

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Aportes de la teoría feminista a la filosofía

Tesis de Grado Seminario Filosofía y Género [para optar al grado de Licenciada en Filosofía]

Alumna:

Laura Donoso Alcántara

Profesora Guía: Olga Grau

[2006]

Epígrafe . .	1
Introducción .	3
Capítulo Primero. Poder y patriarcado . .	7
Poder según Amelia Valcárcel . .	7
Patriarcado en Amelia Valcárcel .	8
Fundamentos del patriarcado moderno, de acuerdo a Rosa Cobo . .	9
El hombre natural .	9
Estado de naturaleza, estado presocial .	10
Quiebres lógicos en la argumentación de Rousseau .	11
Socialización del hombre natural .	11
Paralelo entre estado de naturaleza y estado presocial .	12
Estados de naturaleza .	13
El contrato social .	13
La cuestión de la Igualdad . .	14
Modelo político social rousseauniano .	14
Modelo de feminidad rousseauniano .	15
Capítulo Segundo. Exclusión de las mujeres del mundo público. Ejercicio masculino de poder en el ambito privado .	17
Introducción .	17
Democracia moderna y exclusión femenina. La musa de la razón .	18
“Proyecto de una ley que prohíba aprender a leer a las mujeres”, de Sylvain Maréchal . .	18
Madame Gacon – Dufour y madame Clément – Hémerly responden .	19
Mujer y espacio público .	20
Ejercicio masculino de poder en el ambito privado. “dialéctica de la sexualidad” de Alicia Puleo .	21
Conclusión .	29
Bibliografía .	31

Epígrafe

“El cambio de una época histórica puede determinarse siempre por la actitud de progreso de la mujer ante la libertad, ya que es aquí, en la relación entre la mujer y el hombre, entre el débil y el fuerte, donde con mayor evidencia se acusa la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad. El grado de emancipación femenina constituye la pauta natural de la emancipación general”

Charles Fourier

Introducción

En el trabajo que a continuación desarrollaré “Aportes de la teoría feminista a la filosofía en torno al tema del poder”, revisaré textos de algunas filósofas que han tenido por preocupación su condición de mujeres y que en ese contexto han abordado el tema del poder, cada una desde su propia perspectiva.

Estas obras se inscriben dentro de la tradición feminista, siendo el feminismo un movimiento teórico - práctico que tiene como meta la emancipación de la mujer de la sujeción patriarcal, que surge como heredero directo de la Ilustración del siglo XVIII.

Concretamente nace de la extensión del concepto político de Igualdad, que cobra realidad en ese momento y que tiene como antecedente pensamientos del mismo tono, articulados también alrededor del tópico de la igualdad, pero sin vinculación con prácticas sociales masivas; siendo la entrada de la mujer al mundo laboral en las sociedades industrializadas lo que marca la diferencia entre estos planteamientos y el movimiento propiamente tal.

Abordable desde perspectivas antropológicas, semánticas, artísticas, sociológicas, históricas, en definitiva desde los múltiples modos de estar en el mundo, en este caso es el feminismo en su búsqueda filosófica la que orienta los planteamientos que destaco como aportes en el tema del poder.

Según Amelia Valcárcel, la unión de Filosofía y emancipación (pues no es otro el fundamento del feminismo), se desarrolla contra la práctica de un par de milenios, dado que, si bien desde la Ilustración es evidente que la Filosofía sí posee esta potencialidad,

lo menos que puede decirse es que la actualiza parsimoniosamente.

Consideraré en primer término el texto “Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder”, de la recién nombrada autora. Como veremos, para ella el poder no puede ser dicho válidamente de una única manera, por el contrario nos lo muestra como manifestable de múltiples modos, señalándonos que la tarea filosófica está más bien dada por la pregunta acerca de la legitimidad del poder, que por la interrogante acerca de cuál sea la naturaleza de éste.

Al decir de Valcárcel el poder está inscrito en los cromosomas de cada uno de nosotros ¹, independientemente de que se pueda creer que corrompe y de que se crea necesario renunciar a él, queriendo evitarse la contaminación del mal que asumirlo significa.

Después de exponer con los detalles pertinentes lo anterior, esbozaré el concepto feminista que visibiliza el poder que permite la sujeción del conjunto de las mujeres, a favor del conjunto de los varones, el concepto de patriarcado.

Como ya adelanté el poder no puede ser dicho unívocamente, en el caso de este trabajo la orientación en la búsqueda está dada por el poder político, por eso, continuaré con la revisión de la obra de Jean Jacques Rousseau que hace Rosa Cobo, en su libro “Fundamentos del patriarcado moderno”, donde la filósofa a través del examen de los textos de este autor, indaga en el papel subordinado que nos corresponde a las mujeres desde el origen de la democracia moderna. Para el desarrollo del tema la seguiré en sus planteamientos.

Así, veremos que el poder político actual se ejerce desde un patriarcado cimentado teóricamente en Rousseau, quien a pesar de desarrollar su trabajo en pos del total despliegue de los ideales ilustrados de Libertad e Igualdad, no llega, paradójicamente, a aplicarlos a la situación de las mujeres.

Las mujeres no dejan de preocupar a Rousseau, pero para dictar normas sobre la feminidad.

La función que esta nueva feminidad normativa posee en el modelo rousseauiano de sociedad es uno de los puntos que dilucidará la investigación de Rosa Cobo.

Rousseau construye su modelo de sociedad a partir de la preocupación que le provocan la moral y la igualdad. En este camino, y dado que postula que el mal es originado por la naturaleza social del individuo, busca un ser que no esté escindido entre su naturaleza original y social, un individuo donde el mal no exista.

Con este fin reconstruye la naturaleza social a partir de un estado de naturaleza perdido en el tiempo.

A través del análisis que hace Rosa Cobo vemos que todo esto se articula a través de un paralelismo conceptual, originado en el tratamiento diverso que da a sus argumentaciones según se refieran a uno u otro sexo.

El estado de naturaleza existiría de dos modos según Cobo; uno en su forma pura,

¹ Sexo y Filosofía, sobre mujer y poder. Amelia Valcárcel, página 87

que daría origen a la naturaleza humana masculina, que se desenvuelve propiamente en el espacio público y a la que está reservada una concepción pedagógica específica, y otro, el estado de naturaleza presocial, propio de la naturaleza femenina, a la que corresponde el espacio privado y que posee también una concepción educacional propia.

Veremos que el sistema social que por esta vía consigue, excluye y necesita excluir a las mujeres de la vida pública. Rousseau sin embargo, realiza un importante ajuste con el período medieval que le precede: amplía el contractualismo que admitía derechos sólo a los padres de familia, transformándolos en derechos de todos los individuos. Varones por supuesto.

Rosa Cobo se enfrenta a la Ilustración, del modo en que lo hace el feminismo, considerándola como un referente que posibilita los ajustes conceptuales que originan la democracia moderna, que actúa excluyendo a las mujeres de la vida pública a través de sus principales representantes, pero que entrega a pesar de eso, el principio ético – político de Igualdad, que permite impugnar el patriarcado legítimamente.

El patriarcado moderno, como veremos, necesita de mujeres sujetas a los dictados masculinos que asuman la pesada carga de labores en el espacio privado para que hombres exentos de esta preocupación puedan actuar con mayor energía y tiempo en el espacio público.

Para enlazar lo anterior con el tema del poder en ambas esferas (pública y privada), me referiré brevemente a la distinción hecha por Celia Amorós al respecto en su ensayo “Espacio público, espacio privado. Definiciones ideológicas de lo masculino y lo femenino”.

Posteriormente y en relación al espacio público, indagaremos en esfuerzos concretos por excluir a las mujeres de ese ámbito de acción, a través de la revisión del texto “La musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos” de Geneviève Fraisse.

Tal como plantea la filósofa, en el 1800, período de origen de la democracia moderna, hay numerosos ejemplos que demuestran los intentos de invisibilizar a las mujeres del espacio público, relegándolas al ámbito privado. A este afán responde la publicación titulada “Proyecto de una ley que prohíba aprender a leer a las mujeres”, redactada por Sylvain Maréchal (revolucionario, bibliotecario y periodista), que aún siendo ficticio sigue normas realmente usadas. Destacable es además que la publicación fuera objeto de alguna reedición con nuevos comentarios y citas, a pesar de que aún en ese contexto era considerada sólo una burla.

En el desarrollo de los planteamientos de Geneviève Fraisse veremos cómo en la medida en que a las mujeres se deja sólo las palabras, se busca instalarlas en el reino de lo efímero, en lo carente de rastros.

Posteriormente para aproximarnos al ejercicio del poder en el espacio privado analizaremos el texto de Alicia Puleo “Dialéctica de la sexualidad”.

En el espacio privado el poder que se ejerce sobre el sexo femenino es también sexual, de ahí la importancia de revisar esta forma de dominio para el desarrollo del presente trabajo, desde la óptica filosófica feminista.

Siguiendo los planteamientos de Alicia Puleo recorreremos las diversas configuraciones de la sexualidad en el discurso filosófico contemporáneo. Partiendo del pesimismo, pensamiento que eleva la sexualidad a categoría fundamental de la metafísica, con la aparición y el progresivo afianzamiento de la noción de inconsciente.

Este pesimismo, que veía en el placer sexual una astucia del Uno-Inconsciente para perpetuarse, posteriormente se transforma en una afirmación orgullosa de la Vida y del sexo. Analizaremos este nuevo momento a partir de la revisión que hace Alicia Puleo de Herbert Marcuse y Wilhem Reich. Finalmente veremos una interpretación de la teoría del erotismo de Georges Bataille.

Capítulo Primero. Poder y patriarcado

Poder según Amelia Valcárcel

La autora aborda el tema del patriarcado, en el curso de la investigación que emprende para conceptualizar el poder desde el feminismo, constatando de entrada la necesidad para el movimiento de encarar el asunto tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico, con miras a construir una teoría del poder, capaz de hacer todos sus ajustes con las tradiciones políticas, a su juicio, tarea de primer orden para el feminismo.

Asimismo, nos muestra como nos hemos acostumbrado a pensar que de ser algo, el poder no puede ser aquello que conocemos, sino algo más allá de eso.

Concebido así, como algo que se esfuma a favor de otra cosa que aparece detrás, el poder aparece como silencioso (mudo y ágrafo a la vez), situación que dificulta la investigación sobre su naturaleza.

En el mundo moderno, vemos que lo primero a lo que se asimila el poder es al Estado, aunque pronto tras él se adivinen otros poderes que desde las sombras lo manejan, buscando provecho personal. El Estado sería es una apariencia de poder que encubre otro poder más verdadero y lejano.

Frente a estos planteamientos también es posible concebir el poder como “hidra que se guarda en el fondo de toda alma humana”, es decir, como inherente al individuo, lo que haría imposible cualquier pretensión nuestra de liberarnos de sus efectos, puesto que estaría en todas y cada una de nuestras células.

Dejando de lado la cuestión de la naturaleza del poder, dadas las ya expuestas dificultades de aprehensión de aquello a lo que se refiere, para la filosofía política tradicionalmente la pregunta más bien ha sido: supuesta la existencia de un poder ¿cuándo es legítimo? Con esta pregunta entramos en el campo de la ética, que desde la concepción tradicional cuenta solamente con el poder de la persuasión, lo que transforma nuestras apuestas y argumentaciones más en un querer, que en un poder.

La disyuntiva sería entonces, frente al poder de lo que existe y no se legitima, el querer de la razón moral dotado de derecho. Aunque no pueda mover una paja para cambiar el mundo. Ética y poder se transforma así en ética o poder.

Como alternativa a esta concepción de la ética se alza la propuesta de Amelia Valcárcel. Para la filósofa la ética debe argumentar en su propio y exacto terreno, las obligaciones reales y los juicios sobre el presente.

Patriarcado en Amelia Valcárcel

Recapitulando volvemos a señalar que “poder” no puede ser dicho de manera unívoca, por lo que es necesario contextualizar cuando se lo usa. Esa contextualización del poder la teoría feminista intentó llevarla a cabo a través del concepto de patriarcado, que adquiere, según lo expuesto por Valcárcel, más o menos el sentido que le damos hoy en “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”, de Engels, donde lo encontramos como el sistema de reparto de bienes y de poder por el cual una familia clan sufre las órdenes y desafueros del patriarca varón, que con su nueva ley coarta la igualdad primitiva que Engels supone previa al patriarcado.

No estaría claro si el determinante de este cambio es económico (apropiación del excedente y de su productora la mujer) o cognoscitivo (conocimiento del varón del papel que desempeña en la generación de los hijos)

Este esquema jerárquico en que el varón es dominante, para muchos teóricos sociales no llegó a ser un rasgo analizable de por sí, sino parte admitida de los marcos generales de estudio, en vistas a que no se tienen contraejemplos.

Que el feminismo es una alternativa global al patriarcado y a la vez una política, Valcárcel lo dice apoyada en Kate Millet, teórica feminista para quién “la política es un conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo”.

El modo de funcionamiento social y simbólico del patriarcado se convertirá en el centro de análisis de la teoría feminista, que ve en él un sistema de dominación sin frontera cultural o económica. El patriarcado es universal. Sin embargo, para el

movimiento es también una política que tiene solución política.

Fundamentos del patriarcado moderno, de acuerdo a Rosa Cobo

Los ajustes al patriarcado que realiza Rousseau surgen de su intento de ampliar la noción cartesiana de razón dirigiéndola a lo moral, buscando una razón que opere en el ámbito práctico, para unir ciencia y sociedad.

La relación le parece rota a causa de las falsas necesidades que el hombre en su estado social busca satisfacer, refiriéndose con esto al lujo, y a la desigualdad que éste origina. Esta desigualdad trae consigo la frustración moral de la razón ante la disolución de la virtud. El mal que la desigualdad genera no se encuentra en la naturaleza, sino en el hombre que vive en sociedad.

El mal, entonces, no se encuentra en la razón en sí misma, sino en un uso histórico erróneo que se hace de ella.

La propuesta de Rousseau es volver a soldar la dualidad del yo intentando recuperar la unidad originaria de éste, para lo que es prioritario fundar nuevamente el conocimiento en las necesidades del cuerpo, puesto que cualquier sociedad que pretenda edificarse sobre la base de principios morales universales debe buscar el fundamento de su constitución en estas necesidades. Para eso debemos recordar al hombre natural y ver lo que en él constituiría una necesidad.

El hombre natural

Respecto a éste nos dice que los elementos primarios de su constitución son la sensibilidad y la pasividad (conoce desde aquí) Posee además principios innatos anteriores a toda razón: el amor de sí y la piedad (única virtud natural innata, que además funda la moral, pues a partir de ella nos identificamos con el otro)

La perfectibilidad sería a su vez la cualidad humana que separa la especie del mundo animal y, por lo tanto, la que proporciona al individuo los instrumentos necesarios para su desarrollo cultural. Esta le permite transitar desde una situación de pasividad a una de actividad, requerida por la formación de ideas, aunque sean las más simples.

La razón hasta aquí se nos configura como moral en la medida en que, en cuanto aún sensible tiene dos puntos de apoyo, el amor de sí y la piedad, y un motor, la perfectibilidad; siendo el sujeto de esta razón un hombre no social, ya que este proceso está impuesto por la naturaleza, no por la historia.

A medida que la especie humana comienza a construir su historia la razón deja de ser un instrumento de conocimiento verdadero. La causa radica en que el desarrollo de la

razón y de la historia se han producido por falsas necesidades que este desarrolla, movido por su perfectibilidad, facultad que si bien le permite entrar en lo propiamente humano, es también la causa de muchos de sus vicios.

La piedad por el contrario es la que debe aportar la infraestructura moral a la sociedad pues nos remite a la colectividad, a diferencia del amor de sí, que habla exclusivamente del yo.

Dato importantísimo respecto al hombre natural rousseauiano que habita en el estado de pura naturaleza es que vive en una situación de absoluto aislamiento. No posee ningún elemento de sociabilidad. Su comportamiento está dirigido por el instinto. La satisfacción de sus auténticas necesidades (que se contraponen a las falsas del hombre social) constituye la materia de sus instintos.

No es, por tanto, bueno ni malo porque no puede serlo, su estado de aislamiento le impide mantener relaciones con los otros salvajes. La ausencia de pasiones y de relaciones con los otros impide la emergencia de cualquier tipo de moralidad que no sea la moralidad natural basada en el derecho de autoconservación y en la piedad.

Estado de naturaleza, estado presocial

En el estado de pura naturaleza no aparecen entre los miembros de la especie humana más elementos de desigualdad que los que se refieren a la fuerza. El sexo no constituye un factor de desigualdad en este estadio del estado natural.

El estado social tendría su origen en circunstancias exteriores azarosas, que Rousseau mezcla con la perfectibilidad del género humano. Así, aparecen como causas del ingreso al mundo social la necesidad originada en motivos climáticos o geográficos, que obligarían al hombre natural a asociarse.

La cooperación que significan estas formas incipientes de relación, junto a los obstáculos naturales a los que se enfrenta, que activan su perfectibilidad, le significan al hombre primitivo perder el mundo de la pura sensibilidad de forma progresiva e irreversible, con lo que comienza su incorporación en la historia, apareciendo formas cada vez más sofisticadas de organización social.

En esta época no sólo surge la familia como organización social, sino que también se inicia la diferenciación en la manera de vivir de los sexos, que se expresa a través de la división sexual del trabajo “Las mujeres hicieron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la choza y los hijos, mientras que el hombre iba en busca de la subsistencia común”²

A esta etapa corresponde también el establecimiento de la familia, la división sexual del trabajo, el surgimiento del amor conyugal, paternal y filial, de los celos y de la discordia subsiguiente, importantes pasos en el proceso de socialización de la especie.

² Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, Jean Jacques Rousseau, pág. 125

Quiebres lógicos en la argumentación de Rousseau

Dado lo central del paso recién dado en la argumentación, es necesario detenerse y hacer notar que a pesar de que Rousseau sitúa este momento en el estado de naturaleza, Rosa Cobo lo identifica como un momento presocial, ya que entre otras cosas se rompe el aislamiento, al ser la familia una forma de relación duradera.

En el mismo Rousseau aparecen dos posiciones teóricas distintas respecto a la génesis de la familia. En “El contrato social” dice que “La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia”. Por el contrario en el segundo discurso se observará que la familia surge espontáneamente en la era patriarcal del estado de naturaleza, pero no puede decirse, siguiendo a Rousseau, que sea natural. Rosa Cobo hace notar que en la polémica mantenida con Locke, Rousseau señala explícitamente el origen convencional de la familia.

En todo caso, lo sorprendente aquí es que Rousseau, sensible para detectar cualquier rasgo de desigualdad, considere natural la desigualdad entre los sexos. La división sexual del trabajo entre hombres y mujeres (“las mujeres cuidarán la choza y los hijos varones se ocuparán de la subsistencia común”) junto a la institucionalización de la paternidad, confiere a la familia un carácter claramente patriarcal, además de sentar las bases de la asignación a las mujeres de un papel subordinado respecto a los varones.

Así vemos como se van estableciendo los primeros quiebres lógicos en el pensamiento rousseauiano, el primero, cuando considera la familia como natural, siendo, sin embargo, convencional.

Otro quiebre lógico lo vemos en que, puesto que considera la igualdad como elemento esencial del estado de naturaleza, desestima su segundo principio al dar por sentada la subordinación de la mujer en el seno de la familia.

Socialización del hombre natural

Con la aparición de la familia el hombre natural comienza su inserción en la vida social.

Y con la vida social aparece el problema del mal. Ya habíamos dicho que en el estado natural este problema era inexistente puesto que el hacer humano estaba determinado totalmente por las necesidades del cuerpo, no cabía entonces, hablar de maldad.

Sin embargo, en la etapa social aparece el problema del mal pues éste está ligado a la relación con los otros. Otros que son también el bien y que nos permiten ver la piedad.

Esta ambivalencia es la que lleva a Rousseau a pensar en la completa regulación de la vida colectiva, hasta el extremo de limitar poderosamente las relaciones sociales a

través de la voluntad general.

La sociabilidad es un proceso inevitable, cuyo progreso ha sido la causa, de acuerdo a Rousseau, de todos los males existentes en la sociedad. Esta constatación lo obliga a pensar en redireccionar el desarrollo social del individuo.

Los instrumentos adecuados para encauzar este desarrollo serán la política y la educación. Rousseau construye para esto un sistema de comportamiento individual (Emilio) y social (El contrato social)

Sin embargo, como hemos dicho, estos instrumentos resultan sesgados dada la selección intencionada que realiza el autor a la hora de enjuiciar las relaciones sociales, cuyo resultado más visible es la exclusión de la crítica de la familia patriarcal, hecho que constituirá la base de la sujeción de la mujer y de su exclusión de la vida pública.

Este proceso que ha comenzado al ampliarse el contractualismo medieval a todos los individuos hombres, exclusivamente, conducirá a la larga a la marginación de las mujeres del pacto social, que sólo podrán firmar los varones.

Paralelo entre estado de naturaleza y estado presocial

Rosa Cobo pone de manifiesto cómo la relación de autosuficiencia e independencia del hombre natural se reproduce en el estado social con la autonomía y libertad que este goza. Así tenemos también la igualdad natural imperante entre los salvajes y la igualdad convencional del hombre social por otra. Es decir, la legitimidad del estado social arranca de la legitimidad que se confiere a través del estado natural.

El estado de pura naturaleza es el que legitima al sujeto político de “El contrato social”. En tanto que el estado presocial, configurado en el momento en que los hombres seguían siendo líderes mientras que se había iniciado la dependencia de las mujeres en la familia con la división sexual del trabajo, es el que determina lo que Rousseau concibe como naturaleza femenina.

Sofía, el modelo de mujer natural que describe Rousseau en Emilio, tiene todas las características de la mujer del estado presocial.

Con este paso la mujer ya había sido introducida en el espacio cerrado y privado. El cuidado de la choza y el cuidado de los niños, prefiguran a una Sofía actual cuya finalidad es casarse y cuidar de su casa y de su familia.

En el estado de naturaleza entonces, es donde Rousseau busca los fundamentos de la sociedad civil, que son: autonomía e igualdad, para los varones y sujeción para las mujeres. Las raíces de esto las encontramos en el estado de pura naturaleza y en el estado presocial, respectivamente.

Estados de naturaleza

Ahora se vuelve importante resaltar lo señalado por Rosa Cobo en el sentido de que hay tantas nociones de estado de naturaleza como filósofos que han escrito sobre la cuestión.

Encontrar el hombre original que subsiste en todo hombre social es en realidad conocer un estado que aunque no haya existido, permitirá enjuiciar a la sociedad y las instituciones políticas.

El estado de naturaleza rousseauiano opera como un paradigma de impugnación y de legitimación al mismo tiempo. Tiene función impugnadora cuando se investiga el orden social y político de su tiempo y legitimadora cuando postula un nuevo orden.

En esta dirección, la desigualdad social sólo se legitima si se funda en la desigualdad natural. Reconstruir el hilo de la igualdad – desigualdad desde el estado natural hasta el estado social es una tarea necesaria para la construcción de una nueva sociedad desde la legitimidad.

Respecto a la idea de hombre natural rousseauiana Rosa Cobo señala que tiene multitud de contenidos, con diversos niveles de significación que se mezclan, en función de intereses políticos, morales o, simplemente, de obsesiones personales.

El contrato social

En tanto, el desarrollo social que hemos dejado en el estado presocial continúa su desarrollo y finaliza definitivamente en una guerra generalizada a causa de lo que Rousseau denomina “las cosas”, es decir, a causa del control de la propiedad.

La guerra se origina cuando ciertos individuos se apropian de animales y tierras que, al no pertenecer a nadie, pertenecían a todos, lo que termina cuando los usurpadores, mediante engaños, convencen a quienes de nada se apropiaron de la necesidad de pactos: los ricos ofrecen protección a los pobres a cambio de su sumisión. Este pacto viene marcado por el hecho de haberse realizado en una situación de violencia y de fuerza.

El pacto legítimo por su parte tiene como primera condición la constitución del conjunto de los individuos en un pueblo. Es decir, el pacto de asociación precede al contrato social.

El resultado del pacto social es la creación de un cuerpo político y soberano.

Los individuos que contratan se convierten instantáneamente en ciudadanos. Sin embargo, el ciudadano es también un hombre, un ciudadano particular. El pacto de asociación crea una voluntad general, pero junto a esta voluntad general subsisten o coexisten voluntades particulares.

El contratante es individuo y ciudadano. En todo caso, el imperativo moral para Rousseau es claro, el derecho de comunidad está por encima del derecho del individuo particular.

El ciudadano y no el hombre, es el sujeto del contrato. Con otras palabras: la ciudadanía surge del espacio público. Por el contrario, el espacio privado no es el creador de derechos políticos.

El modelo político rousseauiano se fundamenta sobre la absoluta dedicación de los ciudadanos a la vida pública. La buena constitución del Estado requiere la primacía de lo público sobre lo privado y del ciudadano sobre el hombre: “cuanto mejor constituido se halla el Estado, más prevalecen los asuntos públicos sobre los privados”³

La cuestión de la Igualdad

Establecidos los acuerdos, el problema es que la realización práctica del presupuesto ético político de igualdad es reclamada desde bases teóricas, políticas y vitales muy distintas. Esencial al respecto, entonces, resulta fijar los límites desde los que este ideal se concretará.

La cuestión es saber sobre qué espacios debe operar la igualdad y a quienes debe alcanzar.

Para Rousseau el espacio de aplicación de la igualdad sólo se extiende a quienes participaron en el pactum societatis, es decir, a los varones.

El pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad de tal naturaleza que todos se deben comprometer bajo las mismas condiciones y deben disfrutar los mismos derechos.

Modelo político social rousseauiano

Del mismo modo que la construcción del modelo político encontraba su referente legitimador en el estado de naturaleza (la igualdad y la libertad del estado natural son recuperadas como los soportes de la legitimidad del sistema político), la construcción del varón y de la mujer naturales (a pesar de que viva en sociedad) también necesita, para su definitiva legitimación como modelos individuales, el referente de estado de naturaleza.

Emilio y Sofía (personajes del tratado de educación) están contruidos en la obra rousseauiana como modelos de renaturalización. Sofía, tema del capítulo V de Emilio, tiene por objeto el retrato de la mujer ideal.

³ “El contrato social”, Jean Jacques Rousseau, pág. 484

La educación de Emilio tiene por objeto la construcción de la subjetividad del ciudadano de “El contrato social”.

Sofía también tiene un lugar en el estado de naturaleza, concretamente en el estado presocial, ese lugar, ese ámbito de acción, es el doméstico.

Emilio es el relato de un proceso de individualización, de expansión de la subjetividad, está inserto en el reino de la autonomía moral.

El dominio doméstico, en tanto, espacio al que está circunscrita Sofía, la priva de autonomía y construye su subjetividad.

En Rousseau, el modelo político (el Contrato Social) y el modelo pedagógico (Emilio) tienen el mismo objetivo, la renaturalización, pero tienen funciones diferentes. El primero tiene como objeto la sociedad y el segundo el individuo. Uno se dirige hacia lo público y el otro hacia lo privado.

En todo caso, en opinión de Rosa Cobo, tanto Sofía como Emilio son educados teleológicamente, a fin de desempeñar las funciones sociales necesarias para la reproducción de la sociedad patriarcal. La función de Emilio será económica y política y la de Sofía será doméstica.

De la misma forma que el ciudadano de “El contrato social” no aceptaba ninguna autoridad que no fuese la que él se daba a sí mismo, mediante la voluntad general, Emilio no debe aceptar ninguna autoridad que no se origine en su propia razón.

Rosa Cobo señala que la diferencia que existe entre las nociones de naturaleza y educación masculina y femenina respectivamente es que en el primer caso (Emilio) se produce una transición del “es” al “debe” y en el segundo caso (Sofía) se produce a la inversa, es decir, del “debe” al “es”. En el caso de Emilio lo determinante es la naturaleza y en el caso de Sofía la educación. La razón de esta asimetría entre el modelo masculino y el femenino debe buscarse en que, aún siendo definidos los dos teleológicamente, el primero se basa en la autonomía moral y el segundo en la sujeción.

Modelo de feminidad rousseauniano

Respecto a esto vemos que el libro V de Emilio (Sofía), donde es tratado el asunto, consta de dos partes: en la primera se relata cómo debe ser la esposa y compañera de Emilio y cuál debe ser el papel de ambos en el espacio privado. El papel de los sexos, el amor, la familia y el resto de los elementos que intervienen en el ámbito doméstico son las cuestiones que aquí aparecen.

En la segunda parte del mismo, Emilio es preparado para su completa inserción, en calidad de ciudadano, en el espacio público.

Siguiendo el ya mencionado paralelismo conceptual para referirse a hombres y mujeres Rousseau divide la razón y el conocimiento en función de los géneros: el colectivo masculino tiene asignadas la abstracción y la especulación, es el espacio de los fines. Al colectivo femenino, por el contrario, le es atribuida la razón pragmática, es decir,

el espacio de los medios. La ciencia y el conocimiento no pueden alcanzar la perfección necesaria si hombres y mujeres no aportan la razón específica que tienen en virtud de su sexo.

El modelo de mujer que propone Rousseau sería el de una criada exclusivamente, si no introdujese en su concepción de la pareja y de la familia las nociones de amor y de virtud. La esposa y la madre rousseauiana no deben estar sujetas al varón por la fuerza, sino por el consentimiento. Esto último se consigue a través de las nociones de amor y virtud.

Rosa Cobo sostiene que a pesar de los modelos de hombre y mujer son definidos en función de fines, no son en absoluto simétricos, puesto que ser ciudadano es un fin en sí mismo, mientras que el ejercicio de esposa y madre aparece como un medio para el ejercicio de la ciudadanía del varón.

Capítulo Segundo. Exclusión de las mujeres del mundo público. Ejercicio masculino de poder en el ámbito privado

Introducción

Para comenzar este segundo paso, revisaré primero que nada la distinción que hace Celia Amorós entre el espacio público y al espacio privado.

Al respecto señala que esta distinción constituye una estructura que articula las sociedades jerarquizando los espacios, el que se adjudica al hombre y el que se adjudica a la mujer. Es una invariante estructural, dice, pues a pesar de las inevitables diferencias históricas y culturales con que se manifiesta, posee algunas características comunes:

Las actividades socialmente más valoradas, las que tienen mayor prestigio, las realizan prácticamente en todas las sociedades conocidas los varones. Celia Amorós, apoyada en Cristina Molina afirma que puede haber alguna rara excepción, pero son las actividades más valoradas las que configuran o constituyen el espacio de lo público; es el espacio más valorado por ser el del reconocimiento, de lo que se ve, de aquello que está expuesto a la mirada pública.

Así, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito público, las actividades que se desarrollan en el espacio privado, las actividades femeninas, son las menos valoradas socialmente, independientemente de su contenido, porque este puede variar. Son las que no se ven, ni son objeto de apreciación pública.

La razón de esto la encuentra la filósofa en que es en el espacio público donde se reparte el poder, analogado aquí a reconocimiento, a prestigio.

Por el contrario en el espacio privado, al no existir la posibilidad de contrastar las actividades unas con otras, al no poder compararlas, se vuelve imposible distinguir entre ellas, se transforman en indiscernibles. Es decir, lo que se hace en el ámbito privado puede ser muy valorable, pero como no existen pautas homologables que trasciendan los límites de lo que no se ve, es imposible establecer niveles de competencia, definir las en términos de más o menos, a esto Celia Amorós llama indiscernibilidad.

Excluir a las mujeres del espacio público tuvo durante el período de origen de la democracia actual (1800) manifestaciones tan radicales como el escrito de Sylvain Maréchal publicado en aquella época, “Proyecto de una ley que prohíba a las mujeres aprender a leer”. Este y otros sucesos de similares características son los que analiza Geneviève Fraisse en su libro “Musa de la razón”. A eso dedicaré la primera parte de este segundo capítulo.

Posteriormente, para aproximarnos al ejercicio del poder en el espacio privado revisaré los aportes de Alicia Puleo en su libro “Dialéctica de la Sexualidad”, con lo que terminaré este trabajo.

Democracia moderna y exclusión femenina. La musa de la razón

Para la primera parte del desarrollo de este capítulo, me centraré en el trabajo realizado por Geneviève Fraisse en su libro “Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos” en que la autora focalizándose en el período del 1800, busca seguir la huella de la exclusión de las mujeres de la *res publica*, para analizar esto se utilizan discursos parisinos de la época, intentando articular con ellos un todo.

“Proyecto de una ley que prohíba aprender a leer a las mujeres”, de Sylvain Maréchal

El “Proyecto de una ley que prohíba aprender a leer a las mujeres”, redactado por Sylvain Maréchal (revolucionario, bibliotecario y periodista), aún siendo un proyecto ficticio sigue las formas usadas realmente, con “considerandos” y “artículos”. La enumeración de prohibiciones: leer, escribir, imprimir, grabar, recitar, solfear y pintar; nos señala que la

intención es excluir a las mujeres de la vida pública, negándoles además el ejercicio de una actividad personal e interior (leer)

El citado proyecto que inclusive en su contexto causó alguna burla, no por eso resulta inofensivo si se considera que aún siendo utilizado aparentemente para este fin (hacer reír) cobra espacio y notoriedad a través de un par de reediciones, con nuevas citas y referencias al respecto.

Maréchal al argumentar en los “considerandos” se apoya en la Naturaleza, que fundaría la diferencia de los sexos y para exigir la total sumisión de la mujer a este rol, apela a la Razón. Parte del “es” para concluir en el “debe”, incurriendo en la falacia naturalista, que olvida que la cultura es un constante esfuerzo por modificar conductas consideradas naturales.

El texto aparece en momentos en que lo que se busca es todo lo contrario, generalizar la enseñanza, comenzando por la lectura. Sin embargo, según el mismo autor, no todo saber le será prohibido a la joven, ésta podrá legítimamente aspirar al conocimiento de la “ciencia doméstica”.

A través de esto vemos, también, que el asunto es circunscribir a la mujer a un ámbito de acción delimitado, el privado, buscando mantenerla allí. Se pretende negar el acceso de la mujer a lo cultural, intentando neutralizar toda posible competencia entre los sexos. Otro de los objetivos allí presentes es el de mantener a la mujer en estado de dependencia.

Maréchal por ejemplo, se plantea a favor del divorcio, pero reacciona violentamente en contra del derecho de la mujer a reclamar o debatir en ese sentido, evidenciando su temor a la autonomía femenina.

En el derecho a aprender la ciencia doméstica concuerda con Kant y Rousseau, para quienes la razón práctica es un atributo femenino, no así la razón pura. La especificidad de su razón, otro de los motivos que obligan a la mujer a ponerse bajo tutela.

Un tercer peligro que se intenta mantener a raya es la corrupción moral, posible para la mujer a partir de ejercicio intelectual que leer significa.

En uno de los artículos del proyecto, Maréchal se manifiesta explícitamente contra el derecho a ciudadanía de las mujeres, a las que se pide sigan renunciando a él, considerando que el desatino, la pasión y la confusión reinan en una mujer que tiene pretensiones de poder, lo que le impediría tener suficiente claridad política.

Aquí vemos que se pretende invisibilizar a las mujeres del ámbito público, a quienes en la medida en que se les deja sólo las palabras, se busca instalar en el reino de lo efímero, en lo carente de rastros.

Madame Gacon – Dufour y madame Clément – Hémery responden

Madame Gacon – Dufour, francesa que publica el mismo año el documento “Contra el proyecto de ley de Sylvain Maréchal que prohíbe aprender a leer a las mujeres”, adjudica este proyecto, a locura temporal del autor, o a una broma, teniendo en cuenta que en él se plantean más injurias que razones. Sin embargo y a pesar de esto, a ella le parece razonable un único punto del proyecto, aquel que pide que una mujer sea “tan reservada en mostrar en público los tesoros de su espíritu como los encantos secretos de la belleza”, con lo que se acepta lo medular del texto, constreñir a la mujer al ámbito de lo privado.

A su vez madame Clément – Hémerly con su obra “Las mujeres vengadas de la estupidez de un filósofo actual”, en el que responde lo que le parecen injurias, negando todo valor intelectual al proyecto de ley, utiliza términos como contradicciones, sofisma, paradoja, inconsecuencia, razonamiento falso, reflexionando concretamente sobre la igualdad de los sexos y fijando con esto su posición política, Con lo que se anuncia el feminismo radical, en expresión de Fraisse.

En medio de este escenario, post Revolución francesa, en que se busca redefinir los espacios sociales y evaluar el significado que ha tenido la participación de la mujer en la vida revolucionaria, se produce más de un debate parecido con similares argumentos.

Mujer y espacio público

La entrada de la mujer a lo público se producirá de todas maneras, pero a partir de sus necesidades económicas, como integrante del sector asalariado.

No se le otorgará aún el derecho de ciudadanía, pero se la aceptará como parte de la fuerza de trabajo. De este modo la chica mayor, es decir, la mujer sin marido y sin padre, que debe solventarse, se constituye en símbolo del período.

En cuanto a educación pública, vemos que a través del concepto de higiene se pretende, en tanto que forma de control social donde se unen el cuidado doméstico al cuidado estético, controlar los excesos y pasiones femeninas, resguardando lo estrictamente reproductivo en ella. Se atribuye a la puesta en práctica del concepto de higiene el perfeccionamiento de la especie.

Intentar excluirse de este tipo de educación, de este tipo de perfeccionamiento, equivale a pretender tener una individualidad, algo absolutamente vedado a la mujer, a quien por adjudicársele privativamente el rol de reproductora de la especie, se supone carente de individualidad. En el ejercicio de este mismo rol (de reproductora) se supone que es capaz de acceder al espacio público sin entrar directamente en él, echando a andar su influencia. Así, a través de la influencia que ejercería en el hombre tendría también participación en la vida pública y política.

Esta capacidad de influir es la que la hará guardiana de la moral pública, salvaguarda de las costumbres desde el hogar. Las costumbres de la república se construyen al respetar la familia, se dirá. De allí que frente al divorcio la preocupación sea salvar el Estado, impidiéndolo. El hecho es que sin familia no hay Estado porque todas las

personas que componen la sociedad no tienen el mismo estatus en la sociedad pública. La familia patriarcal, entonces, está en la base del Estado moderno.

Ya inserta la mujer en el espacio público, como hemos dicho a partir de su incorporación al mundo laboral y planteada también la disputa en relación a su nuevo estatus, con defensores y detractores al respecto, pasamos de una historia individual a la historia del conjunto de las mujeres. Apareciendo en ese momento categorías sociológicas que intentan comprender su situación.

A pesar de eso, de estar inserto el tema como debate en ciertos círculos sociales, las historias de mujeres reales que transgreden los parámetros establecidos son casos excepcionales.

Dentro de éstas se encuentran Madame de Staël y Madame de Salm, quienes participan activamente de la vida política e intelectual de su época, presidiendo ambas un salón en el que se dan cita importantes pensadores de la Ilustración y comprometidos participantes de la Revolución francesa. Las dos escriben literatura y ensayos en los que abordan temas relativos a la transformación de las condiciones generales de la mujer, aprovechando elementos de su vida personal, como divorcio e hijos de distintos padres.

Madame de Staël utiliza en su argumentación a favor del derecho a instrucción de las mujeres el deber de éstas de producir costumbres. Poniendo el acento en la instrucción y aprovechando el rol de veladora de costumbres que se le asigna socialmente a la mujer, pasa desde la ya descrita influencia al derecho a tener una opinión propia, ejerciendo en este caso influencia directa, pública y visible.

A Madame de Salm el poeta Joseph Chénier la llama “Musa de la Razón”. Musa puesto que ejerce la inspiración a través de la influencia y de la Razón en tanto que presume del ejercicio de ella en el espacio visible. Lo particular de esto estaría en que la inspiradora se convierte en oradora.

A esta nueva esfera del desarrollo femenino, el derecho a tener una opinión propia, se replicará desde los mecanismos de exclusión que las mujeres al ejercer este derecho contribuyen negativamente, siendo responsable de los desvíos de las revoluciones.

Como contraparte y paralelamente a esto Charles Fourier señala que los progresos sociales están en directa relación al progreso de las mujeres hacia la libertad, llamándolas no a decir y reclamar, sino a hacer e innovar.

Respecto a la pregunta de si las mujeres poseen un alma, seria e insistentemente formulada en ese período, él mismo plantea que en esos asuntos (alma, intelecto), lo importante son las consecuencias prácticas que se extraigan de ello, llamando la atención en torno al hecho de que mientras los lugares de poder son controlados por los hombres, los mismos se preguntan si las mujeres pueden entrar al paraíso, manteniéndose de este modo intacto el dominio que ejercen en la vida cotidiana.

Ejercicio masculino de poder en el ámbito privado.

“dialéctica de la sexualidad” de Alicia Puleo

Para aproximarnos al ejercicio del poder en el espacio privado analizaremos el texto de Alicia Puleo “Dialéctica de la sexualidad”. Como ya adelantábamos en el espacio privado el poder que se ejerce sobre el sexo femenino es además sexual, de ahí la importancia de revisar esta forma de dominio para el desarrollo del presente trabajo, desde la óptica filosófica feminista.

Alicia Puleo, parte el texto coincidiendo con Foucault, quien considera la sexualidad como el “correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada llamada *scientia sexualis*” (La voluntad de saber, Gallimand 1976, M. Foucault) Por eso una historia de la sexualidad, plantea, ha de ser una “historia de los discursos” que sobre la sexualidad se sostuvieron y aún se mantienen. Como hace notar la filósofa, con Foucault pasamos de una sexualidad con jerarquía de fundamento ontológico, a una sexualidad definida, no sólo como construcción cultural, sino como estrategia de poder. Ambos insisten en el papel creativo, formativo que sobre la práctica concreta de la sexualidad tienen las instancias de poder.

Es decir, la revisión del libro de Fraisse es interesante en la medida en que nos muestra cómo las instancias de poder ideológico traspasan épocas y culturas para instalarse como “lo” válido, olvidándose de sus referentes y de su condición de construcción cultural.

Además, la sexualidad, constructo del que en este caso nos ocuparemos, y que como decíamos corresponde a la historia de los discursos que en ese ámbito se sostuvieron y se mantienen, se articula de un modo marcadamente machista, ganando espacios hasta instalarse en el modo en que es vivenciada la sexualidad.

Así, Alicia Puleo señala que la especial importancia que se le da a la sexualidad en la actualidad, se contrapone al modo en que ésta se vivió en la cultura griega clásica, donde no se le daba un lugar especial y se colocaba más bien junto a los placeres de la comida y la bebida. Aconsejando en todos los casos el mismo ideal de medida.

Rastreando los orígenes de la concepción actual de la sexualidad Foucault señala, que es el siglo XVIII el que inicia la aplicación de la razón al sexo, investigando sobre su origen, su cantidad y sus tipos. A su juicio, lo que siempre se había estudiado como represión sexual y aumento del silencio en torno al tema debía ser entendido por el contrario como una expansión creciente del discurso sexual hasta su apoteosis con el psicoanálisis en el siglo XX.

Coinciden ambos (Foucault, Puleo), en lo ya planteado, el discurso no sólo habla *sobre* sexualidad, sino que la crea.

Importante es considerar lo que señala Alicia Puleo en el sentido de que, lo que ella muestra como un desarrollo gradual y sucesivo, en las microprácticas de poder aparece como algo que traspasa las fronteras delimitadas por ella, yuxtaponiéndose, mezclándose los discursos.

Para ver más de cerca esta creación, revisaremos lo dicho en el estudio “Dialéctica de la sexualidad”.

La filósofa se dedica primero, al ingreso de la sexualidad a la filosofía, con Schopenhauer y el pesimismo, aspecto no tratado por Foucault en su “dispositivo de la sexualidad” (conjunto de estrategias de poder tendientes a crear y controlar el sexo de los individuos)

La crisis de la razón, señala, es la que posibilita el ingreso de la sexualidad a la filosofía.

Lo anterior se produce en momentos en que aún la interpretación hegeliana de la historia gozaba de gran prestigio y unánime aceptación. Es el pesimismo de Schopenhauer el que lleva a señalar que ésta oculta el horror del devenir y la injusticia de los acontecimientos históricos bajo el pretexto de que se trataría de momentos necesarios para la consecución de la Idea. El optimismo racionalista sería, en el mejor de los casos, un consuelo de la conciencia. Una simple mirada a nuestro alrededor podría convencernos de que el mundo está regido por el azar y el error.

Este planteamiento nos sitúa de lleno en la crisis de la razón.

Con Schopenhauer el pensamiento, la conciencia, no son más que un producto de la Voluntad de vivir, que sería la esencia de toda manifestación fenoménica, la energía que anima y constituye tanto la manifestación de las fuerzas naturales como la conducta humana.

El acto sexual y la reproducción son considerados como la más evidente “afirmación de la Voluntad de vivir pura y sin mezcla”, consideración que transforma el tema en fundamental para la metafísica.

Schopenhauer desarrolla el asunto partiendo de la pasión amorosa y demuestra su fuerza por los casos de suicidio y trastornos psíquicos provocados por ella. Su increíble fuerza sólo puede ser explicada por una raíz instintiva: el instinto sexual. No sería este un producto del entendimiento, sino que nos encontraríamos ante una Voluntad de reproducción de la especie.

Desde esta perspectiva la atracción de los sexos es esclavitud del individuo a la especie.

A diferencia de otros instintos como el hambre y la sed, el deseo sexual se halla dirigido a la generación de un nuevo individuo, distinto de nosotros mismos, por el que será necesario sacrificarse.

En el enfoque pesimista de la realidad como dolor, ceder al impulso sexual significa condenar a la vida a un nuevo ser. Es, por lo tanto, el acto más egoísta que pueda concebirse.

Para el pesimismo la perpetuación del impulso sexual implica la perpetuación de la cadena de los seres que se debaten en el dolor para ser, finalmente, vencidos por la muerte.

La sexualidad es culpable de atar a las generaciones siguientes a la vida. Es la culpa metafísica fundamental, la afirmación del mal supremo, o sea, de la vida.

Si el varón cae en la trampa que le tiende la especie es, fundamentalmente, por obra de la mujer, encarnación misma de la trampa. Afirmación, esta última, que nos lleva ante

la presencia de una nueva Eva. La serpiente es ahora la Voluntad de vivir, que se sirve de ella para reducir al hombre a simple medio de realización de sus designios. Pues en la mujer se da un mayor sometimiento a su función sexual, producto de una mayor predominancia en ella del sistema ganglionar, del que se hace depender el instinto sexual. Esto, a juicio de Schopenhauer le impide alcanzar un mismo grado de responsabilidad que el varón.

Schopenhauer afirma que las mujeres corresponden a un grado de objetivación de la Voluntad menor que el hombre. Son algo así como una escala intermedia entre los animales y lo específicamente humano.

Como señala Alicia Puleo, Schopenhauer extrae una consecuencia curiosa de esta supuesta menor importancia del sistema ganglionar en el varón. La pederastia es explicada como resultado de la “mayor preponderancia del cerebro en el hombre”.

Es el gran desarrollo del sistema nervioso central gracias al cual el varón está más lejos de la naturaleza, el causante de un mayor margen de error en la determinación del objeto adecuado al instinto. La posibilidad de lesbianismo por su parte no es planteada. La completa sumisión de las mujeres a los mandatos ganglionares lo convierte en un imposible.

A su vez, que la astucia de la Voluntad de vivir o Inconsciente cósmico se sirve del individuo para sus propios fines, se muestra con toda evidencia, para Schopenhauer, en la inevitable decepción que sigue al deseo satisfecho.

El amante se siente “engañado” cuando advierte que la satisfacción que le ha dado la posesión de esa mujer determinada no ha sido mayor que la que podría haberle provisto cualquier otra. El “espejismo” se desvanece y la percepción retorna a la normalidad.

La mujer – trampa de la especie en este filósofo hace naufragar la posibilidad humana del hombre de superar los condicionamientos naturales. Es culpable – inocente ya que su constitución ontológica no le permite poseer una verdadera responsabilidad, como tampoco le concede un verdadero saber.

La mujer se caracteriza por la superficialidad de la cortesía, el adorno o el barniz de la cultura, de la misma manera que en su ser mismo es superficie atractiva que oculta los turbulentos abismos de esa ansiedad nunca satisfecha que es la Voluntad de Vivir o Uno – Inconsciente.

La mujer “natural”, toda instinto materno, en tanto representante de las fuerzas inconscientes de la especie de las que extrae sus derechos y poderes, atrae sobre sí el rencor de un varón que siente su libertad amenazada por las crecientes responsabilidades familiares.

En un segundo paso Puleo revisa cómo, después del derrumbe de los grandes sistemas metafísicos, cuando la razón entra en crisis, se invoca a la mujer como mediadora de una vuelta a la naturaleza.

Alejándose del pesimismo y de su moral de la aniquilación, el nuevo discurso sobre la sexualidad tomará el rumbo opuesto. La sexualidad será la Verdad y sus prácticas una vía de acceso a lo Absoluto. La razón masculina buscará en el cuerpo femenino, al que

identifica con la Naturaleza, el enclave de sus fracasos históricos.

La razón ilustrada al culminar su tarea de crítica de las religiones y las ideologías, deja a los seres humanos libres, pero también huérfanos. Sería esta la sensación que lleva a ver en la mujer la salvación de un sistema en crisis.

A juicio de Alicia Puleo, la imposibilidad de construir una teoría posterior al gran sistema hegeliano deja una triple opción al individuo contemporáneo:

- Insistir sin éxito en la construcción de una nueva “episteme” o adherir a alguna ya circulante.
- Darse de lleno a la praxis, dedicarse, con fe en el progreso, a la transformación de la naturaleza y la técnica sin mayores exigencias de conocimiento, o
- Rebelarse frente a este conformismo que traza los límites precisos al conocimiento humano de la realidad e intentar otras vías de acceso a lo Absoluto.

Esta última opción conduce al auge de las tendencias irracionalistas.

La intuición es elevada por encima de la razón.

En los años sesenta, con la contracultura, este rechazo del conocimiento racional como vía privilegiada de conocimiento se transforma en movimiento social. Nace entonces un gran interés por la cultura oriental del silencio, en particular por la escuela zen, que se destaca por la irracionalidad que se pone en juego en busca de una visión intuitiva de la verdadera realidad.

Lo anterior nos sirve para graficar la búsqueda de conocimiento más allá de lo racional, aspirando una nueva sociedad, futurista, con la que superar la sociedad tecnocrática actual.

En el siglo XX este mismo asalto a la razón es el que promueve el surrealismo, que desarrolla una iniciativa de acceso a lo Absoluto alejada del conocimiento discursivo, llegando a configurar un sistema de pensamiento que otorga un lugar privilegiado a los símbolos.

En este contexto la mujer aparece como redentora, única capaz de salvar a la humanidad por el amor. Su proximidad a la Naturaleza hace de ella la mediación privilegiada para corregir el error en el rumbo tomado por la civilización.

Como nos hace ver Alicia Puleo, “la revalorización del Inconsciente, concebido como fuente de energías para un mundo cansado, conlleva la consecuente visión positiva de “la” mujer. La identificación de *Mujer - Inconsciente* no sufre cambios, se alteran los valores”.

La mujer se convertirá en mediadora entre el hombre y un mundo de signos que es necesario descifrar. Sobre ella reposa la esperanza de un sentido oculto que libere a la humanidad.

Ya no es la “natural” bondad maternal lo se alaba, sino una “natural” capacidad de aprehensión de la realidad liberada de los esquemas limitativos del intelecto.

De esta manera, las mujeres se convierten en un sujeto revolucionario en la lucha

contra la razón instrumental. Su revolución consistiría en no cambiar el estado de cosas existentes y en mantenerse alejadas del poder para no contaminarse con él. Lo que garantizará que conserven la frescura e inocencia que ahora se necesitan.

Paralelo al redescubrimiento de la mujer hecho por el surrealismo, el psicoanálisis retoma planteamientos de Herbert Marcuse, según los cuales la especie humana tiene una reserva genética de energía y de orientación que explica la lucha de ciertos individuos frente a aquello que atenta contra su vida. Seríamos seres racionales y pulsionales.

Esto, unido a que aquí la astucia de la naturaleza o del Inconsciente para perpetuarse en contra de los intereses del individuo, se transforma en astucia de los poderes establecidos para subordinar el placer a la reproducción y a las exigencias de la economía, nos da como resultado un individuo que valora positivamente el deseo, pues ve en él una posibilidad de liberarse de las trabas de la civilización opresora para, simplemente, dejarse llevar por los impulsos normales y espontáneos del ser humano.

Lo anterior implica liberación sexual e independencia de la sexualidad respecto a la reproducción.

Aquello que fuera denunciado como la más cara manifestación de la actividad del Inconsciente, la trampa a través de la cual el sufrimiento se haría interminable, se halla ahora dissociado de la reproducción y concebido como el poder por el que el individuo se realiza en plenitud.

Puleo coincide con Foucault al señalar que la progresiva implementación, en los siglos XVII y XVIII, de la institución familiar como modelo de normalidad marca los límites de lo que se considerará racional y determina, en contrapartida, el resto de las prácticas sexuales como locura, en la que el ser humano se abandona a peligrosas pulsiones. Con esto se establece un estrecho vínculo entre razón y moral.

En tanto, el inconsciente sigue siendo una fuerza amenazante, lo Otro dentro del individuo. El hombre que se expresa (que es varón o mujer que ha aceptado la tradición intelectual patriarcal) no siente a este Otro como su tranquila y cotidiana animalidad, sino como algo monstruoso que adquiere rasgos metafísicos.

Alicia Puleo finaliza su estudio tratando la teoría del instinto de Bataille, pues considera que esta representa un momento de rebeldía del varón frente a los compromisos contraídos con la mujer.

Señala que el erotismo en ese contexto presenta tres momentos que constituyen un todo dialéctico. La sexualidad o animalidad natural constituirían un primer momento o tesis, a la que se oponen, en tanto antítesis, las prohibiciones referidas al acceso al objeto de deseo, definido como femenino. Este segundo momento, el del tabú, funda lo humano del hombre y construye ese objeto simbólico llamado “feminidad”.

La síntesis, o negación de la negación, es el estado de animalidad sagrada o transgresión. En él, el hombre vuelve a la naturaleza, la cual ya no es percibida como lo dado sino como una conquista alcanzada mediante la negación de las reglas (naturaleza “maldita”)

El placer se presenta aquí como inseparable de la noción de falta, siendo “la”

condición de su experiencia.

Con el erotismo transgresivo de Bataille, el contacto sexual se establece en una zona de categorías definidas a priori. Los papeles son distribuidos de acuerdo a la pertenencia al género-sexo.

La mujer es objeto de deseo y peligrosa trampa tendida por la vida al varón-individuo. Pero este no necesitaría reprimir sus deseos a la manera de los santos varones cristianos. Por el contrario, su estrategia ha de consistir en volver contra la mujer sus propias armas.

La violación se convierte en un acto ético, alteración del orden femenino represivo. Todos han de tener libre acceso a ella, con la ventaja, además, de que al conservar todavía sobre sí vestigios de las antiguas prohibiciones, constituye el espacio ideal del acto transgresivo, el cual implica conocimiento de lo prohibido y deseado y afirmación de la libertad del individuo soberano.

Conclusión

A modo de conclusión quisiera hacer algunos alcances acerca de las posturas desde las que Rosa Cobo, Geneviève Fraisse y Alicia Puleo hacen sus respectivos análisis. No sin antes rescatar dos puntos que me parecen centrales en la investigación hecha por Amelia Valcárcel:

El poder no es algo que pueda ser dicho unívocamente, tiene múltiples modos de entrar en escena. El ejercicio del poder constituye una práctica irrenunciable al ser humano.

Rosa Cobo después de realizado su estudio, se pregunta si podría extenderse la noción de sujeto político a las mujeres, readaptando el modelo político rousseauiano.

La autora sostiene que no, que el pacto que propone Rousseau es un pacto patriarcal y su modelo de democracia es asimismo patriarcal. No sólo excluye a las mujeres de la ciudadanía, sino que, además la propia génesis y mantenimiento de su modelo democrático necesita de la sujeción de las mujeres para conseguir la plenitud de la vida democrática por él propuesta.

Sin embargo, la misma autora sostiene, que aunque la emancipación de las mujeres no sea compatible con la concepción de sociedad y de Estado de Rousseau, ciertos principios éticos y políticos que alientan su pensamiento pueden y deben ser útiles para el proyecto emancipador que es el feminismo.

Así, la apelación a la libertad y a la igualdad, el postulado de hacer un uso crítico de la razón, la idea de distribuir el poder igualitariamente entre los individuos, la crítica a la desigualdad, serían algunas de las muchas contribuciones que la obra rousseauiana

puede entregar al movimiento.

Geneviève Fraisse en tanto, que ha tratado el asunto de la exclusión de las mujeres del espacio público, constatando que es una práctica que se remonta a los orígenes de la democracia moderna, nos plantea la inclusión de éstas a partir de dos posibles estrategias:

- El procedimiento individual y solitario que rechaza los prejuicios. Algunas mujeres abren brechas en los lugares que les están prohibidos, conquistando puestos y espacios. Y
- La reapropiación colectiva de comportamientos sociales normalizados y el rechazo de la dominación. Papel que cumple el feminismo, que representa una propuesta colectiva contra la exclusión de las mujeres y que se manifiesta como una estrategia consciente que utiliza diversas formas de resistencia a la exclusión, desde la denuncia, a la apropiación positiva del modelo normativo.

Geneviève Fraisse señala que el feminismo, junto al trabajo asalariado y la instrucción obligatoria son los principales focos de inclusión de las mujeres en la democracia moderna, que posibilita estos actos a través de fallas en su sistema.

Finalmente me parece importante recalcar lo dicho por Alicia Puleo, siguiendo a Foucault, en el sentido de que la sexualidad no es solo una construcción cultural, sino que además es una estrategia de poder.

Estrategia que afianza el patriarcado en el ámbito doméstico al estar construida sobre discursos filosóficos que, donde más muestran su sesgo patriarcal, es precisamente en el ámbito de lo sexual, tal como señala Alicia Puleo.

Por último quisiera rescatar lo dicho por ella en el sentido de que lo que ha presentado en su estudio como “tres momentos del discurso sobre sexualidad” (pesimismo, mujer como mediadora de un sistema en crisis, Bataille y el erotismo), son momentos que coexisten y suelen imbricarse unos con otros en la conciencia contemporánea.

Lo que significa que más allá de las elaboraciones organizadas y sistemáticas del filósofo, los fragmentos de discurso se confunden y conviven conjuntamente, a pesar de las contradicciones que los separan, en la conciencia del sujeto varón en detrimento de la mujer actual.

Bibliografía

“Sexo y Filosofía. Sobre mujer y poder”, Amelia Valcárcel

“Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau”, Rosa Cobo

“Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos”, Geneviève Fraise

“Dialéctica de la sexualidad”, Alicia Puleo

“Espacio público, espacio privado. Distinciones ideológicas de lo masculino y femenino”, Celia Amorós.