, ambigua, neutral o asexuada.

En este sentido, la filosofía feminista cuestiona con toda pertinencia la filosofía clásica, "oficial", androcéntrica, sexista... En efecto, la filosofía feminista pone al descubierto, no sólo la falsa neutralidad/objetividad de quienes elaboran lo que es oficialmente aceptado como Ciencia o Filosofía, sino además la falsa universalidad que ambas esgrimen como una de sus armas más peligrosas. Esta supuesta universalidad resulta de un movimiento ideológico que consiste en considerar al sujeto masculino (que es el "lugar" de donde pretendidamente parte la investigación), como si fuese asexuado, neutro, con lo cual los resultados obtenidos serían en efecto objetivos y universales, aplicables a todos los casos posibles. Detrás de esta universalidad inexistente, se oculta además otro movimiento ideológico, que niega la intervención de la variable *x*, en este caso la diferencia sexual, tal como la hemos explicado, incluyendo el género, en la elaboración de la filosofía y de la ciencia.

Asumida pues la no neutralidad y la no universalidad de la Razón, hasta ahora exclusivamente masculina (y además, heterosexual, blanca, occidental, es decir negadora de todo *lo otro*), se abre el abanico intercultural, las variaciones sexuales y la diferencia sexual que atraviesa y divide en dos la especie humana, sin que ninguna mitad pueda preciarse de ser más humana que la otra o de tener el monopolio de la forma de razonar.

Hemos pues de rechazar, conforme a lo anteriormente dicho, las posiciones pretendidamente neutrales, como si se hablase desde ningún lugar ni prejuicio. Es preciso que quien habla o escribe se identifique desde su realidad y contexto, no desde una supuesta esencia, como ya señalamos. A esto debe añadirse que, sólo desde la experiencia vivida de las mujeres, como diría Simone de Beauvoir (1999), puede cuestionarse la realidad que las oprime. Aquí vale la pena recordar que las pensadoras feministas empezando por Beauvoir, han venido produciendo y apuntalando una epistemología feminista, la cual es crítica, e inevitablemente viene a transformar las disciplinas a las que toca, al cuestionar en profundidad la naturaleza del conocimiento, e incluso concretamente la del conocimiento científico, de modo que ya se habla de una filosofía feminista de la ciencia, entre cuyas culturas destaca Sandra Harding.

2. Reflexión sobre el patriarcado.

—Denuncia del sistema patriarcal universal. Esto implica continuar en profundidad las investigaciones sobre los orígenes del patriarcado,

valiéndose de los últimos aportes de la arqueología, la antropología, la historia, etc. develando su carácter arbitrario, dominador, mistificador y justificador, que funciona mediante una ideología profundamente oculta en el fondo de nuestra mente. De todo ello deriva el problema de la desigualdad de poder entre varones y mujeres y la violencia extrema en muchos casos ejercida por la gente masculina contra las mujeres, que puede llegar y ha llegado hasta el punto del feminicidio y a desconocerlas como personas, y no digamos en cuanto sujetas de su propia historia y dotadas del don de una palabra propia. Aquí debemos dejar claro que para muchas pensadoras, el asunto del patriarcado como concepto explicativo está ya clausurado. Para las italianas de la Librería de Mujeres de Milán, el fin el patriarcado ya se ha producido, otras pensadoras, como Valcárcel, consideran que es un constructo conceptual del que se valió el feminismo para contextualizar el *poder* (Valcárcel, 1994:125), con lo cual parece reducirlo a una explicación sin fundamento alguno.

Para muchas pensadoras feministas como hemos dicho, el patriarcado ya no explica nada, o es un concepto ya en desuso, arcaico, al cual el género habría reemplazado con mucho éxito, y con una capacidad de explicación teórico-metodológica mayor. Así, Teresita De Barbieri (1992.pp.111-128), en su trabajo “Cuestiones teórico-metodológicas sobre la categoría género”, apoyándose en feministas norteamericanas, por lo que podemos apreciar, señala que la categoría *género* es “una categoría más neutra que la de patriarcado, como señala Rubin, un concepto de mayor generalidad y comprensión puesto que deja abierta la posibilidad de existencia de distintas formas de relación entre mujeres y varones, entre lo femenino y lo masculino” (De Barbieri, 1992:115). Y refiriéndose al patriarcado, afirma en párrafos previos: “La categoría patriarcado resultó un concepto vacío de contenido, plano desde el punto de vista histórico, que nombraba algo, pero no trascendía esa operación, de tal vaguedad que se volvió sinónimo de dominación masculina, pero sin valor explicativo”. (De Barbieri, 1992:113).

No compartimos la posición de De Barbieri. En nuestra opinión, el concepto de género se refiere básicamente a la elaboración social del sexo, a la caracterización arbitraria de lo femenino y lo masculino en función de una serie de valores y conductas consideradas culturalmente como las “correspondientes” a cada sexo⁶ en función de la diferencia biológica. Pero el concepto de género no puede responder a la pregunta que la misma De Barbieri se plantea: “El problema entonces, en las

6 Ya hemos aclarado que para mayor precisión, debemos hablar del sistema de sexo-género, de modo que no volvemos aquí sobre este asunto.

sociedades de dominación masculina es cómo, por qué, en qué condiciones, en qué momentos, desde cuándo los varones se apropian de la capacidad reproductiva, de la sexualidad o de la fuerza de trabajo de las mujeres” (De Barbieri, 1992:118).

Esas preguntas son las que justamente puede responder el concepto de *patriarcado*, que nos muestra entonces toda su pertinencia y su mayor generalidad y comprensión (al contrario de lo que dicen De Barbieri y Rubin), ya que al implicar la noción de *poder*, (que no está incluida en el género), nos permite responder a todas estas preguntas. Mientras que el género nos indica la división tajante y estereotipada de la humanidad en dos tipos sociales (los géneros) totalmente distintos a partir del sexo biológico, sin incluir de suyo la idea de una distinción jerárquica entre ellos, la noción de patriarcado: un mundo organizado en función de la dominación de los varones, implica necesariamente la noción de poder y lleva el intento de explicación de la condición femenina hasta sus últimas consecuencias. No faltará quien afirme, en defensa de la noción de *género*, que ésta presupone la idea de relación jerárquica entre los sexos. Nada más erróneo, en nuestra opinión. Quienes trabajan sólo en función del género se ven obligad@s a añadir como aclaratoria esta idea del desequilibrio de poder entre los sexos, idea que justamente constituye la clave de la categoría *patriarcado*. Esta última noción pues, nos parece más explicativa, más amplia, más comprensiva, e incluye en sí la idea del género, permitiéndonos así entender por qué hay géneros sociales y estos son tan diferentemente valorados.

Quienes así rechazan la noción de patriarcado y su valor heurístico, e incluso se complacen a veces en malabarismos intelectuales, acerca de las limitaciones o lo fantasioso del concepto, o se dedican a reconstruir en clave crítica, para mejor desembarazarse de ella, lo que hasta ahora ha sido la formulación de esta teoría a partir de las ideas de Bachofen, Morgan, y particularmente Engels, no han ofrecido, en nuestra opinión ninguna otra hipótesis de trabajo que tenga la potencia explicativa que tiene la noción de patriarcado.

De modo que, insistimos, aunque el concepto de género esté “de moda”, y ahora haya que referirlo todo a él⁷, no puede negarse que el concepto de patriarcado es un paradigma similar a los paradigmas científicos, o una hipótesis “que funciona”, hasta que se elabore una nueva hipótesis o se vea surgir un nuevo paradigma que explique mejor las cosas. Y de hecho, ¿cómo negar la capacidad explicativa

7 Y este estar de moda no le resta valor...

de este concepto cuando toda la realidad política, económica, social, cultural y religiosa, todo a nuestro alrededor nos confirma que vivimos en un mundo patriarcal? Un mundo en el cual la figura del varón, básicamente en tanto que padre, se afirma como la figura dominante, aún en su ausencia,⁸ controlando particularmente las relaciones de parentesco, la filiación, y todo el imaginario religioso en prácticamente todas las religiones, sobre todo las monoteístas, y haciéndose en estos casos aún más patente.

Si un tema está marcado ineludiblemente para el pensamiento feminista es precisamente éste del patriarcado, exigiéndonos mayores investigaciones en el campo de la antropología, la historia, la arqueología, en fin, en todos aquellos campos del saber que tengan que ver con este concepto (prácticamente todos). Y particularmente desde la Filosofía, una gran cantidad de interrogantes deben ser dilucidados, desde la deconstrucción del concepto hasta su elaboración en cuanto a lo que son las manifestaciones del patriarcado hoy en día, y las posibles formas de neutralizarlo y reemplazarlo tanto en la organización de nuestra realidad económica, política, social religioso y cultural, como en el imaginario colectivo en el que por ejemplo nos inclinamos a sentirnos siempre protegidos por el “padre nuestro” cuando es por lo general la “madre nuestra” la que se desvela a nuestra cabecera cuando estamos en situación de debilidad o necesidad. Nunca insistiremos pues lo suficiente sobre la importancia de lo simbólico en nuestras vidas, y la necesidad de analizar, criticar, deconstruir y reconstruir el universo simbólico en el que nos encontramos inmersos, pues sin este cambio, aquello por lo que luchamos, jamás llegará a darse plenamente.

Según María Antonia García de León,

“La dominación masculina puede definirse como el arquetipo de la violencia simbólica, ella es todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, en

8 En nuestro país, y en muchos otros de nuestra América, se habla mucho de un matriarcado que no implica un auténtico poder, si no es subrepticio, y que es tal por ausencia del padre, es decir, que se habla de que nuestras sociedades son “matriarcales” a ciertos niveles porque no existe la figura paterna en el hogar y la mujer asume todo el peso, pero también toda la autoridad de llevar adelante la familia, aunque muchas mujeres, si hay un hijo mayor, tienden a recrear a través de él la figura paterna.

definitiva, añade la fuerza simbólica a las relaciones de fuerza. La violencia simbólica se logra a través de una errónea apreciación de la realidad. En este caso, hombres y mujeres reconocen la dominación masculina como el orden social de la vida. En las sociedades antiguas, los juegos *de honor y guerra*, la fuerza física forjaban la escala social de valor impuesta por los hombres. En las sociedades modernas se puede encontrar una situación paralela, en la que ambas a un tiempo, perpetúan el reconocimiento social de la superioridad de los hombres del grupo dominante en los *juegos* de la política, la ciencia, el arte, etc. El estatus de inferioridad casi universalmente adjudicado a la situación de las mujeres está basado en la asimetría de los estatus asignados a los dos sexos en la economía de los intercambios simbólicos. La liberación de las mujeres puede venir sólo a través de una revolución simbólica que ponga en cuestión la real fundamentación de la producción y reproducción del capital simbólico y, en particular, la dialéctica de la "distinción" que es el principio que guía la producción y consumo de los bienes culturales tratados como signos de distinción." (García de León, 1994: 46-47)

Y queda claro, desde la página 40 de este interesante libro, que los cambios que se están produciendo en las relaciones de género, que están llevando a algunas mujeres a ocupar posiciones de poder, hacen todo esto más difícil porque se producen en una "sociedad patriarcal." (García de León, 1994: 46-47).

Para concluir este apartado, hemos de insistir en señalar que si no "está de moda" hablar del patriarcado como una realidad, mucho menos hablar del matriarcado, pues aparte de las dificultades que hay para definirlo, debido a la escasez de datos antropológicos y arqueológicos al respecto, que no permiten realmente saber en qué habría consistido la sociedad matriarcal, por otra parte, se hace imposible describir la situación de las mujeres en el matriarcado como la similar pero en sentido inverso al patriarcado. Para la mayoría de las investigadoras, y nosotras nos inclinamos por la postura de Evelyn Reed, (1980) muy poco nombrada y estudiada, las mujeres, en el período que podríamos llamar matriarcal, no habrían ejercido el poder sobre los hombres, creando más bien una sociedad de cooperación, humanizando y socializando a los varones en el sentido del trabajo solidario.

3. Sobre el concepto de género.

– Otro de los puntos clave de la reflexión filosófica feminista debe ser el problema del género, al que nos referimos a continuación. Hemos ya escrito en numerosas ocasiones en los últimos tiempos, sobre este concepto y la metodología que de él se ha derivado, de modo que no nos extenderemos aquí demasiado sobre el mismo. Ya al hablar del patriarcado hemos expresado parcialmente nuestra opinión sobre “la moda” del género y sobre la relación entre este concepto novedoso y el concepto de patriarcado. Habiendo aclarado la relación respectiva que establecemos entre los conceptos de patriarcado y género, hemos de añadir a favor de éste último, que es un concepto hoy en día ineludible⁹, que sin embargo debe ser correctamente utilizado para que sus posibilidades explicativas puedan dar frutos. En una gran mayoría de los casos, el concepto es mal entendido, y no digamos la metodología de género, de la cual las más de las veces se hace una triste caricatura. En número considerable, pensadoras(es) y articulistas cuando dicen género piensan “mujeres”, olvidando que el género es un concepto que indica la construcción social del sexo, tanto del femenino como del masculino, y que es un concepto que, aunque no lo implica de inmediato como hemos señalado más arriba, significa una desigual asignación de valores, y por ello de poder entre varones y mujeres. Esto desvirtúa la funcionalidad del concepto y además lo banaliza, de modo que muchas personas creen aplicar la metodología de género cuando trabajan sobre los problemas de la condición femenina, sin más, o promueven a las mujeres dentro de marcos tradicionales, sin contestar las estructuras concretas y las simbólicas en las que estamos inmers@s y los estereotipos por los que sin analizarlo siquiera nos regimos.

De modo que la aplicación de la metodología de género, es algo que requiere una preparación que ciertamente muy pocas estudios@s poseen en profundidad, por lo cual no saben en qué consiste realmente y según qué pasos debe aplicarse. En Iberoamérica, una de las pocas, a nuestro entender, que ha desarrollado una metodología de género muy completa, en este caso para aplicar al campo del derecho, es la costarricense Alda Facio, en su libro: *“Cuando el género suena cambios trae. Metodología para el análisis de género del fenómeno legal”* (Facio, 1995). Allí muestra, partiendo de un marco teórico feminista, cómo puede hacerse un análisis del hecho legal desde la perspectiva que

9 Véase nuestro artículo “La ineludible metodología de género”, al que hicimos alusión en la cita 3 de este trabajo.

propone. Los pasos que desarrolla en ese texto, pueden ser retomados por cualquiera que desee aplicar la metodología de género a cualquier otro fenómeno de la vida política, social, cultura, económica, religiosa, etc.

Desde nuestra perspectiva, que asume el aporte de Facio, consideramos que debe tenerse en cuenta que para una correcta aplicación de la metodología es preciso conocer la teoría feminista, asumiendo sin ambigüedades sus propuestas esenciales, y entendiendo que el género es un concepto complejo, que se desvirtúa si es considerado en forma aislada y desvinculado del resto de los conceptos y análisis críticos que el feminismo ha venido realizando desde fines de los años 40 del pasado siglo. Con ello, sin dejar de lado la obra de tantas mujeres pensadoras y luchadoras, que han dado su aporte a lo largo de los siglos, estamos asumiendo como punto de partida teórico, y particularmente filosófico, del feminismo del siglo XX, la obra de Simone de Beauvoir *El Segundo Sexo* (Beauvoir, 1999).

Pese a todas las diferentes lecturas que pueden hacerse hoy en día de esta obra, desde diferentes perspectivas hermenéuticas y críticas, a la luz de los nuevos avances de la teoría y la filosofía feministas, consideramos que ésta es una obra pionera, y plena aún de enseñanzas para las actuales estudiosas del feminismo, filosófico o no. Cada día queda más claro que, aún sin disponer de las numerosas herramientas conceptuales que hoy nos facilitan las cosas, Simone de Beauvoir trazó un arduo y muy completo camino a la reflexión feminista, y careciendo de la terminología más adecuada con la que ahora designamos ciertos asuntos, como el género, realizó análisis que equivalen a la utilización de éste u otros conceptos más actuales. De esta forma, puede decirse que no podemos dejar de lado la senda que ella abrió, y privarnos de la luz que sus reflexiones arrojan sobre la problemática de la condición femenina.

Por otra parte, quien utilice la perspectiva de género y su metodología para trabajar, debe, en nuestra opinión aceptar la postura feminista, aunque no sea de forma militante, y a la vez, no valerse, como tanto se ha hecho, del género y su metodología, para evitar decir *feminismo*, con lo cual, no sólo neutralizan la carga crítica y transformadora del feminismo, sino que, como hemos señalado, no van a utilizar el concepto género en toda su riqueza. Claro está, que en muchos casos, quienes han utilizado género para encubrir feminismo, lo han hecho para sortear más fácilmente obstáculos académicos o institucionales, pero acaban cayendo en una trampa las más de las veces, al perder su trabajo mucho de su radicalismo concientizador y liberador.

Hemos de explicarnos sin embargo, en cuanto a la afirmación de que el uso de la categoría de género debería ir acompañado de una toma de posición favorable al feminismo. Aceptamos que esto es discutible, pues aunque el concepto de género, con todo lo que implica, ha surgido, tal como aquí lo explicamos, en el campo epistemológico de la teoría y filosofía feministas¹⁰, puede ser utilizado en contra del ideario feminista, tratando de demostrar que el género es inevitable y además deseable en cuanto a la cartografía del poder que designa posiciones jerárquicas diferentes para varones y mujeres. Y habrá, por supuesto quienes hagan esto y no podremos impedirlo, pero no cabe duda que actuar de tal modo implica desviar el concepto de su función original y secuestrarlo para fines de dominación. Esto mismo no podría ocurrir con la metodología de género, cuyo diseño sí lo consideramos inseparable e imbricado en la teoría feminista.

4. Contra la violencia hacia las mujeres

– Nuestra reflexión debe ser otra forma de lucha contra la violencia hacia las mujeres. Mucho se ha escrito e investigado sobre este mal que afecta prácticamente a todas las mujeres, si bien no a todas de manera constante, sí podemos decir que todas, de una u otra forma hemos sufrido la violencia en sus diversos grados y formas, por el mero hecho de ser mujeres. Y que, aunque hayamos logrado una posición y un estatus que en cierta forma nos protegen, está claro que, si salimos de ciertos límites, estamos expuestas a ella.

Ciertamente, la violencia es, y ha sido lamentablemente, una constante de la Historia humana, y quizás no pueda señalarse ninguna persona que no la haya sufrido alguna vez en su vida. Mas otra cosa es ser víctima de violencia por pertenecer a algún grupo humano, designado en razón de la raza o la religión, o la preferencia sexual, o el sexo. Y de todas estas posibilidades, la más constante a través de la Historia ha sido el sexo, que como ya dijimos, escinde en dos a la especie humana. En nuestro libro, *Mujer, Poder y Violencia* (Comesaña Santalices, 1991), ya analizábamos la violencia como la cara brutal del poder que se impone por la fuerza, cuando no puede hacerlo mediante el consenso y la aceptación que crea, suave y disimuladamente, la ideología, transmisora de estereotipos, hoy diríamos, del género.

10 Aunque tiene sus orígenes en sexólogos y sociólogos, no obtuvo su definición, uso y éxito actuales sino a raíz de su reelaboración por las académicas feministas.

Sin embargo, insistimos, este poder es el del sistema patriarcal en que vivimos mujeres y hombres nuestras relaciones. Desenmascarar este poder patriarcal, en sus mil aspectos e insidiosas formas que todo lo penetran, y sugerir, fundamentándolas, las formas de luchar contra él y escapar a sus tentáculos, debe ser otro de los puntales de la reflexión filosófica feminista. Pues la mujer carece de poder y el hombre se cree con derechos, de modo que, por el sólo hecho de pertenecer a un determinado grupo humano, ya alguien, varón, por supuesto, detenta un poder, el mundo se organiza diferente a su alrededor, como diría el existencialismo, su situación es diferente, en cambio la mujer carece de poder por el sólo hecho de encontrarse en situación de ser mujer. Los hombres, pues, en general, consideran que están en su derecho al actuar con violencia contra las mujeres. Como en tantos otros casos, aquí las excepciones confirman la regla. La filosofía feminista tiene que reflexionar sobre la forma en que esto pueda resolverse a través del empoderamiento de las mujeres, llevándolas a ser sujetos de la palabra, del derecho, de la ciudadanía. Para ello no basta con crear un marco legal en el cual los derechos de las mujeres tengan curso. Si no se crea un marco moral, partiendo de la educación para la igualdad, esta situación tan injustamente diversa de mujeres y varones, no va a cambiar.

5. Ser ciudadanas para tener derechos.

– Y todo lo anterior nos conduce pues a la necesidad de pensar el hecho de la ciudadanía. Como bien lo ha mostrado Hannah Arendt, en *Los Orígenes del Totalitarismo*, (Arendt, 1974) analizando las perplejidades de los derechos humanos expresados en las Declaraciones de Derechos Humanos, estas declaraciones son abstractas expresiones de principios, que justamente dejan de funcionar cuando más se las necesita, es decir cuando la persona lo ha perdido todo, hogar, patria, estatus social, etc. Pues en efecto,

“El ser humano que ha perdido su lugar en una comunidad, su *status* político en la lucha de su época y la personalidad legal que hace de sus acciones y de parte de su destino un conjunto consistente, queda abandonado con aquellas cualidades que normalmente sólo pueden destacar en la esfera de la vida privada y que deben permanecer indiferenciadas, simplemente existentes, en todas las cuestiones de carácter público” (Arendt, 1974: 380)

De modo que está claro que si no se es ciudadano(a) los derechos no se cumplen, y por eso Arendt habla del derecho a tener derechos:

“Llegamos a ser conscientes de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global.” (Arendt, 1974: 375)

Así pues, uno de los puntos clave de la reflexión filosófica feminista se refiere justamente a obtener para las mujeres, el acceso a la ciudadanía plena, que significa mucho más que el derecho a elegir o a ser elegidas, pues implica el derecho y la realidad de acceder a un plano de valoración y autovaloración que permita a las mujeres sentirse en el mundo, quisiéramos decir “como en su casa”, si no fuera porque a veces el lugar más peligroso para una mujer es su propia casa. Es preciso encontrar las condiciones de posibilidad para que las mujeres detenten el poder, pero no simplemente de elegir y de ser elegidas, o el poder de mandar y de tener autoridad dentro de algún campo institucional que ya muchas (aunque siguen siendo insuficientes) lo tienen a nivel político, económico, académico, etc. Se trata de tener poder por el sólo hecho de ser mujeres, por el sólo hecho de ser humanas, sin más, como se señalaba anteriormente citando a Arendt. Y hemos de citarla de nuevo para insistir en que las mujeres nunca alcanzarán esto si no son ante todo reconocidas y se asumen a sí mismas como ciudadanas.

“La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (Arendt, 1974: 380)

Dejamos aquí de lado nuestra discrepancia con respecto a la desvalorización que, siguiendo a los griegos, Arendt hace de la vida privada, en la cual, según hemos visto, priva la desigualdad y la ausencia de

derechos (porque no es un lugar político), y lo que allí funciona es la ley del amor o la del despotismo, según la buena o mala voluntad del paterfamilias y de los restantes miembros de la familia con algún tipo de poder. No está de más recordar que, desde las luchas feministas de los años sesenta y setenta del pasado siglo, se insistió en que “lo personal es político”, con lo cual se ha politizado también la esfera llamada privada¹¹, mostrando que en ella la lucha por el poder es una realidad, y que en dicha esfera, el poder patriarcal se ejerce de forma descarnada y sin eufemismos de ninguna clase.

Volviendo a nuestros planteamientos anteriores, apoyados en el pensamiento arendtiano, con la salvedad que acabamos de hacer, queda claro que el ser humano, como se ha dicho más arriba, cuando pierde su lugar y su estatus político en su comunidad, queda reducido a su simple existencia, y, ésta,

“...es decir todo lo que nos es misteriosamente otorgado por el nacimiento y que incluye la forma de nuestros cuerpos y el talento de nuestras mentes, sólo puede referirse adecuadamente a los imprevisibles azares de la amistad y de la simpatía, o a la enorme e incalculable gracia del amor, como dijo Agustín: *Volo ut sis* (“Quiero que seas”), sin ser capaz de dar una razón particular para semejante afirmación suprema e insuperable. (Arendt, 1974:380)

Consideramos pues que es preciso redefinir lo que es la ciudadanía desde la igualdad de todas y todos. Para ello es preciso manejar con meridiana claridad las nociones de igualdad y diferencia. Y no nos referimos aquí simplemente a la división actual más notoria del feminismo, que lo escinde en quienes se definen o hablan desde la defensa de una de esas dos nociones. Esta “querella” interna, que en otras latitudes separa a las personas, entre nosotras, y creo no equivocarme, se expresa en su forma más fructífera, en la medida en que la mayoría de las feministas iberoamericanas no pretenden adjetivarse de esta forma, y luchan por la igualdad desde una perspectiva en la que se afirman diferentes y sin embargo con derecho a los mismos derechos, con derecho a tener derechos, como dice Hannah Arendt.

11 Una de las más notables expresiones de esta idea, se encuentra en la obra de Kate Millet, *Política Sexual*, Editorial Aguilar, México, 1975, página 31 en adelante.

Hemos leído recientemente numerosos textos de filósofas feministas, españolas básicamente, a este respecto, y en todos ellos se muestra claramente la necesidad de reclamar la igualdad sin que ello signifique que el patrón de referencia, el modelo con el que hay que medirse sea el del individuo masculino. Quizás esto se de aún para muchas feministas o mujeres no feministas que luchan por ocupar un lugar de poder, y como están en esos casos rodeadas de hombres y no tienen otro ejemplo a seguir, prefieren imitarlo antes que innovar. Pero a nivel de quienes piensan, la cosa es muy otra. Ninguna mujer quiere ser un varón, ninguna deja de valorar su ser mujer física y fisiológicamente hablando, incluso en este mundo de la posición aún desfavorable atribuida a la mujer. Se trata de imponerse en el universo de los poderes patriarcales y exigir el reconocimiento de la igualdad sin dejar de ser diferentes, o sea, que se de el reconocimiento de que la diferencia no equivale a desigualdad, porque el modo humano de ser mujer, vale tanto como el modo humano de ser hombre.¹²

6. Las mujeres entre ellas mismas

– Otro aspecto sobre el que pensamos debe ejercerse la reflexión filosófica, tiene que ver con la forma en que las mujeres se relacionan entre sí, particularmente las feministas, pues, dado que han tomado conciencia de las complejidades de la condición femenina en un mundo en que la igualdad, tal como la hemos explicado es aún una conquista muy incompleta, deberían expresar de una manera particular sus relaciones interpersonales con otras mujeres. A muchas feministas de larga data, que nos hemos consagrado a la militancia de todas las maneras posibles, entre ellas la investigación y la docencia, nos resulta tremendamente chocante, ver cómo en muchos casos la enemistad, la envidia, la maledicencia, el desconocimiento de las otras, incluso, el desconocimiento de su autoridad moral o académica, suelen ser algo cotidiano, dolorosa constatación y asombro desmoralizador para quienes vienen incorporándose a la lucha.

Ciertamente las mujeres somos humanas, no ángeles, y, desde nuestra perspectiva, hace tiempo que no suscribimos a la idea de una superioridad moral de las mujeres sobre los hombres. Por otra parte, la famosa sororidad, tan publicitada en otros tiempos, ha pa-

12 Así lo señalamos, siguiendo a Alda Facio en nuestro artículo: “La igualdad en el Derecho no discriminatorio” en: Comesaña Santalices, Gloria: *Filosofía, Feminismo y Cambio Social*. EDILUZ, Maracaibo, 1995. Pág. 131 y siguientes.

sado hace tiempo a la historia como una de esas bellas ideas que rara vez se realizaron. Y esto es así, porque los sentimientos no pueden ser la base sobre la que se sustenten las relaciones en la vida público-política. Tal como lo señala la filósofa feminista belga, Françoise Collin, (Collin, 1986) en un artículo sobre Arendt,

“Hannah Arendt denuncia con firmeza la ilusión que consistiría en hacer del sentimiento la base de la vida política. No se puede amar en general a “los obreros”, “los judíos”, o “las mujeres”. Y no se puede basar la acción revolucionaria en el amor. Ella depende de otro registro. La fraternidad (y qué decir de la sororidad tal como ha sido vivida en el feminismo) es impotente para mantener tal compromiso, en donde es de **respeto** y no de amor de lo que se trata”¹³. (Collin, 1986:53)

Y es que en efecto, y siguiendo a Aristóteles, Arendt señala:

Sin embargo, a lo que el amor es en su propio ámbito –en su estrechamente circunscrita esfera– corresponde el respeto en la más amplia esfera de los asuntos humanos. El respeto, no diferente de la aristotélica *philia politiké*, es una especie de “amistad”; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos grandemente” (Arendt, 1993:261-262).

La lección arendtiana, que nos parece muy pertinente y clarificadora aquí, es que no por tener los mismos ideales, compartir las luchas o desarrollar ideas concordantes, tenemos que amarnos, pues como bien lo dice, tal sentimiento pertenece a la esfera de la intimidad¹⁴. Pero en el plano de lo público, y del trabajo político, quienes comparten, han de respetarse, que es lo que, a manera de “amistad”, corresponde en la esfera de los asuntos humanos.

13 Negritas y traducción nuestras.

14 Hemos de aclarar aquí que, si empleásemos el lenguaje arendtiano, deberíamos decir esfera privada (que incluye la intimidad), pues Arendt todavía mantiene fuertemente esta distinción entre lo privado y lo público.

Y esta es la lección que las feministas debemos aprender, asignando la sororidad (posible algunas veces), a cuenta de la utopía, tan necesaria para nuestra lucha. En efecto, sin esperar que el mundo por el que luchamos se haga realidad aunque sea, “algún día”, sin confiar críticamente en la posibilidad de una vida totalmente otra, la lucha se hace absurda y las militancias acaban en desengaños escepticismos, que muchas veces se pliegan dolorosamente hacia los más terribles fundamentalismos. Por eso dice Sheila Benhabib que el posmodernismo, con su triple afirmación de la muerte del sujeto, la muerte de la Historia y la muerte de la Metafísica, no es un buen compañero de ruta para el feminismo. Por el contrario, ha sido, dice ella, el culpable del abandono de la utopía dentro del feminismo.

Pero la utopía de la que ella habla no es ninguna de las utopías racionalistas que en los últimos siglos ha perseguido la humanidad: la de la Ilustración, o la utopía socialista, que fueron pretensiones de transformarla mediante un trabajo de ingeniería social. La utopía de la que ella habla es la de la esperanza, que debe seguir animando a quienes luchan por otro mundo completamente distinto: “Como anhelo de lo “totalmente otro” (das ganz Andere), de lo que aún no es, tal pensamiento utópico es un imperativo práctico-moral. Sin ese principio regulador de la esperanza, no sólo la moralidad, sino también la transformación radical es impensable” (Benhabib, 2006, 259).

Y aunque entiende la inquietud de quienes piensan que en nombre de la utopía puede caerse en actitudes reduccionistas con respecto al presente, o en el instrumentalismo, o aún en la justificación de prácticas autoritarias, ello no significa que la utopía deba ser abandonada, pues no podemos rechazar su “impulso ético” (Benhabib, 2006:259), mientras que podemos contrarrestar los anteriores peligros mediante la expresión de la normativa de la acción y de la organización democrática en el momento en que vivimos. La consecuencia del abandono de la utopía por parte del movimiento feminista “en la última década se ha distinguido por rechazar por “esencialista” cualquier intento de formular una ética feminista, una política feminista, un concepto feminista de la autonomía e incluso una estética feminista” (Benhabib, 2006:260).

Para Benhabib está claro que la alianza del feminismo con el posmodernismo no tiene nada que ofrecer como visiones alternativas de la ética, de la autonomía, o de la política. Lo que sí puede hacer es

“mostrarnos las trampas de teóricas y políticas que explican por qué las utopías y el pensamiento fundacional pueden

desviarse, pero no debiera significar el completo abandono de la utopía. Porque nosotras, como mujeres, tenemos mucho que perder con la renuncia a la esperanza utópica en algo completamente distinto” (Benhabib, 2006:260).

7. El feminismo como propuesta ética y política.

– Otra idea clave importante, es entender el feminismo como una ética y una propuesta política, campos en los que la reflexión filosófica feminista tiene mucho que aportarnos. Antes de continuar con este punto, es bueno aclarar que no asumimos la idea, defendida por algun@s autor@s, de una superioridad ética de las mujeres. Lo que sí nos parece cierto es que las mujeres, por la forma en que hemos sido condicionadas, hemos desarrollado ciertos valores humanos, que son de gran importancia para nuestra salvaguarda como personas, como culturas y como habitantes del planeta, y para tener una más armónica relación entre human@s y con Gaia. La ética feminista, la moral feminista, serán las que desde parámetros muy bien dilucidados nos permitirán, no sólo discutir con las teorías morales de actualidad, sino obligarlas a cambiar de paradigma. Esto es lo que en buena medida hizo Carol Gilligan, con su libro *In a Different voice, Psychological Theory and Women's Development* (Gilligan, 1982). Ella llegó a la conclusión de que el desarrollo moral de las mujeres y sus capacidades cognitivas diferentes, no son deficiencias con respecto al modo de actuar masculino, que sería supestandamente el modelo.

Para ella las características cognitivas de las mujeres en el campo de la moral, no son deficiencias, sino componentes esenciales del razonamiento moral adulto, de modo que lo que parece ser una confusión del juicio moral en las mujeres, se convierte un indicador de su fuerza. Como ella, muchas otras pensadoras han mostrado que el modelo de razonamiento moral de las mujeres, no las invalida, sino que es preciso tomarlo en cuenta para producir sistemas morales más completos, no sólo universalistas, sino contextualizados.

En este sentido, la teoría y la filosofía feministas tienen mucho que ofrecer, y no pueden ser eludidas por tod@s aquell@s que se empeñan en transformar el mundo en que vivimos. De modo que para hacer propuestas morales o políticas, o en cualquier otro campo de los asuntos humanos, como dice Hannah Arendt, o incluso con respecto a la relación entre l@s human@s y su entorno, es preciso tener en cuenta y saber pertinentemente de qué se habla en este caso, es decir, que el sistema de sexo-género es la forma en la que se organiza la

realidad, se experimenta y se construye a nivel simbólico. A través de este sistema materializamos nuestra identidad, vivimos y desarrollamos nuestra manera de ser en un cuerpo. Las culturas y las sociedades diversas, reproducen individuos corpóreos mediante este sistema, que desde el punto de vista histórico ha oprimido y explotado a las mujeres.

La filosofía feminista, pues, como pensamiento crítico y liberador, debe revelar este hecho y elaborar una teoría que sea reflexivamente emancipadora y fundamente las luchas de las mujeres por liberarse, proporcionándoles herramientas conceptuales y metodológicas, y promoviendo postulados morales que sean a la vez universalizables y tomen en cuenta la realidad concreta, el contexto, la encarnación de aquell@s a quienes van dirigidos.

En este sentido, la teoría feminista, “es ante todo normativa y filosófica: engloba la clarificación de principios morales y políticos, tanto al nivel metaético con respecto a su lógica de justificación como al nivel normativo sustantivo, con referencia a su contenido concreto”. (Benhabib, 2006:176)

8. Mujeres, Tercer Mundo y Ecología.

– Para concluir, queremos referirnos a una toma de posición por parte de la filósofa feminista Amelia Valcárcel, que en su libro *La política de las mujeres* (Valcárcel, 1997), invita a las mujeres de los países del Tercer mundo a tener paciencia, pues nuestro planeta no soportaría la liberación de todas las mujeres a la vez. En este sentido, Celia Amorós, interpretando su planteamiento señala:

“Por su parte, Amelia Valcárcel en lo que concierne al ecologismo, ha formulado la pregunta acerca de si el planeta podría soportar las consecuencias de la emancipación femenina de acuerdo a los estándares de Occidente –pues, hoy por hoy, no parece que haya otros–. En *La Política de las mujeres* (Valcárcel, 1997) la plantea de pasada y no le da respuesta. Quizás podríamos inferir cuál es su opción a partir del modo como aborda el problema acerca de las prioridades y los *tempus* de la emancipación respectiva de las mujeres de los países desarrollados y de las del Tercer mundo. Nuestra autora, si no la interpreto mal, vendría a decir que más les vale a éstas últimas esperar a que se consoliden nuestras cotas de igualdad, tan duramente conseguidas. Confía en que la

idea de igualdad tiene tal capacidad de irradiación que ellas se beneficiarían, si le echan un poco de paciencia, de nuestras conquistas, y ello sería preferible a plantearlo todo a la vez. Así pues, primero, la solidaridad, que es, en realidad, un pacto juramentado, por razones pragmáticas, entre las pares de los países occidentales. Conviene que así sea para que pueda realizarse “la otra solidaridad”, es decir, la solidaridad en el sentido, más intuitivo e inmediato –el primero es más estipulativo–, por tanto, no unívoco con respecto al segundo. De ayuda que se presta por *sympatheia*.” (Amorós, 2000:17)

Al leer esto, no podemos menos que sorprendernos, pues esta propuesta nos parece de un cinismo inaudito en una filósofa feminista de la envergadura de Amelia Valcárcel. Ciertamente es que ella ha formulado otras veces ideas que parecen provocaciones, y que si bien se las ve, eso son, revulsivos para que reflexionemos más radicalmente y que por carambola vayamos al fondo de las cosas, como su tan conocido planteamiento del derecho de las mujeres al mal, que por cierto, también lo aplica al campo de la ecología. Cabe preguntarse bajo qué concepto de liberación, se ubica, tanto cuando habla de igualarnos con los hombres por lo bajo del rasero ético, como cuando plantea que si las mujeres del Tercer mundo se liberasen también, el planeta no lo resistiría. Valcárcel, y quizás como ella muchas pensadoras feministas del “primer mundo”, celosas de sus logros, alcanzados tras duras luchas, tejen muy fino, y como dice de ella Celia Amorós: “su sensibilidad teórica es demasiado fina como para no captar aristas de los problemas que otros y otras pasan sobre ascuas” (Amorós, 2000:18).

A nosotr@s, desde nuestra perspectiva tercermundista pero primer mundista a la vez, estas filigranas quizás casi retóricas, no nos parecen útiles porque no hacen más que confundir y no nos ayudan a resolver aquello contra lo cual también nosotras luchamos, y en buena medida conseguimos vencer también, después de luchas igualmente duras.

Ciertamente que dentro del primer mundo hay a veces un cuarto mundo, y que dentro del tercer mundo hay sectores y parcelas del primer mundo, sobre todo en América Latina, que, nos guste o no, es parte del llamado mundo Occidental. De lo que debe tratarse entonces, al hablar de liberación, es de tener claro que el problema ecológico (o cualquier otro que como mujeres o humanas nos interpele), nos

atañe a todas por igual, así como la liberación. Y, ni a la solución del problema ecológico puede dársele largas, ni posponerse la liberación de algunas mujeres para salvaguardar la de otras, so pretexto de que la clave reside en el problema ambiental planetario. Por eso concordamos con posturas como la de Alicia Puleo, que en su artículo: "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano", señala que:

"el ecofeminismo intenta responder al mayor desafío que ha enfrentado jamás la humanidad: su supervivencia en el momento en que las fuerzas desplegadas de la razón instrumental nos amenazan como un Golem que ya no aceptara órdenes de su creador. Y, elemento importante para un feminismo que pretenda ser internacionalista, *implica una consideración especial para la situación de las mujeres del Tercer mundo como primeras víctimas de la degradación ambiental*. Como resultado de la integración de dos pensamientos críticos, feminismo y ecología, nuestra autoconciencia como especie avanza hacia una consideración de la igualdad de mujeres y hombres en tanto participantes no sólo de la cultura, sino también de la naturaleza." (Puleo, 2000: 186-187)

De modo que es necesario combinar la liberación que propone el feminismo con el respeto al planeta que nos acoge, teniendo en cuenta que el modelo de los países desarrollados de Occidente, que parece a Valcárcel el ideal para que las mujeres puedan lograr la igualdad, gracias a la industrialización y al liberalismo económico, es un modelo en gran medida irracional y destructivo que da la espalda peligrosamente a nuestro soporte biótico. Por otra parte hemos de añadir que hay otras formas de liberación de las mujeres que no son destructivas del ambiente y no las reducen a los roles tradicionales ni ven en ellas una superioridad moral con la que ya dijimos no estar de acuerdo. Esas propuestas se hayan en las obras de notables feministas, como la teóloga Rosemary Radford Ruether (1993), y es tarea nuestra ahondar en este tema y construir nuevas alternativas que desafíen el modo de vida occidental y sean liberadoras para los diversos grupos de mujeres.

Conclusión

Ya para concluir, queremos reafirmar la importancia de la filosofía feminista y de que cada vez sean más numerosas las mujeres que se dedican a ella. Esto no sólo es necesario para el avance y renovación del feminismo a partir de una buena fundamentación filosófica, sino que puede tener también un efecto de duplicación en el plano de nuestra lucha: tomemos tod@s la decisión de privilegiar en nuestros estudios y trabajos, las obras de otras mujeres, no sólo para rescatarlas del olvido histórico, sino para promover a nuestras pensadoras, muchas de las cuales, aún sin ser o declararse feministas¹⁵, tienen mucho que aportarnos, y resultan un paradigma a seguir para las nuevas generaciones. De este modo, sin desentendernos del pensamiento elaborado por varones, estaremos contribuyendo a poblar el mundo de nuestros ideales y de nuestras creaciones.

Hasta aquí hemos hecho un recorrido por una serie de categorías o claves de reflexión de las que debe ocuparse la filosofía feminista. Pero este recorrido que hemos hecho no pretende ser exhaustivo, y aspira solamente a mostrar en qué cuestiones clave está enzarzada esta filosofía, que como hemos dicho consideramos tener derecho a nombrarla como tal. Por otra parte, la filosofía feminista es indispensable a la hora de impedir que el feminismo se pierda en sendas sin fundamento o en querellas inútiles, y conseguir que acabe formulando, como ya lo hace, de viva voz su propio pensamiento, sin recurrir constantemente a padrinazgos, buscando más bien apoyo en las pensadoras, en nuestras filósofas, las de todos los tiempos, feministas o no, como hemos dicho, aunque en ciertos casos haya que ajustar al máximo, para evitar el despeñadero ideológico, la lente crítica.

15 Al respecto, y como ejemplo de lo que decimos véase nuestro artículo: "Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Número 18, 2001. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Celia (Editora) (2000). *Feminismo y Filosofía*. Madrid, Ed. Síntesis.
- Arendt, Hannah (1993). *La Condición Humana*. Barcelona, Ed. Paidós.
- _____ (1974). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid, Ed. Taurus.
- _____ (1984). *La Vida del Espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Benhabib, Sheila (2006). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona, Editorial Gedisa,
- De Beauvoir, Simona *El Segundo Sexo* (1999). (vol. I Los hechos y los mitos. Vol. II La experiencia vivida). Madrid, Ediciones Cátedra.
- Collin, Françoise (1986). "Du privé et du public", en: *Hannah Arendt. Les Cahiers du GRIFT*. Paris, Editions Tierce.
- Comesaña Santalices, Gloria (1991). *Mujer, Poder y Violencia*. Maracaibo, EDILUZ.
- _____ (1995). *Filosofía, Feminismo y Cambio Social*. Maracaibo, EDILUZ.
- _____ (2004). "La ineludible metodología de género". *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*. Vol. 8, número 1, Enero-Junio Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt" Vice-rectorado Académico. Costa Oriental del Lago, Maracaibo,
- _____ (2001). "Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Número 18. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid.
- Comesaña Santalices, Gloria M.; Cure de Montiel, Marianela (2006). "El pensamiento como actividad según Hannah Arendt", en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 11 n.º. 35. Octubre-Diciembre. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.
- De Barbieri, Teresita (1992). "Cuestiones teórico-metodológicas sobre la categoría de género", en *Fin de Siglo, Género y Cambio Civilizatorio*. Isis Internacional. Ed. de la Mujer. N.º 17. Santiago de Chile.

REVISTA VENEZOLANA DE ESTUDIOS DE LA MUJER - CARACAS, ENERO-JUNIO, 2007- Vol. 12- N° 28

REVISTA VENEZOLANA DE ESTUDIOS DE LA MUJER - CARACAS, ENERO-JUNIO, 2007- Vol. 12- N° 28

REVISTA VENEZOLANA DE ESTUDIOS DE LA MUJER - CARACAS, ENERO-JUNIO, 2007- Vol. 12- N° 28
