



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

**EL CONCEPTO DE LIBERTAD MODERNA:
Una lectura feminista de la promesa inacabada**

Tesis para optar al Grado de Magíster en Filosofía

CAMILA ARENAS CASTILLO

Profesora Guía: OLGA GRAU DUHART

Santiago de Chile

2015

Tabla de Contenidos

RESUMEN	3
1. INTRODUCCIÓN.....	4
1.1 HERRAMIENTAS ANALÍTICAS PARA LA DEFINICIÓN DE UN CONCEPTO DE LIBERTAD ESPECÍFICAMENTE FEMINISTA	6
<i>1.1.1 La concepción de Campo y su posible aplicación en la filosofía</i>	<i>7</i>
2. FEMINISMO COMO TEORÍA Y PRÁCTICA	11
2.1 ¿QUÉ ES EL FEMINISMO?.....	11
<i>2.1.1 La lucha contra el patriarcado en tres Olas</i>	<i>15</i>
<i>2.1.2 Ilustración: Rousseau y la exclusión de la esfera pública</i>	<i>24</i>
2.2 FEMINISMO Y LIBERTAD	30
3. CONDUCCIÓN DEL PROYECTO MODERNO: IDEARIOS DE LIBERTAD	34
3.1 PENSAMIENTO LIBERAL: DEL INDIVIDUO PREVIO A TODA COMUNIDAD A LA TEORÍA DE LA JUSTICIA EN JOHN RAWLS	35
3.2 PENSAMIENTO SOCIALISTA: CONCEPTO DE IDEOLOGÍA DE KARL MARX	44
3.3 FEMINISMO LIBERAL.....	63
<i>3.3.1 Ilustración y liberalismo utilitarista</i>	<i>63</i>
<i>3.3.2 La mística de la feminidad</i>	<i>67</i>
<i>3.3.3 Filosofías políticas a la luz del feminismo</i>	<i>71</i>
3.4 FEMINISMO SOCIALISTA	74
<i>3.4.1 Precedentes desde el socialismo utópico</i>	<i>75</i>
<i>3.4.2 Marxismo y feminismo</i>	<i>77</i>
<i>3.4.3 Segunda parte del siglo XX.....</i>	<i>83</i>
4. LIBERTAD FEMINISTA.....	88
4.1 LIBERTADES PRESTADAS	88
4.2 FEMINISMO Y LIBERTAD: LA POSIBILIDAD MODERNA DE SIMONE DE BEAUVOIR	93
<i>4.2.1 La libertad y la ambigüedad.....</i>	<i>95</i>
4.3 CONCEPTO DE AUTONOMÍA COMO LIBERTAD PROPIAMENTE FEMINISTA.....	105
<i>4.3.1 Los procesos en los que se constituye la autonomía.</i>	<i>106</i>
5. CONCLUSIONES	118
5.1 LA AUTONOMÍA DEL CONCEPTO DE AUTONOMÍA EN EL FEMINISMO.....	121
BIBLIOGRAFÍA	123

Resumen

El objetivo general de esta tesis es la búsqueda de un concepto propiamente feminista de libertad, capaz de posicionar a la teoría al interior de la disputa por el proyecto moderno. Esta investigación se basa en el supuesto de que la promesa de libertad moderna no ha sido cumplida por las configuraciones que han dado conducción a la época, pues el modelo universal que la modernidad inauguró y, en el que están articuladas, es excluyente. En ese sentido, sólo se habría dado posibilidades reales de libertad para algunos miembros de la comunidad humana, siendo los dos conceptos de libertad más representativos de este periodo, el del pensamiento liberal y el del pensamiento socialista, los que utilizaremos para este análisis.

Iniciaremos esta investigación definiendo al feminismo, sus corrientes y recorrido histórico, en pos de situar la búsqueda por la emancipación y la denuncia feminista respecto a la exclusión de las mujeres en las lógicas teóricas, políticas y sociales modernas. Luego consideramos el estrecho vínculo que existe entre la libertad y el feminismo, en tanto este concepto ha sido motor de esta teoría y de su práctica. Enunciando sin embargo, la carencia de un abordaje que permita articular un concepto de libertad que acoja las transformaciones y demandas que la filosofía política feminista ha impulsado.

En una segunda parte, estableceremos las bases argumentativas que han dado forma al concepto de libertad elaborado tanto por el pensamiento liberal, como por el pensamiento socialista para situar el escenario en el que luego, caracterizaremos las expresiones feministas nacidas desde estas corrientes.

Finalmente, en una tercera parte, comentaremos los límites que las nociones de libertad del pensamiento liberal y socialista han puesto al feminismo, motivo desde el que presentaremos la urgencia de una elaboración propia respecto de este concepto y su contenido. Seguido de esto, abordaremos la cuestión de la libertad desde la teoría de Simone de Beauvoir, para más adelante establecer al feminismo como una teoría centrada en la libertad desde su practicidad política. Concluiremos que, desde la noción feminista de autonomía, es posible erigir un concepto de libertad moderno que cumpla con la universalidad de la promesa incumplida.

1. Introducción

Junto con la superación de la condición de *subjectum* aristotélica, cuando el sujeto consciente cartesiano fue capaz de dejar atrás las ataduras de la sociedad tradicional y enarbolar a la razón como herramienta fundamental del periodo que inauguraba, nacía el feminismo. Su origen teórico fue plenamente ilustrado e izado por las vindicaciones que esta época demandaba, sin embargo ha sido descrito como un hijo no deseado de la misma (Valcárcel, 1997). Con su aparición –y desde ésta– se puso en evidencia el carácter exclusivo que el proyecto moderno guardaba sólo a los hombres, lo que a su vez, lo posicionó como un producto espurio del Siglo de las Luces. Por su parte, investidos de la nueva condición de ciudadanos, los intelectuales del siglo XVIII buscaban instalar un ideal programático emancipatorio, sentado en bases teóricas que otorgaban a la racionalidad, la autonomía y la igualdad un carácter universal. Pero, a su vez, negaba a las mujeres la posibilidad de ser partícipes y beneficiarias de éste. Más de tres siglos después y con un desarrollo histórico y teórico vasto, los diversos feminismos en tanto corrientes de pensamiento, discursos políticos y/o movimientos sociales, continúan develando las tensiones y contradicciones que los preceptos modernos mantienen respecto de la universalidad de su propuesta. Lo anterior principalmente, cuando las fórmulas teóricas hegemónicas son puestas bajo examen respecto de las nociones de libertad que desde ellas han sido impulsadas.

Bajo el supuesto de que el feminismo es una teoría cuya búsqueda por la libertad es al mismo tiempo, su capacidad de generar una que no sea excluyente, en un primer capítulo: *Feminismo como teoría y práctica*, nos interesa dar cuenta de qué es el feminismo, cómo se ha desarrollado a lo largo de la historia, cuáles han sido los fundamentos filosóficos desde los que se ha levantado y con los que ha tenido que disputar un espacio entre las teorías modernas. A través del análisis de una parte de la filosofía rousseauiana, mostraremos cómo ontológicamente se ha justificado la exclusión específica de las mujeres, y el rol de la educación en lo que respecta a la perpetuación de ésta. Indagaremos desde ahí, la manera en la que el feminismo ha buscado la libertad y las taras que le han impedido caracterizar específicamente un concepto de libertad propio.

En un segundo capítulo: *Conducción del proyecto moderno: idearios de libertad*, realizaremos una descripción de dos de los conceptos de libertad más significativos al interior de la disputa por la conducción del proyecto moderno, el concepto de libertad liberal y el concepto de libertad socialista. En lo que respecta al liberalismo, nos interesa de manera particular trabajar sobre la constitución del individuo que esta corriente erige, además de las elaboraciones de John Rawls respecto del marco jurídico que aseguraría la justicia social al interior de una sociedad pluralista. Mientras que el enfoque en el pensamiento socialista, estará puesto en la crítica que hace al liberalismo y a su concepción de individuo, siendo fundamental para retratar lo anterior, el concepto de ideología Karl Marx. Creemos que desde los ya señalados elementos específicos que analizaremos de estas dos vertientes, nos será posible dar con los argumentos filosóficos en los que se enmarcan las concepciones de libertad que cada una de ellas ha construido. Lo anterior, para luego caracterizar las expresiones feministas de ambas corrientes de pensamiento, estableciendo como base que tanto el feminismo liberal como el socialista, emerge desde un universal que no contempla a toda la humanidad.

Una vez establecida esa base, en un tercer capítulo: *Libertad feminista*, daremos cuenta de los límites de aquellos feminismos que nacen desde nociones que entienden al mismo como un asunto secundario, abordando específicamente los feminismos revisados en el capítulo anterior, y estableciendo que ambas expresiones de la filosofía feminista, no son capaces de cumplir con la promesa de libertad de la modernidad. Luego, indagaremos en la teoría feminista para definir las características de un concepto de libertad propio, postulando que desde él es posible –al menos en términos teóricos– saldar la deuda de la época y, concretar la realización de la libertad sin exclusión. La pregunta de investigación será: ¿Cuál es la especificidad del concepto feminista de libertad? Teniéndose en consideración que esta interrogante da por supuesto la existencia de tal especificidad, pues de lo contrario, se intentaría obtener desde otras corrientes elementos para caracterizar un concepto propiamente feminista. Lo que nos interesa, es dar cuenta desde el feminismo de una conceptualización que haga honor a la demanda de libertad que históricamente ha sostenido esta teoría. Para dar respuesta a nuestra interrogante, exploraremos en la mirada certera de Simone de Beauvoir, intentando dar con un entramado teórico que nos permita caracterizar un concepto desde el cual sea posible dar cumplimiento a una de las promesas centrales de

la modernidad y, al mismo tiempo, disputar su conducción. Finalmente, desde concepto de autonomía¹ desarrollado por el feminismo, estableceremos las eventuales respuestas al problema planteado pues, la hipótesis desde la que desarrollaremos la investigación, es que en la realización de la autonomía se encuentran los elementos específicos del concepto de libertad feminista. Es decir, que basándonos en esta noción dinámica, su crítica y configuraciones, es posible desarrollar un concepto de libertad desde el feminismo, propiamente moderno, que le hable efectivamente a toda la humanidad.

1.1 Herramientas analíticas para la definición de un concepto de libertad específicamente feminista

Como puede desprenderse de nuestra pregunta de investigación, uno de los objetivos generales del presente trabajo, consiste en poder distinguir aquel concepto de libertad que sea *específicamente feminista*. Este ejercicio, empero, resulta de gran dificultad puesto que implica, en primer lugar, identificar lo propiamente feminista y; al mismo tiempo, demostrar por qué una determinada concepción de libertad es la que se adecúa a dicha especificidad. Esta “demostración” sin embargo, no puede basarse en una lectura discrecional de los autores, así como tampoco parece ser suficiente la generación de un proceso que transparente la posición de quien la enuncia. Asunto que plantea un desafío metodológico que resulta necesario abordar en este apartado.

El feminismo, al igual que toda corriente de pensamiento, es un concepto en permanente e histórica disputa. Asumir la disputa de un concepto implica, en primer término, una toma de posición desde el punto de vista político, pero como hemos dicho, si bien es necesario, es insuficiente. Desde el punto de vista del análisis filosófico no sólo es necesario hacerse cargo de la posición desde la cual se realiza dicho análisis, sino que a la vez es imperioso dar cuenta de las condiciones que permiten el surgimiento de dichas posiciones. Vale decir, intentar asumir una perspectiva desde la cual puedan ordenarse los demás puntos de vista.

¹ La autonomía es un concepto que la ética feminista ha considerado elemental para constituirse en todas sus manifestaciones y procesos históricos. Sin embargo, nos referimos particularmente al concepto de autonomía que fue elaborado y definido en los años noventa, en América Latina y el Caribe. Éste, surge a propósito de la institucionalización del feminismo y de la dependencia ideológica en la que se encontraba el mismo.

Este ejercicio no pretende manufacturar una visión “objetiva” del feminismo, sino más bien, intentar objetivar las objetivaciones desde las cuales se construye teoría feminista. Por lo que se intentará transparentar el constructo analítico desde el cual se buscará resolver este problema. Para efectos de esta discusión, echaremos mano del concepto de Campo elaborado por Pierre Bourdieu, el que esperamos pueda ayudarnos a responder nuestra pregunta de investigación

1.1.1 La concepción de Campo y su posible aplicación en la filosofía

Como hemos adelantado, consideramos que el concepto de Campo puede sernos de utilidad para comprender la posición de las distintas perspectivas sobre la libertad feminista, esto podría aplicarse no sólo para el feminismo, sino que para cualquier corriente de pensamiento que pudiera inscribirse en una tradición filosófica.

Bourdieu entiende, a grandes rasgos, que los campos son un conjunto de ámbitos de la vida social, que se han ido autonomizando progresivamente permitiendo por ello, realizar una operación de distinción que los diferencie de “otros campos”. Esta concepción caracteriza a la vida social no como meras interacciones entre agentes o lazos intersubjetivos, sino como un conjunto de relaciones entre posiciones objetivas en un espacio determinado de acción y de influencia denominados “Campos”.

Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su posición presente y potencial en la estructura de distribución de especies del poder cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones. (Bourdieu, Wacquant, 2005 p. 150)

En este sentido, es posible hablar de un campo del feminismo o de la filosofía, así como de uno en la literatura, la política, o bien de los aficionados a la colección de estampillas. Lo importante de esta noción es que, como hemos enunciado, permite analizar la posición de las posiciones de los agentes al interior de cada campo particular. Esto podría permitir, por ejemplo, asignar valor a una corriente particular de pensamiento al interior de la filosofía, algo que de forma objetiva defina los límites de la disciplina, permitiendo distinguir a sus

miembros “lo que es” de “lo que no es” filosofía, o aquello que puede ser pensado filosóficamente y lo que no. Este espacio de los posibles sólo se revela a los agentes del campo gracias a un manejo previo de la “herencia que está inscrita en la estructura misma del campo, como un estado de cosas, oculto por su propia evidencia, que delimita lo pensable y lo impensable y que abre un espacio de las preguntas y las respuestas posibles” (Bourdieu, 1995, p. 361). Sin embargo, es necesario adentrarse un poco más en la noción de campo para comprender cómo funcionan dichos mecanismos.

Como hemos visto, el campo se constituye como una “estructura de las relaciones objetivas entre la posición que en él ocupan individuos o grupos situados en situación de competencia por la legitimidad” (Bourdieu, 1995, p. 363). Dicha competencia tiene como supuesto una correlación de fuerzas interna entre dominantes y dominados dentro del campo, donde los agentes sociales buscan conservar, modificar o subvertir el estado actual de las relaciones entre las posiciones existentes en éste. Así, las relaciones dentro de los campos son de lucha, tensión y beligerancia, en la mayoría de los casos por obtener el capital específico del campo determinado en cuestión. Capital que, tanto en el campo teórico en general, así como en el de la filosofía o el feminismo, se traduce como prestigio, reconocimiento, legitimidad o consagración. Si bien este capital se expresa simbólicamente en el sentido recién descrito, materialmente éste puede acumularse bajo la forma de publicaciones, puestos académicos en universidades o facultades, citas por otros autores, invitaciones a congresos, etc. Así, “dependiendo de la posición de cada uno de los agentes dentro del campo, del capital que posean y de sus propios habitus², se configuran prácticas sociales específicas” (Haydeé, 2005, p. 3).

Dado que el reconocimiento es fundamental, pues para que la producción de una obra sea considerada y reconocida como producción filosófica, no sólo es necesaria la producción intelectual de la obra, sino también es importante el rol de quienes la interpretan y que por tanto le asignan el valor simbólico.

² Para Bourdieu este concepto da cuenta de una “estructura estructurante”, compuesta por el conjunto de disposiciones de los individuos, pero anclados en una estructura social determinada (clase, etnia, edad, nacionalidad, género, nivel educacional, por decir algunos)

Se debe considerar como contribuyente a la producción no sólo a los productores directos de la obra en su materialidad (artistas, escritores, etc.) sino que también a los productores del significado y valor del trabajo (críticos, publicistas, dueños de las galerías, etc.) (Bourdieu, 1993, p. 215).

Por esto el prestigio de la obra lo construyen todos los participantes de la producción y dependerá de cómo están estructuradas las relaciones dominantes y de cuáles sean los criterios valorativos imperantes en los círculos de poder del campo.

Bourdieu intenta descubrir reglas inmanentes a los campos, que permitan comprender bajo qué criterios o lógicas se distribuye la asignación del capital específico de cada campo. Es en esta búsqueda que desarrolla el concepto de autonomía³ como uno que permite comprender la estructura y jerarquización al interior de los campos. Con respecto a la autonomía de los campos, diremos que ésta refiere a cuán independiente es el campo de sus estructuras mayores (relaciones de poder, estructura de clases, otras teorías hegemónicas etc.), o bien del “campo mayor” en el cual el mismo campo se puede encontrar inserto. El sociólogo francés, se refiere a la autonomía de un campo afirmando que mientras más autónomo sea el campo, más va a tender a suspender o revertir los principios de jerarquización dominantes. Pone este concepto en oposición al de heteronomía:

(...) el campo artístico y literario es siempre un campo de lucha entre dos principios de jerarquización: El principio heterónimo, favorable a aquellos que dominan el campo económico y político; y el principio autónomo de quienes se ubican como dotados de un menor capital y que tienden a situarse con un cierto grado de independencia a la economía, viendo el fracaso temporal como un signo de elección y el éxito como un signo de compromiso” (Bourdieu, 1993, p. 220)

Para el autor, la asignación de capital al interior del campo tendrá relación con las posiciones de aquellos que “defiendan” la autonomía del mismo, siendo depositarias de mayor prestigio las obras que respondan a la lógica interna del campo y estén supeditadas en menor medida a la influencia externa del mismo. Estas influencias externas, son comúnmente el campo de la política y el de la economía, sin embargo también puede ser la

³ Concepto que utilizaremos para los fines metodológicos ya descritos, en este apartado (n° 1) y en el de Conclusiones (n° 5). La aclaración se realiza a propósito del alcance de nombre entre el concepto de *autonomía* perteneciente a la ética feminista (descrito en la nota n° 1) y el que acabamos de presentar.

influencia de otras corrientes teóricas al interior de una línea de pensamiento que busca “abrirse un espacio” al interior de, por ejemplo, el campo de la filosofía. En este sentido, un campo particular deberá su autonomía interna principalmente a su capacidad para traducir o refractar las influencias o los mandatos externos que se le impongan desde otros campos. Esta habilidad consiste en la imposición de su propia lógica y lenguajes específicos, y hasta la transfiguración total de las diferentes representaciones culturales, políticas o religiosas, así como a las imposiciones de los poderes temporales.

Esta lógica o lenguaje interno se constituye como un producto acumulativo de su historia particular. La autonomía de un campo también puede ser medida según la severidad de las penas (excomuniación, descredito, pérdida de capital específico, etc.) para con aquellos que adoptan prácticas heterónomas al campo en particular. El grado de autonomía de los campos varía considerablemente según sus contextos históricos y sociales, depende en cierta medida de la acumulación de capital simbólico de generaciones sucesivas a través del tiempo. En nombre de dicho capital acumulado los agentes pueden sentirse con el “derecho o la obligación de ignorar las demandas o las exigencias de los poderes temporales, incluso de combatirlas invocando en su contra sus principios y sus normas propias” (Bourdieu, 1995, p. 98).

Como hemos mencionado al inicio de estos párrafos, consideramos que estas herramientas analíticas pueden ser de utilidad a la hora de realizar distinciones al interior del campo de la teoría feminista, las que nos permitan realizar un juicio sobre un concepto de libertad que sea específicamente feminista, bajo las reglas de funcionamiento que han sido descritas aquí.

2. Feminismo como teoría y práctica

2.1 ¿Qué es el feminismo?

Hablar de feminismo como un concepto cerrado y singular en la actualidad –y, hace más de tres siglos– es un error si es que nos referimos a las manifestaciones, teóricas o prácticas, cuyo tenor ha sido feminista. Los feminismos son múltiples, dan cuenta de diversos sentidos y tradiciones albergando variados tipos de prácticas y nociones. Sin embargo, es posible identificar en todos ellos un cuestionamiento a los órdenes establecidos y a quienes se benefician de éstos. Estas vertientes son la expresión de una teoría crítica que constituye el principio de unidad de todas sus configuraciones: el feminismo. Éste debe ser reconocido al interior de la tradición moderna como la fuente desde la que se hacen carne las diversas expresiones que a la fecha han dado contenido a esta teoría. Es por esto que al hacer referencia al concepto de feminismo sin un “apellido”, no es posible aludir a todas las formas en las que éste se ha desarrollado, pero sí a la unidad básica de sus corrientes, las que han dado cuenta de un discurso político que se basa en la justicia, y que ha implicado una práctica que busca cambiar la realidad social y teórica que posiciona a una parte de la especie humana por sobre otra. Los pensamientos feministas se han articulado a lo largo de su historia como filosofías políticas y, a la vez, como movimientos sociales, siendo los últimos reconocidos por ser escasamente jerarquizados. Lo anterior, principalmente por el relato que han promovido estas teorías políticas y prácticas sociales; el feminismo ha dado refugio a reflexiones que conllevan una ética basada en la desnaturalización de las opresiones, naciendo de ellas nuevas formas de entender el mundo y que han tenido por principio cardinal a la igualdad. Siguiendo a Victoria Sau (2000), una definición de feminismo versaría principalmente respecto de la toma de conciencia de las mujeres acerca de

la opresión, dominación, y explotación de que han sido y son objeto por parte del colectivo de varones, en el seno del patriarcado bajo sus distintas fases históricas de modelo de producción, lo cual las mueve a la acción para la liberación de su sexo con todas las transformaciones de la sociedad que aquélla requiera. (p. 121)

Esta propuesta indica que se debe entender al feminismo como un quehacer que se caracteriza por el “despertar” de un grupo oprimido, que posteriormente busca revertir su situación de opresión bajo ciertas estrategias o herramientas. Esta toma de conciencia que las mujeres experimentarían “supone darse cuenta de las mentiras, grandes y pequeñas, en las que está cimentada nuestra historia, nuestra cultura, nuestra sociedad, nuestra economía, los grandes proyectos y los detalles cotidianos” (Varela, 2005, p. 19). En ese sentido, es correcto identificar a esta teoría como una conciencia crítica que desmonta las verdades oficiales, develando que éstas en su mayoría fueron gestadas y desarrolladas sin las mujeres o, a costa de ellas. Por esto, las perspectivas feministas se han encargado por ejemplo, de relevar la presencia femenina en la historia, de estudiar y explicar los contenidos y porqués de las opresiones, además de generar reivindicaciones a propósito de la injusticia de las mismas. Como señala Julieta Kirkwood (2010), uno de los desafíos más importantes para el feminismo, es tener la capacidad de no reducir las demandas de los movimientos feministas a problemáticas específicas como participación política, laboral, sindical, etc. Es decir, lograr mostrar el significado profundo de la lucha feminista, significa dar cuenta de su naturaleza contestataria respecto de la estructura tradicionalmente discriminatoria hacia las mujeres.

En aras de esta tarea la autora identifica la necesidad de derribar ciertos mitos clásicos instalados respecto de lo femenino, enfocándose específicamente en tres de éstos. El primero, uno de los más influyentes, dice de la engañosa clasificación del rol social de las mujeres en tanto “activas” o “pasivas”. Aquello que se ha definido como pasivo, es decir, propio de las mujeres, resulta ser un agente plenamente activo en cuanto a reproducción de los patrones establecidos. Al mismo tiempo que, muchas de las intervenciones transformadoras que mujeres han realizado a lo largo de la historia, han sido invisibilizadas justamente por encontrarse a la sombra de aquello o, mejor dicho, de aquellos, que figuraban como naturalmente activos. Un ejemplo claro del primer caso, es el conservadurismo de la votación femenina, expresada desde las primeras irrupciones de éstas en el espacio público, hasta el día de hoy. En cuanto al segundo asunto, basta con recordar las muertes por guillotina de las mujeres ilustradas francesas en el siglo XVIII, que aunque defendieron desde la trinchera intelectual la consigna de *Igualdad, la fraternidad y*

la libertad con el mismo afán que sus contemporáneos, fueron condenadas por poner en peligro al nuevo orden de libertad universal.

El segundo supuesto equivoco y muy arraigado en los sentidos comunes más diversos, es la igualdad en la incorporación de ambos sexos en el campo de lo social y lo político. Lo cierto es que las mujeres se encuentran en una condición de desigualdad tanto en lo teórico como de facto, pues el marco en el que se desarrollan ambos aspectos está delimitado por la diferencia entre lo doméstico y lo productivo. Mientras que el primer término está sujeto al mundo privado, el segundo se halla dispuesto para robustecer la esfera pública, siendo históricamente asociados estos conceptos a mujeres y hombres respectivamente. Indicar por lo demás que existe esta igualdad en la esfera pública es suponer que dado el amplio campo de oportunidades que ofrece el escenario social y político, las mujeres tienen la posibilidad real de tomar parte en dichos espacios. Asunto que olvida que el ribete de la exclusión no es nominal, sino más bien cultural.

Por último, el tercer relato a remover tiene que ver con el móvil de la acción política de los grupos femeninos. Se ha instalado un imaginario en el que la clase social es el único determinante asociado a la movilización de éstas en la escena política, lo que oculta una realidad histórica: “la clase es vivida como secundaria por los sectores femeninos mayoritarios” (Kirkwood, 2010, p. 28). Lo anterior, puesto que el mundo político, económico y social, siempre ha sido mediado para las mujeres por sus padres, maridos o guías religiosos, es decir, por la ideología patriarcal hegemónica. La autopercepción femenina en el escenario público se halla teñida por el rol auxiliar que las mujeres han ocupado en todas las configuraciones ideológicas, siendo empeño de los feminismos levantar condiciones efectivas para redefinirla.

Dar cuenta de estos mitos, es evidenciar también que tras ellos coexisten un sinnúmero de preconceptos respecto de las mujeres y además, de la existencia de una estructura que soporta a los mismos. Es decir, al establecer este marco de supuestos es posible vislumbrar que la realidad social se organiza desde una matriz cultural independiente de las transformaciones ideológicas. Se trata de un sistema que ha interpretado desde las diferencias anatómicas de los sexos, el relato socio-histórico y la naturaleza misma de los individuos. En las palabras de la filósofa Seyla Benhabib (1990) “El sistema de género-

sexo es el modo esencial, no contingente, en que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive experimentalmente” (p.125). El género como realidad social ha contribuido a la explotación y opresión de las mujeres, porque basado en una disposición original de desventaja para éstas, configura todas las identidades. Vale decir, entrega a cada una de las personas una base para interactuar con la realidad, siendo esta plataforma inseparable de aquello que es percibido desde la misma. En ese sentido, la crítica feminista inicia su recorrido mostrando que los mecanismos de dominación son entendidos como naturales y, que sólo una perspectiva que ponga en tela de juicio lo que parece obvio, será capaz de transformar esta estructura. Básicamente el feminismo se ha desenvuelto como un nuevo marco interpretativo de aquellos bastiones humanos que nos definen como tales, mostrando que los sesgos no son legítimos y que su justificación somete a una parte de la humanidad.

El feminismo es entonces, una teoría crítica de la sociedad moderna, cuyo programa de investigación busca develar el carácter y las bases de la subordinación estructural hacia las mujeres. Esto se traduce en denunciar los procesos responsables de la transformación de la historia humana en naturaleza humana, de la arbitrariedad cultural en legítima cultura. Respecto a esto, Pierre Bourdieu (2000) sostiene que a dichos procesos es factible atribuir la condición de “deshistorizantes” y “eternizantes”. Refiriéndose a que éstos son capaces de convertir a la historia en bases originarias, maltratando a la categoría de “histórico”, pero sobre todo, instalando de manera absoluta ciertos preceptos a través de la validación de lo innegablemente “natural”. Por lo tanto, obviando que aquello que la historia define como originario o eterno, no es más que la expresión de una intención determinada por las fuerzas hegemónicas. Bajo este prisma, las formas de clasificación con las cuales comprendemos y estructuramos el mundo, deben ser puestas en cuestión pues han sido incorporadas como percepciones y apreciaciones neutras, siendo en realidad plenamente representativas de los esquemas que comprenden a lo masculino como superior a lo femenino. En pos de lo anterior, el feminismo y sus diversas corrientes han puesto a su disposición variados entramados conceptuales, resignificando nociones, empleado categorías y modelos explicativos que persiguen el desocultamiento de las relaciones de dominancia masculina.

2.1.1 La lucha contra el patriarcado en tres Olas

Antes de iniciar la descripción del recorrido histórico que el feminismo ha fraguado, es preciso indicar que éste desnuda y/o resignifica ciertos conceptos, haciendo énfasis en aquellos que han sido soporte de los relatos que naturalizan la subyugación a la que han estado sometidas las mujeres. Dos de los conceptos más importantes que las distintas corrientes feministas han utilizado para analizar y explicar la realidad, son los de androcentrismo y patriarcado. El primero es bastión de lucha del segundo, y se trata de entender al varón como la medida de todas las cosas. La realidad se define en masculino y las consecuencias de que por ejemplo, la expresión “los hombres” valga por toda la humanidad, son significativas. La distorsión que ha provocado esta situación a lo largo de la historia, no sólo ha reforzado la naturaleza opresora de su trasfondo en la vida cotidiana, sino que ha sido fuente de grandes representaciones de exclusión al interior de las ciencias y las teorías sociales⁴. Decíamos sin embargo, que este agente es una herramienta que sirve al patriarcado, hallando sentido en la estructura que el éste dispone.

Hasta que la teoría feminista lo redefinió, se consideraba el patriarcado como el gobierno de los patriarcas, de ancianos bondadosos cuya autoridad provenía de su sabiduría. De hecho, ésa es la interpretación que aún hace de la palabra la Real Academia Española. (Varela, 2005, p. 176)

Desde el siglo XIX, cuando las feministas reparan en que el androcentrismo no es más que la expresión de un constructo superior, se comienza a utilizar el término patriarcado desde

⁴ Ejemplos emblemáticos de esto, son los descritos por la filósofa Nuria Varela en su texto *Feminismo para principiantes* (2005), en donde repara por ejemplo, en las construcciones de los imaginarios antropológicos respecto de ciertas tribus o culturas no occidentales, en base conversaciones o entrevistas cuya única fuente fueron hombres pertenecientes a las mismas. Así también, cómo es que la historia describe el horror de la guerra (moderna o no), centrándose en la realidad de los varones que combaten y no en el resto de la población inmersa en esos eventos. La autora emplaza a quienes la leen, a buscar alguna entrevista o portada entre los años 2003 y 2004 en los que se mencione a las mujeres iraquíes. Indicando que aun cuando la invasión estadounidense fue noticia prioritaria en el mundo durante todo ese periodo, jamás se buscó escuchar la voz de las mujeres que la vivían. En el ámbito de las ciencias médicas, Varela nos ilustra con un ejemplo que se halla instalado casi de manera perpetua en el sentido común: “popularmente es de todos conocido que los síntomas de un infarto son dolor y presión en el pecho y dolor intenso en el brazo izquierdo. Pero, no es tan popular que éstos son los síntomas de un infarto ¡en un hombre! En las mujeres, los infartos se presentan con dolor abdominal, estómago revuelto y presión en el cuello” (2005, p. 176). Básicamente nos referimos a la distorsión que ha provocado a lo largo de la historia, enfocar estudios y/o investigaciones en los hombres, para luego aplicar los resultados de éstas a toda la humanidad.

una perspectiva crítica. Se entiende a éste como una forma de organización política, económica, religiosa y social en el que los varones se posicionan por sobre las mujeres. Dicho predominio de los hombres se basa en un orden simbólico que se instala como el único modelo cultural posible, teniendo por demás, como característica principal, un alto rango de adaptación a los nuevos tiempos. Vale decir, la prevalencia de este sistema a lo largo de las épocas de la historia, no quiere decir que por él las mujeres no hayan gozado ni gocen de ningún derecho o poder, sino que los problemas de exclusión de las mujeres han mutado en forma pero no en fondo. El patriarcado se nutre de la coerción que los pactos entre varones establecieron como naturales, siendo el desmantelamiento de éstos el objetivo fundamental que el feminismo ha declarado en las tres Olas en las que se ha desarrollado.

La Primera Ola del feminismo nace ante el escenario que la ilustración abre, siendo su búsqueda totalmente acorde al espíritu de la época. Las democracias que en occidente nacían, transformaron el ámbito social y político de tal manera que la lógica universalizadora de los derechos ocupó el empeño de todos los discursos teóricos del período. Sin embargo, es sabido que las mujeres no pudieron acceder a las bondades de la ciudadanía, por lo que avanzar en políticas de inclusión fue el motor que animó esta incipiente etapa feminista. La búsqueda se centró principalmente en hacerse un lugar en el espacio público, prueba de ello es la obra de Olympe de Gouges: *Declaración de los Derechos de la mujer y la Ciudadana*, texto que se erige en evidente contraposición a la declaración que decretaba la legítima naturaleza de los derechos masculinos en el año 1789. Este libro publicado dos años más tarde, indica en su Artículo I: “La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales no pueden estar basadas más que en la utilidad común. (De Gouges, 1792)” (Varela, 2005, p. 354). Evidenciando que para las mujeres no había ni ciudadanía, ni igualdad, ni fraternidad, básicamente porque no tenían lugar en el espacio público. Para los conceptos de la incipiente modernidad con la que la autora discute, la esfera privada y la pública se erigen bajo lógicas simbólicas contrapuestas, que además se guían por una supuesta complementariedad. Lo que hace también suponer que las identidades y funciones que dan contenido a estos ámbitos, están rígidamente separadas y jerarquizadas por un principio justificado en la naturaleza de ellos. La diferencia y a la vez la complementariedad con la que el discurso teórico de la modernidad entiende a los sexos, valida un orden social que entiende a lo masculino como

superior a lo femenino. Así, la libertad que ofrece la modernidad y su legítima configuración no incluye a las mujeres. La escritora francesa lo ilustra así en el Artículo IV de su declaración:

La libertad y la justicia consisten en devolver todo cuanto pertenece a otros; así pues, el ejercicio de los derechos naturales de la mujer no tiene más limitaciones que la tiranía perpetua a que el hombre la somete; estas limitaciones deben ser modificadas por medio de las leyes de la naturaleza y de la razón. (Ibíd.)

Un año más tarde de esta revolucionaria publicación, en 1792, es el turno de la inglesa Mary Wollstonecraft de desafiar al ideal ilustrado, apelando a la exclusividad de su propuesta. Nace así, *Vindicación de los derechos de la mujer*, cuyo contenido se encarga principalmente de realizar una reivindicación moral de la individualidad de las mujeres y de la capacidad de las mismas de elegir sus destinos. Como señala Valcárcel (2001), con el texto se inaugura una crítica a la condición de las mujeres, logrando establecer que la supuesta debilidad natural femenina, se debe en gran parte a la falta de libertad que ha sido negada a éstas. Instalando por primera vez la noción de “privilegio” para referirse al poder masculino. En el capítulo II de su obra, denominado “Discusión sobre la opinión prevaleciente de un carácter sexual”, la escritora lo decreta así:

En cuanto al argumento sobre la sujeción en la que siempre se ha mantenido a nuestro sexo, lo devuelvo al hombre. La mayoría siempre ha sido subyugada por una minoría y han tiranizado a cientos de sus semejantes monstruos que apenas han mostrado algún discernimiento de la excelencia humana. ¿Por qué hombres de talentos superiores se han sometido a tal degradación? Porque no se reconoce universalmente que los reyes, considerados en conjunto, siempre han sido inferiores en capacidad y virtudes al mismo número de hombres tomados de la masa común de la humanidad. ¿No es esto así todavía y se los trata con un grado de reverencia que insulta a la razón? China no es el único país donde se ha hecho un dios de un hombre vivo. Los *hombres* se han sometido a la fuerza superior para disfrutar con impunidad del placer del momento; las mujeres sólo han hecho lo mismo y, por ello, hasta que se pruebe que el cortesano servil que se somete a los derechos de nacimiento de un hombre no actúa según la moral, no puede demostrarse que la mujer es esencialmente inferior al hombre porque siempre ha estado subyugada. (Wollstonecraft, 2000, p. 153)

Ambas precursoras del debate que afirmaba la igualdad natural de mujeres y hombres, estableciendo los primeros atisbos del contenido estructural de la dominación masculina, fueron castigadas duramente por su atrevimiento. Wollstonecraft fue exiliada, corriendo con mejor suerte que De Gouges, quien fue guillotinado. Sin embargo, sus legados hicieron de guía para lo que poco más tarde el feminismo construiría.

A lo largo del siglo XIX y, a propósito de la alteración que el capitalismo y la industrialización generaron en las relaciones entre los sexos, surge una de las reivindicaciones más influyentes que el movimiento feminista ha visto nacer: el sufragismo. Éste es hijo del nuevo sistema económico que incorpora a las mujeres proletarias al mundo del trabajo remunerado, mientras que enclaustra a las burguesas en sus hogares como símbolo del éxito de sus maridos. La situación de las mujeres como propiedad legal de los varones y la marginación de éstas de la educación universitaria, las obliga a contraer matrimonio o a sumarse a la precarización del trabajo femenino. Realidad que detona la organización de un grupo de carácter burgués y liberal, cuya exigencia fundamental es el derecho femenino a voto. Sin embargo, las sufragistas no sólo irrumpían en la escena pública para conseguir esta garantía ciudadana. Ellas “luchaban por la igualdad en todos los terrenos apelando a la auténtica universalización de los valores democráticos y liberales” (Amorós, De Miguel [eds.], 2005, p. 65.). Mas, su afán por el sufragio tenía que ver con la posibilidad de llegar al parlamento y desde ahí, comenzar a transformar las leyes e instituciones que mermaban sus vidas.

Evidentemente, este grupo organizado sufrió represión política, fue ignorado y menospreciado, teniendo que además enfrentarse con quienes bajo la misma opresión de género, protestaban respecto de la opresión de clase. El marxismo denominó como “cuestión femenina” a la exclusión de la estructura de privilegios ciudadanos específica de las mujeres. Centrando su esfuerzo en la emancipación a través de la independencia económica. Las socialistas de la época, emplazaban a las liberales a reconocer la opresión más allá del sistema sexo-género, sin embargo, tampoco hallaron en su trinchera política prioridad en las demandas que desde ellas veían la luz. La alemana Clara Zetkin, una de las máximas representantes de esta vertiente, fue protagonista de uno de los hechos más afamados en lo que respecta a la falta de apoyo a las temáticas femeninas, por parte de los

líderes del socialismo. En una carta dirigida a ella, Lenin mancilla sus “desviados” intereses:

Clara, aún no he acabado de enumerar la lista de vuestras fallas. Me han dicho que en las veladas de lecturas y discusión con las obreras se examinan preferentemente los problemas sexuales y del matrimonio. Como si éste fuera el objetivo de la atención principal en la educación política y en el trabajo educativo. No pude dar crédito a esto cuando llegó a mis oídos. El primer estado de la dictadura proletaria lucha contra los revolucionarios de todo el mundo... ¡Y mientras tanto, comunistas activas examinan los problemas sexuales y la cuestión de las formas de matrimonio en el presente, en el pasado y en el porvenir! (Lenin, V. I.)” (De Miguel, 1974, p. 95-96)

Aunque ambos feminismos inician desde esta época una disputa que fue mucho más allá de sus estrenos, las dos corrientes fundaron una identificación cuyas bases eran totalmente compartidas. Entre divergencias y ácidas polémicas las sufragistas y las socialistas comenzaban a forjar una identidad común, que además era rechazada por los espacios teóricos desde los que sus reivindicaciones habían emergido. La identidad feminista pretendía deslegitimar la naturaleza desventajosa para las mujeres basada en la diferencia de los sexos, además de reclamar para sí, las transformaciones que la “era de los cambios” prometía nominalmente todos los seres humanos provistos de razón. La búsqueda por los derechos políticos y educativos, continuó siendo asunto para la segunda etapa que se avecinaba, lo que tristemente significa que gran parte de las mujeres que libraron esta primera batalla, murieron sin disfrutar de ninguno de los derechos que exigieron.

La Segunda Ola se caracteriza por la politización de la vida privada. Una vez conseguidos los derechos políticos, en la mayoría de los países occidentales tras la segunda guerra mundial, hubo un cierto letargo del movimiento feminista. Sin embargo, una vez que éstas comprobaron la dificultad de acceder de manera efectiva e igualitaria a la esfera pública, retomaron con intensidad la agitación política, profundizando un nuevo resurgir organizativo. Durante los años sesenta, al interior de las luchas pro derechos civiles, anti racismo e imperialismo, entre otras, las mujeres repararon en el rol subsidiario que cumplían en los grupos antisistémicos. Al igual que las liberales sufragistas y las clasistas

socialistas, esta nueva camada percibió la peculiaridad de su opresión y decidió organizarse de forma autónoma.

Antes, en 1949, y como precedente absoluto de este viraje, la francesa Simone de Beauvoir instala la idea de que ninguna mujer nace como tal, sino que se llega a ser una. Al escribir *El segundo sexo*, la autora reconoce más tarde, que en el proceso ella misma se convirtió en feminista. El texto sistematiza gran parte de los temas que el feminismo tratará desde esa época a la actualidad, decretando fundamentalmente que las mujeres siempre han sido consideradas la otredad de los hombres. La posición de “lo otro” que las mujeres viven en el mundo masculino, se reafirma en que son ellos quienes detentan los poderes y crean la cultura. Denunciando a través de su investigación, que el sexo femenino sólo tiene lugar una vez que es ratificado por el masculino. En la introducción de la Cuarta parte del primer tomo de la obra, la siguiente mención establece lo que en adelante, al interior de todo el feminismo, se comprenderá cuando se habla de la situación femenina:

Cuando empleo las palabras “mujer” o “femenino” no me refiero, evidentemente, a ningún arquetipo, a ninguna esencia inmutable; detrás de la mayoría de mis afirmaciones es preciso sobreentender “en el estado actual de la educación y las costumbres”. No se trata aquí de enunciar verdades eternas, sino de describir el fondo común sobre el cual se alza toda existencia femenina singular. (De Beauvoir, 2012, p. 205)

La claridad con que la filósofa desmonta la idea de la naturaleza de los sexos, es lo que más adelante se establece como la construcción social de los géneros. Y es bajo el escenario dispuesto por ella, que la Segunda Ola se levanta con la ambición de emancipar también el ámbito privado.

Como mencionábamos anteriormente, no es que el interés por reivindicar la inclusión real en la esfera pública fuera dejado de lado por el feminismo, sino que desde las dificultades de esta empresa surge la necesidad de apropiarse también, de la vida personal. El feminismo radical es el que realizará el giro teórico que revolucionará las políticas reivindicativas del feminismo para siempre. Durante las décadas de los sesenta y los setenta la consigna feminista es: “lo personal es político”, reconfigurando en primer lugar, la concepción de “política”, como aquellas estrategias destinadas a mantener un sistema de dominación. Y en segundo lugar, estableciendo una de las características más notables del

feminismo, a saber, el estrecho vínculo entre su teoría y su práctica. Esta etapa definió el paso del feminismo individual a una lógica colectiva, toda vez que estableció

que “problemas personales” como la discriminación en el trabajo asalariado, la ausencia de placer sexual o la asignación de ciertos papeles “femeninos” en la lucha política antisistema –como servir café a los compañeros o pasar a máquina sus manifiestos– eran en realidad producto de una estructura social específica que había que comprender y cambiar. (Amorós, De Miguel [eds.], 2005, p. 72)

La propuesta radical está basada en la reinterpretación de la vida en pos de la transformación de la misma, siendo una teoría que se alimenta desde las experiencias personales de discriminación de las mujeres, más allá de cualquier tintura ideológica. La actividad radical se mostró al mundo en multitudinarias marchas, protestas y sabotajes que evidenciaban el carácter de objeto y mercancía que las mujeres poseían bajo la moral patriarcal. Creando además, espacios para mujeres como centros de autoayuda, lugares de estudio, salud, guarderías y centros de acogida para combatir el maltrato físico y psicológico. A partir de esta corriente, se inició un nuevo proceso caracterizado por variados debates internos, pero sobre todo, por la constitución de nuevos marcos interpretativos para los feminismos que nacerían en la Tercera Ola.

Esta última ola feminista, aun no está cerrada, se halla por el contrario en constante desarrollo y robustecimiento. Es correcto indicar, no obstante lo anterior, que se ha distinguido por recharacterizar los límites de lo público y de lo privado, teniendo como brújula a la articulación de las diversidades. Si bien esta Ola inicia con un escenario mucho más amable que las dos anteriores, más allá de las barreras formales ya superadas, la situación comparativa entre mujeres y hombres sigue siendo inmensamente desigual. Desde los años ochenta los feminismos han vuelto a pensar en los fundamentos de la situación de subordinación de las mujeres, siendo los cuestionamientos asociados a este asunto, el principal móvil de dicha década. La evidente disparidad entre los sexos según la filósofa Celia Amorós (2005), hace que el término patriarcado se redefina bajo la necesaria implicancia de la adjudicación de los espacios sociales, según el género y la jerarquización valorativa de los mismos. Todavía la dicotomía público-privado sigue siendo el soporte material y simbólico sobre la que se erigen todos los órdenes sociales. Esta Tercera Ola, se

levanta frente a la persistencia de la inequidad, comprendiendo el vínculo clave entre “los iguales” (hombres dominantes de lo público) y “las idénticas” (mujeres presas en el espacio privado), respecto de la estructura de dominancia masculina. Bajo este prisma las feministas aseveraron que “mientras la desigualdad en la esfera privada continúe reproduciéndose, la igualdad en la pública es una vana quimera” (Amorós, De Miguel. [eds.], 2005, p. 78).

En este sentido, los feminismos pertenecientes a esta Ola analizan con especial suspicacia asuntos antes obviados, como la heterosexualidad y su rol normalizador, el amor y los vicios opresivos de éste, la maternidad como supuesta experiencia fundamental de la vida de las mujeres, la violencia de género en otras dimensiones además de la física, la interrupción del embarazo como uno de los tantos derechos reproductivos negados, por nombrar los más destacados y polémicos. Las tres nuevas corrientes que surgen desde este tipo de análisis son: los feminismos de la diferencia, los de la igualdad y los postmodernos y postcoloniales. La primera de ellas, promueve la articulación entre mujeres y la renovación simbólica de las identidades y los espacios. Específicamente en lo que respecta a la valoración social de los últimos dos elementos mencionados. Los feminismos de la igualdad, buscan potenciar los ámbitos de unidad de las mujeres, introduciendo desde las diversas ideologías una agenda de género, basada en un ideal social compartido. En ese sentido, estos feminismos pueden ser liberales, socialistas, radicales, materialistas, etc. Y por último, los postmodernos y postcoloniales, cuyo énfasis está puesto en los grupos más marginados del prisma de exclusión femenina. Se trata de graficar las realidades y demandas de las “apartadas” entre las excluidas: mujeres no blancas; pertenecientes a países que no integran la categoría de “potencia mundial”; sin acceso a la educación formal; no heterosexuales, por decir algunos de los aspectos a considerar.

Es a propósito de esta última vertiente y, en fidelidad a la crítica feminista del concepto moderno de universalidad, que se levanta un discurso crítico respecto de lo que ha sido llamado “feminismo hegemónico”. Éste se basa en indicar que las experiencias del feminismo blanco (europeas y estadounidenses), no pueden ser universalizadas puesto que no responden en ningún caso, por ejemplo, a las vivencias de exclusión de mujeres del Tercer Mundo. Siguiendo la lógica anterior, estas feministas comprenden que el racismo,

como lugar común de la discriminación, empalma con las problemáticas de género, pero que el feminismo no puede acabar con él a través de las herramientas que ha constituido hasta aquí. Entonces, las nuevas perspectivas reparan en que la contradicción hombre-mujer no es siempre la única a considerar. Vale decir, la identidad de una mujer no sólo se halla sujeta a las determinaciones de su sexo en la sociedad patriarcal, sino que en muchas ocasiones debe enfrentarse a otros tantos desajustes respecto de su realidad como “no-hombre”. Ya las socialistas habían clarificado que la exclusión femenina no sólo se trataba de un asunto de sexo, sino que la clase social era el determinante más influyente de la marginación, explotación y subyugación de éstas. Sin embargo, a pesar de la coincidencia respecto del matiz anterior, para las categorías postcoloniales y postmodernas no se admite ningún tipo de contradicción fundamental.

Lo que se busca es consolidar una lógica en la que se combate contra más de una contradicción, a saber, una mujer negra, pobre y lesbiana vive los embates de más de un eje de opresión. Se establecen entonces, nuevas contradicciones como elementos de análisis de la realidad femenina y en pos de la superación de los prejuicios de ésta: imperio / colonias, primer mundo / tercer mundo, blancas / no-blancas, heterosexuales / lesbianas-queer. Lo anterior, no sólo impacta en términos teóricos al mundo feminista, sino que genera múltiples articulaciones que invitan a las variadas vertientes a sumarse a una acción política común. La tarea que el feminismo de la Tercera Ola deja abierta, es la de reconocer la diversidad de la opresión, pero sobre todo, la diversidades que viven al interior del feminismo. Como señalan las filósofas Celia Amorós y Ana de Miguel (2005):

El viejo sueño del *sujeto histórico* ha dado paso a los *nuevos sujetos sociales*, los nuevos movimientos sociales, más modestos y heterogéneos, escépticos con las armonías pre-establecidas, pero determinados a forjar un frente común contra las viejas y nuevas injusticias. (p. 83)

2.1.2 Ilustración: Rousseau y la exclusión de la esfera pública

Bajo la perspectiva de Amelia Valcarcél (1997), la importancia del origen ilustrado del feminismo, reviste en la centralidad que ocupa el concepto de igualdad en la Primera Ola. La autora ubica en él un horizonte ético que se conservó intacto durante las dos siguientes oleadas, en tanto la prioridad de éstas mantuvo el interés en generar las condiciones de posibilidad para que las mujeres, al igual que los nuevos ciudadanos, fuesen soberanas de sus propias vidas y destinos. Este espíritu constituidor de los feminismos, se halla innegablemente empalmado con la idea de emancipación, que constituye uno de los ejes teóricos fundamentales de la ilustración y, cuyo contenido, nos acerca al concepto central de esta investigación: el concepto de la libertad moderna. Por ello, es preciso indicar los principios teóricos que sustentaron la búsqueda por la emancipación tanto para la ilustración oficial, como para quienes desde las sombras de la luz ilustrada, justificaron igualmente su empeño.

En la afamada *Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano* de 1789, se expresa la búsqueda de un nuevo principio de legitimidad que proteja los derechos naturales de los seres humanos, siendo fundamental para ello, dar contenido a la emancipación racional y política que reclamaba la época. Sin duda, ambos aspectos estuvieron guiados por el desarrollo de las ciencias naturales y la ruptura ideológica que generó el protestantismo, sin embargo, es factible identificar específicamente qué teoría albergó el desarrollo de cada una. En la dimensión que responde al conocimiento, es Kant quien emplaza a la humanidad a atreverse a dar frente al saber, con la expresión “*Sapere Aude*” el autor extiende una invitación a desprenderse de los prejuicios a través del ejercicio autónomo de la propia razón. El sujeto ilustrado que emerge de ésta, debe caracterizarse por hacer uso público de ella, en tanto se halla liberado de las ataduras impuestas por las tutelas del Antiguo Régimen. Hacer pública su razón, es al mismo tiempo emanciparse en términos políticos, siendo el pacto consentido el que entrega legitimidad al orden social en construcción. El contrato social que brota de esta lógica, no implica perder la libertad, por el contrario, se entiende que quienes renunciaran a ese derecho natural, renunciarían también a ser hombres. Son las leyes la fuente de una libertad que los seres humanos se dan a ellos mismos, siendo justamente ese el objetivo del nuevo pacto. Vale

decir, establecer la posibilidad de libertad, de acuerdo a un orden que sólo es legítimo porque es determinado por sus protagonistas.

Con Rousseau el poder se justifica racionalmente, el Estado y el derecho moderno son expresión de una sociedad que emerge al alero de un pueblo que ejerce su soberanía y que rechaza la arbitrariedad de la tradición. Otro elemento fundamental para la filosofía del autor contractualista, es la defensa de la educación como soporte del progreso que la “era de la razón” persigue. Ésta es bastión del movimiento ilustrado, puesto que se requiere de una preparación que instruya a la ciudadanía en cuanto es tarea de ésta, mantener y fomentar las transformaciones que empezaban a tomar forma. Así, desde el entramado conceptual que nace de la autonomía de la razón kantiana y de la legitimidad que Rousseau otorga al poder soberano de la ciudadanía, emerge una comunidad política que requiere de cierto estatus para pertenecer a ella. Como decíamos, quienes acceden a este selecto grupo, deben ser protagonistas de una educación que les permita desempeñar correctamente el rol histórico que el periodo les ha dispuesto. Lo anterior, fundamentalmente porque serán ellos quienes gocen del reconocimiento del Estado tanto en lo que respecta a derechos civiles como políticos, teniendo la posibilidad efectiva de desenvolverse en la esfera pública. O sea, quienes vuelvan al componente profano de la ilustración en una tradición, deben haber sido educados bajo su signo. La condición anterior, se establece en pos de que el proyecto moderno no pierda de vista su raíz ilustrada, y, que quienes lo conduzcan, sean fieles representantes de su espíritu asegurando su estabilidad y concreción en el tiempo.

Evidentemente, cuando se erigían los pilares de la modernidad, la reflexión filosófica respecto de los derechos civiles y la educación, se hallaba volcada a la figura masculina y a la naturaleza de éstos. No obstante, y en vistas de lo anterior, es preciso indicar que las convicciones que recién nacían y buscaban ser materializadas, quedaban ocultas tras un modo manifiestamente excluyente de diseñar en términos teóricos y prácticos a la universalidad. En palabras de Celia Amorós (1991):

La ideología sexista en la filosofía, puede ponerse de manifiesto en dos niveles distintos: uno de ellos, quizás el más obvio, es el de las formas que emplea el discurso filosófico masculino para escamotear el estatuto pleno de la generalidad a la parte femenina de la especie, para buscar conceptualizaciones diferenciales y limitativas a la hora de integrar a la

mujer en la propia concepción totalizadora del mundo; otro, mucho menos obvio porque no es objeto de tematización, aparece no ya como condicionante de que a la hora de caracterizar a la mujer como miembro de la especie se ponga discriminaciones y límites, sino que afecta al propio discurso de la genericidad, convirtiéndolo en un discurso limitado, resentido de la falsedad que lleva consigo la percepción distorsionada de la misma, precisamente para un discurso que se pretende a sí mismo el discurso de la autoconciencia de la especie. (p. 24)

Es decir, el discurso filosófico ha estado teñido por una ideología sexista, influyendo en éste de dos maneras: la primera respecto de cómo se entiende y categoriza a las mujeres, y la segunda, en tanto éstas son excluidas del mismo. Pero, ¿Cómo se justifica en términos teóricos la ausencia femenina en las articulaciones filosóficas?, ¿Cuáles son los recursos lógicos que disponen desde el discurso emancipador ilustrado, el cierre total de un ámbito para las mujeres?, ¿Qué argumentos apartan a éstas de la práctica política?, ¿Cómo se piensa a las mismas al interior de las de las teorías que otorgan derechos naturales solamente a los hombres? Es justamente el autor de *El Contrato Social*, quien no sólo delimita la natural exclusión de la mujeres en la esfera pública, sino quien también, escribe un manual de educación donde establece claramente el rol auxiliar de la mujeres en la sociedad ilustrada. Lo hemos pensado a él como botón de muestra, pues al mismo tiempo que su aporte filosófico es decidor para la modernidad, su trabajo respecto de la natural opacidad de las mujeres es muy acabado.

Debido a la identidad contractualista de su filosofía, Rousseau caracteriza ontológicamente a los sujetos. Esto pues, el estado de naturaleza es el antecedente metafórico necesario para dar justificación al pacto y, por ello, a la institución estatal. Desde él necesariamente se debe establecer una idea del origen social de la humanidad, con lo que se perfila también, la naturaleza de éstos. Para el autor, si bien en un primer momento del estado original de los humanos, lo que primaba era la individualidad, una vez constituidos los primeros grupos, las diferencias “naturales” entre hombres y mujeres comienzan mostrarse. Esta premisa antropológica insta una desigualdad natural entre ambos sexos, a propósito de que se rige bajo la lógica de la división sexual del trabajo. En el texto que busca definir los fundamentos de la desigualdad entre los seres humanos, el filósofo lo indica así:

Cada familia vino a ser una pequeña sociedad (...) Y fue entonces cuando se estableció la primera diferencia en la manera de vivir de los sexos (...) Las mujeres se hicieron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la choza y los hijos, mientras que el hombre iba en busca de la subsistencia común. ([1775], 1980, p. 253)

Con lo anterior, se establece la naturaleza y por lo tanto, la legitimidad, de la familia patriarcal. A saber, una estructura organizacional en la que las mujeres están indefectiblemente determinadas al espacio – real y simbólico- de lo privado. Mientras que los hombres son sujetos que se desenvuelven naturalmente en la cultura, pudiendo ser parte de ella y construyéndola. El asunto está precisamente en que este “exterior” no sólo representa un espacio de liderazgo y libre desenvolvimiento, sino que está conformado por sujetos cuya identidad común posee un carácter “justo”. Quienes por naturaleza hacen suya a la esfera pública, son iguales en ésta. Estableciendo un espacio cuya base – al menos en términos teóricos- es plenamente democrática, sirviendo con total atención al ideal moderno. Mientras que el lugar de reclusión femenina, está justificado bajo un contrato sexual de subordinación, que no es elegido –“se acostumbran”, dice el autor– y en donde las mujeres no pueden entenderse como iguales, sino que como “idénticas” en su hetero-designación. Realidad que entra en plena contradicción con el fundamento del nuevo contrato social rousseauiano, pues no hay ningún tipo de pacto, siendo negada la posibilidad efectiva de ser ciudadanas o al menos, la de consentir su condición.

Entonces, al mismo tiempo que la base teórica de Rousseau guarda una ética democrática para la vida de los hombres, sentencia a las mujeres a un naturalismo cuya esencia es muy lejana a la autonomía racional que debiese defender su proyecto. Podemos fijar por lo tanto, que el concepto de naturaleza que funda los derechos de los hombres, es muy distinto al que establece el lugar de las mujeres en la sociedad moderna. El paradigma de naturaleza que da vida a las nuevas aspiraciones de la burguesía emergente, aquel que legitima derechos en total antagonismo a la artificialidad de los esquemas categoriales anteriores, sólo es aplicable al género masculino. La naturaleza de las mujeres responde a un ideario anterior, de tipo hobbesiano, en el que su vínculo con los hombres se define por la dominación de ésta. La lógica de la naturaleza femenina, es la misma que hace de trasfondo a dicotomías como “naturaleza v/s cultura” o, “barbarie v/s razón”, es decir, las mujeres son eso que debe ser domesticado y controlado, para poder desde ahí generar condiciones de

libertad. Las mujeres son la naturaleza “por naturaleza”, y ello jamás ha estado definido naturalmente, sino que siempre se ha constituido por fuerzas sociales e ideológicamente hegemónicas. Sin embargo, y tal como el razonamiento rousseauiano nos ha mostrado, la asociación conceptual entre mujer y naturaleza, puede ser justificada racionalmente.

Todavía más cuando para dar forma a la exclusión se refuerza una construcción diferenciadora en el ámbito moral y educativo. En *Emilio o de la educación*, el autor describe la correcta enseñanza que deben recibir los ciudadanos a través de la figura de Emilio, quien tiene de contraparte a Sofía. “Al tratar la cuestión de la naturaleza femenina a través de Sofía, Rousseau incurre repetidamente en lo que, desde Hume, se conoce como la *falacia naturalista*, esto es derivar proposiciones prescriptivas –juicios de valor– de enunciados descriptivos –juicios de hecho–”. (Cobo, 1995, p. 229). Lo anterior, estableciendo desde las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, distinciones morales de carácter original entre éstos. Con lo que justifica, los correctos moldes morales que han de ser enseñados a los pequeños ciudadanos y sus pequeñas contrapartes, aseverando por ejemplo: “el uno [el hombre] debe ser activo y fuerte, y el otro [la mujer] pasivo y débil”. (Rousseau, [1762], 1990, p.534) Más allá de que se instale la idea de que las mujeres son lo otro del hombre, se valida con esto el supuesto patriarcal de la inferioridad de las mujeres, ya no sólo física o intelectualmente, sino que moralmente. Éstas deben actuar entonces, en coherencia con lo que los varones determinan, estando evidentemente incapacitadas para ser participes de la esfera pública más que como espectadoras.

El resultado esperado de la educación de Emilio, se orienta al desarrollo de la independencia y la razón, Sofía en cambio, debe aprender a atender y a resguardar las necesidades de los hombres a los que acompaña: padre, hermanos, esposo. Así, la educación que las mujeres reciben debe preocuparse de la labor fundamental que ellas deben cumplir: servir a los varones.

Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles grata y suave la vida son las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que, desde su niñez se les debe enseñar. (Rousseau, [1772], 1990, p. 545)

Únicamente librando ese papel, el que le es natural, una mujer podrá autorealizarse de manera plena. Lo anterior, justamente porque estará desempeñando su propia naturaleza y, entonces, al igual que los hombres, a través de ella podrá cumplir el rol que la época le ha encargado. Bajo este escenario, en la constitución de la nueva república todas las mujeres tienen un rol fundamental, a saber, emparar de su prudencia las costumbres y la moral que en el ámbito privado se desarrolla. En clave de agradecimiento el autor se los expresa en la *Dedicatoria a la república de Ginebra del Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*:

¿Podría olvidar a esa preciosa mitad de la república que hace las dulzuras de la otra, y cuya dulzura y sabiduría mantienen la paz y las buenas costumbres? Amables y virtuosas ciudadanas, el destino de vuestro sexo será siempre gobernar el nuestro. ¡Dichoso él, cuando vuestro casto poder, ejercido solamente en la unión conyugal, no se deja sentir más que para la gloria del Estado y la felicidad pública! (...) Sed, pues siempre, lo que sois, las castas guardianas de las costumbres y los dulces vínculos de la paz, y continuad haciendo valer en toda ocasión los derechos del corazón y de la naturaleza en provecho del saber y de la virtud. (Rousseau, [1775], 1980, p. 191)

Cuando los derechos naturales son la base de una sociedad, promover la idea de que la subordinación de las mujeres lo es también, resulta ser bastante acertado, si lo que se quiere es generar conformidad ante los roles designados. El ideal de mujer rousseauiana, se enorgullece de mantener la concordia, la sensibilidad y el amor por la prudencia entre los ciudadanos, al mismo tiempo que ellos, erigen sociedades en las que esos valores son totalmente irrelevantes y secundarios. Las implicancias de la naturaleza humana, cuando ésta es pensada en femenino, son asumidas como deficiencias de las plenitudes originarias que rigen la naturaleza de los hombres. No obstante, bajo el diseño del filósofo y, de las lógicas patriarcales, sin la directriz del sistema género-sexo que encarga a las mujeres la reproducción de él en la órbita privada, quienes se han disfrutado los privilegios de la libertad democrática, no podrían haberlo hecho.

2.2 Feminismo y libertad

A través de la breve revisión de la historia del feminismo y de una de las bases teóricas modernas que justifica la exclusión de las mujeres del espacio público, podemos aseverar que uno de los motores que hace andar a esta teoría y práctica, es la exigencia de libertad política. Las feministas han desafiado al patriarcado queriendo alcanzar plenitud de desenvolvimiento en la esfera pública, buscando constituir espacios alternativos de libertad, superando las restricciones culturales androcéntricas, e intentando conseguir que la igualdad de género pase de un hecho legal a una realización social. En sus tres Olas ha habido diversas explicaciones para las causas o formas de la opresión, respecto del significado de la liberación y la igualdad, pero el fundamento de todas sus vertientes ha sido la búsqueda de una emancipación social de las mujeres, como sujetas específicas de esta lucha. El vínculo entre la libertad y la actividad teórica y práctica del feminismo es tan evidente, que muchas veces se pasa por alto cómo es que este anhelo es perseguido. Bajo la óptica de la teórica política Linda Zerilli (2008) este asunto puede ser analizado bajo tres configuraciones: *la libertad como cuestión social*, *la libertad como cuestión del sujeto* y, *la libertad como cuestión del mundo*.

La libertad como cuestión social, se puede pensar en clave de justicia social, haciendo eco a aquello que busca subsanar la mella que genera la ausencia de elementos básicos para la integridad humana. Sin embargo, como indica la autora, muchas veces esta perspectiva nubla el fundamento político que hay detrás del feminismo. Básicamente pues, los límites de este marco instalan una lógica utilitarista, que hace perder de vista el fondo del empeño. La cuestión social en las sociedades modernas siempre va de la mano con el asistencialismo y actividades instrumentales, cuyo signo es la conjunción medios-fines. Sin embargo, la búsqueda por legitimar el reclamo feminista se ha visto atrapada en el idioma de esta problemática, ya que ella sí ha tenido lugar en la escena de la administración social. En ese sentido, la búsqueda por la libertad se ha sometido a prácticas que reconocen como único fundamento el papel social de la mujer y el aporte que éstas podrían ser para el mejor desarrollo de la vida en sociedad. Pero no se ha pensado como “una práctica misma de la política democrática, ni como la razón que comprometemos en esa política” (Zerilli, 2008, p. 29). Estableciendo que el móvil no es a favor de una libertad en sí, sino que de la utilidad

social de ésta, menoscabando la exigencia radical de libertad y restringiendo el surgimiento de ella como colectividad política. Así, la idea de transformar la condición de las mujeres como grupo natural cuyo rol está determinado por su realidad sexual, es cooptada por una concepción utilitarista. Lo que por una parte genera una atadura entre la ciudadanía de las mujeres y las funciones sociales de la feminidad y, por otra, sólo la legitima cuando es armónica con la utilidad social.

La libertad como cuestión del sujeto, es también suscribir la lucha por la libertad en un marco que la determina no como un asunto en sí, sino como una ética del “yo” consigo mismo. Ésta se halla orientada a la formación propia del sujeto, es decir, en los obstáculos internos o externos que éste debe sortear para ser libre. La autora, refiere a este encuadramiento como una herencia de la concepción de libertad de la tradición occidental, que entiende este concepto como soberanía. Lo anterior va más allá de cómo sea comprendido el sujeto, tratándose de que él es el centro desde el que se deben pensar todas las cuestiones en torno a la libertad. Imposibilitando la concepción de libertad como acción, encasillándola por fuera de la comunidad política, y entendiéndola como un “yo-quiero” y no como un “yo-puedo”. Asignándole un estatus de oportunidad y no uno de posibilidad efectiva, pero sobre todo, marginándola de un espacio común. De esta manera la escasa libertad de las mujeres se ha inscrito en la singularidad del “yo-quiero”, siendo un obstáculo para la transformación social que el feminismo propone. Son las condiciones del mundo en común las que deben ser alteradas para que las mujeres puedan ser libres, por lo tanto, el encapsulamiento de este asunto a la voluntad, niega el accionar político que se requiere para conseguir dicho cometido. En coherencia con esta lógica, la conformación política de un sentido común feminista, en la práctica de la libertad como acción política, depende de “la capacidad de acción del sujeto, y de ese modo lo devuelve *ad infinitum* al círculo vicioso donde actúa el drama de su sujeción. (Zerilli, 2008, p. 43). La libertad no debe ser tesoro del sujeto en tanto una prolongación de éste, debe ser una práctica susceptible a ejercerse, en la que la prioridad sean las relaciones plurales basadas en la práctica y en la experiencia común de libertad.

Por último, *La libertad como cuestión del mundo* es entender a este concepto como una acción que se vive a través del vínculo con los otros. Para que la libertad acontezca, la

renuncia a la noción de soberanía debe ser plena, ya que para ésta una vez ingresando al ámbito público, el “yo-puedo” queda restringido. Es la comunidad, la que en esta versión soberna de la libertad, coarta las oportunidades del sujeto, dado que éste entiende su libertad desde una relación subjetiva del “yo” consigo mismo. Por el contrario, la perspectiva que ofrece concebir la libertad como una cuestión del mundo, nos habla de una relación con los otros en un espacio definido por la pluralidad. Este espacio se caracterizaría por ser más que una suma de individualidades o identidades, es decir, por comprender lo público como el mundo mismo, como aquello que todos tenemos en común. Así, afirmar el sentido político democrático como la guía de una sociedad libre, es pensar a la libertad como una práctica de construcción del mundo. A saber, una práctica que va más allá de la búsqueda de intereses identitario-grupales (*libertad como cuestión social*) o, de reafirmaciones individuales (*libertad como cuestión del sujeto*).

Instalando la noción de que la libertad debe estar volcada al mundo como una acción, es que se abre un espacio para que el feminismo readecue su concepto y piense a las mujeres como colectividad política capaz de inaugurar un discurso de la libertad. Como señala Teresa de Lauretis en *Sexual Difference and Feminist Thought in Italy*:

Una libertad que, paradójicamente, no exige la reivindicación de los derechos de la mujer ni la igualdad de derechos bajo la ley, sino que solamente la responsabilidad plena, política y personal de las mujeres es una idea tan asombrosamente radical como cualquiera que haya surgido en el pensamiento occidental (1990). (Zerelli, 2008, p. 188)

De ese modo hace referencia a la necesaria transformación que debe hallar el feminismo respecto de cómo entiende y en consecuencia, lucha por conseguir la libertad. De lo que se está hablando es de una práctica que inauguraría una forma creativa y colectiva de construcción del mundo. Que antepone la libertad por sobre la igualdad, lo que significa concretamente, terminar con el contrato social, rechazando la imposibilidad de libertad efectiva y universal que éste dispone desde su fantasía soberana. Este pacto fundado desde la exclusión aparece desde una retórica de libertad, como el camino para concretar el anhelo moderno de emancipación, por eso, las feministas han intentado moldearlo, justificando su diferencia con los verdaderos beneficiarios de sus bondades. Esta perspectiva es crítica con la que confunde la constitución y la práctica de la libertad

política, con la igualdad formal y la institucionalización de los derechos. Vale decir, no limita la libertad bajo la noción de superación de las opresiones, sino que la ve como una capacidad de instalar nuevas lógicas de asociación política. En ese sentido, esta óptica invita a entender la libertad de las mujeres como “radicalmente infundada: ni fundacional ni consecuencialista, su única *raison d’être* es ella misma” (Ibíd., p. 197).

El feminismo ha perseguido la libertad de las mujeres, ajusticiando a las estructuras naturalizadas que impiden la realización de este fin, bajo lógicas que impulsan la libertad de todos los miembros de la humanidad. Por lo mismo, este último enfoque basado en el mundo, parece ceñirse de manera más cabal a su propuesta. Aún así, resulta difícil identificar un concepto propiamente feminista de libertad, puesto que el mismo se ha articulado muchas veces de manera negativa o integrada a una concepción de la modernidad en particular. Lo que le ha significado estar desdibujado y por ello, en apariencia, carecer de un contenido propio. Ante este escenario, tiene sentido preguntarse por las características de un concepto de libertad feminista pues, desde él, sería posible reconocer a esta teoría al interior de la disputa por el proyecto moderno. Estableciendo que la modernidad, o sea, la idea de un sistema social basado en la libertad política universal, o tiene un carácter feminista, o no acontecerá efectivamente.

3. Conducción del proyecto moderno: idearios de libertad

Las diversas acepciones en las que la palabra libertad se ha manifestado desde la tradición filosófica moderna, se encuentran atadas al curso de los también diversos procesos históricos, culturales y sociales que han tenido lugar. Por ello, analizar las implicancias de este concepto sólo es posible a través de las retóricas que le han dado forma y, que en ese sentido, han sido artífices de teorías que buscan dar cumplimiento a esta promesa. La libertad como una suerte de institución del pensamiento político, es una de las nociones más revisadas y también más cuestionadas al interior de esta corriente, y es que en su nombre se han llevado a cabo múltiples proyectos que han dibujado el devenir de la humanidad hasta lo que hoy conocemos. Más allá de la especificidad de las crisis que el pensamiento político moderno ha enfrentado, es correcto indicar que en todas ellas sus bastiones han sido puestos en tela de juicio. La configuración política moderna ha estado bajo la mira, porque muchos de sus supuestos básicos no han tenido correlato con la realidad. Siendo la incumplida presunción de libertad –que el Hombre alcanzaría a través de sus propias capacidades intelectuales y modelos organizativos–, evidencia de una deuda que ha puesto en entredicho a esta construcción, sus fundamentos y dispositivos.

El desajuste entre la libertad enunciada y normada por la ilustración, y la falta de libertad real que ha sido denunciada en múltiples ocasiones en lo que va de historia moderna, encuentra en la exclusión un fundamento. Superar la minoría de edad dando lugar al contenido de la consigna kantiana «Sapere aude» y así, emancipar a la razón de las tutorías, yugos o sometimientos que la apresaban, fue un llamado que aunque en teoría apelaba a toda la humanidad, en la práctica sólo convocaba a una parte de ella. La posibilidad de actuar por deber y entonces, ser partícipe de los actos práctico-morales que la época exigía, fue delegada a un sujeto cuyas características resultaban mezquinas para con la categoría pivote de universalidad. El escenario que desde esta génesis incompleta se desarrolló, cerró camino a la realización social de aquello que las nuevas leyes promulgaban, lo que a fin de cuentas, transformó a “lo universal” en un “universal excluyente”. La fisura de este concepto, ha puesto sobre aviso a quienes teniendo diferencias sobre las causas o formas de

la exclusión y, en consecuencia, sobre los significados de la realización de la libertad, han puesto sus esfuerzos en completar esta empresa a todas luces inacabada.

El Proyecto moderno se ha nutrido de férreas contiendas que han disputado su conducción y que desde la filosofía política, han dado soporte a los diseños que intentan superar, transformar y/o mejorar la herencia recibida. La construcción social e histórica de la libertad, bajo la lectura que realizaremos aquí, ha sido pugnada principalmente por las dos grandes corrientes de pensamiento político de nuestro tiempo. Ambas hijas ilustres de su época: el pensamiento liberal y el pensamiento socialista, han sido la bisagra en la que las ideologías han articulado sus discursos y la implementación de los mismos.

Dichas corrientes identifican un factor de exclusión ceñido a las articulaciones que les son propias y, desde ellas, configuran las respuestas para avanzar en pos de su propósito último: la libertad humana. Mientras que para el liberalismo la exclusión que imposibilita la realización plena de la libertad, se encuentra en el incumplimiento de un sistema político que garantice la posibilidad de elegir individualmente, en el pensamiento socialista son las condiciones económicas las que hacen de piedra de tope para tal cometido. Sin embargo, habría en ambos pensamientos político-modernos un factor escasamente considerado y altamente demandado desde los inicios del proyecto en disputa que es la modernidad, a saber, la exclusión sexo/género. Es ante este elemento que la primera pregunta que cabe hacerse es ¿cuál es el concepto de humanidad desde el que estas corrientes estructuran su teoría? Lo que nos hace retomar la idea de un universal que excluye y, que frente esta interrogante, lo ha hecho con la mitad de la población humana. Ante este escenario, la deuda que la modernidad mantiene con una de sus promesas fundamentales, encuentra en este argumento un pie forzado para reevaluarla.

3.1 Pensamiento liberal: del individuo previo a toda comunidad a la Teoría de la justicia en John Rawls

El liberalismo es primero que todo, una forma de pensar la libertad humana. Su centro en la protección del individuo, se basa en el supuesto de que éste es un sujeto plenamente constituido, lo que posiciona a la autodeterminación como la expresión de una voluntad libre e independiente de su contexto social. La sociedad política liberal es la manifestación

de este resguardo a la persona y a sus bienes, ya que en ella se garantiza una libertad plena, siempre y cuando, las elecciones que se tomen no estén condicionadas por la voluntad de otros. En ese sentido, la base de la legitimidad de un gobierno liberal, es el individuo que lo aprueba. Todos los individuos nacen libres e iguales en su libertad, por esa razón el consentimiento individual es el que soporta las relaciones de los sujetos con su comunidad y los formatos de la misma. Thomas Hobbes, uno de los bastiones clásicos que dan forma al pensamiento liberal, indica que la realización concreta de la libertad está atribuida a la ausencia de oposición externa, disposición negativa que se transformará más tarde con la irrupción de Kant, convirtiéndose en un consentimiento racional e hipotético. Es decir, de existir la posibilidad individual real de aprobar el orden social establecido, éste encuentra inmediatamente su legitimidad. Elemento que en Rawls permite dar carácter de subjetivas a las elecciones individuales y, al mismo tiempo, establecerlas normadas por un marco de derechos que aseguran la posibilidad de elegir. Entonces, el vínculo político que ata a un individuo con los demás es fundamentalmente circunstancial, pues de no ser así, la garantía de libertad del liberalismo –la capacidad de elegir– se encontraría atada a una relación fija con los otros. Bajo este prisma, la libertad está al cuidado de un sistema político que mientras asegure la posibilidad de consentimiento individual, resguarda también la libertad individual.

El pensamiento liberal surge desde el racionalismo filosófico del siglo XVIII y por lo tanto, es una corriente puramente moderna. Si bien su desarrollo inicial –parlamentarista, constitucionalista y estrechamente vinculado al derecho, en tanto interlocutor de los intereses burgueses– no fue precisamente democrático, su proyecto desde siempre estuvo adscrito a poner fin al absolutismo político. Y es que la protección irrestricta de la libertad individual requiere de un orden social que se ajuste a la idea de seres humanos originalmente libres, cuyas restricciones sean auto-impuestas y funcionales a una configuración basada en la libre elección. Todo lo cual no hallaba lugar en un sistema político en donde la arbitrariedad se constituía como la característica principal del ejercicio del poder, por lo que aun cuando desde el liberalismo clásico la libertad estaba por sobre la igualdad, uno de sus intereses principales decía del desmonte del Antiguo Régimen.

El devenir histórico del liberalismo encuentra en el individuo a su unidad básica de desarrollo teórico, pues se ha centrado indefectiblemente en esta figura para erigir su concepción de ser humano y por ende, de sociedad, de política y de libertad. Para C.B. Macpherson (1990) la necesidad de una estructura que ordenara las relaciones y protegiera la propiedad de los individuos, fue la justificación que instaló la idea de sociedad civil como el espacio óptimo de la vida social organizada. La última es de hecho un acuerdo entre individuos cuya legitimidad se define en la voluntad libre de los mismos, que aunque “pre-políticos”, deciden resguardar la posibilidad de perseguir sus propios fines terminando con el riesgoso estado de naturaleza. Cabe señalar que tanto para Hobbes, como para la tradición que continuó dando contenido a esta fórmula, la sociedad es entonces un producto derivado de la libertad original de los individuos. Convirtiendo a ésta, en una convención que no responde a la esencia humana pero que sin embargo, da cuenta de ella en tanto es evidencia del principio de individualidad al que pretende salvaguardar.

La buena inteligencia de esas criaturas⁵ es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo. (Hobbes [1651], 1984, p.345).

Bajo el prisma de la cita anterior, es correcto indicar que antes de toda responsabilidad social que el orden civil eventualmente exija, el individuo posee un derecho inalienable que por naturaleza le otorga propiedad plena sobre su actuar. Esta premisa de posesión (material y de sí mismo) y, la libre decisión asociada a ella, es la que en una primera fase de la teoría liberal da legitimidad a su propuesta. Lo anterior, a través de una voluntad cuyo consentimiento es efectivo, a saber, se realiza y para ello, requiere de una realidad metafórica que soporte y dé cuenta de la actualidad aplicada de la teoría. Nos referimos al término del estado de naturaleza a través del Contrato Social, como el evento al que los individuos acceden voluntariamente y de manera práctica, entregando su libertad plena a cambio de una seguridad parcelada. Sin embargo, la carencia de realidad histórica que este origen entrega, no es coincidente con el espíritu racional que la modernidad levanta. No

⁵ El autor refiere a criaturas vivas, que aunque sin razón ni uso de la palabra, viven en sociedad sin un poder coercitivo que regule dicha convivencia.

cabe duda que la metáfora inmersa en *Leviatán*, y por lo tanto, esta primera etapa de consentimiento efectivo, logra establecer como base de toda sociedad y gobierno legítimo, a la doctrina de derecho moderno que instala el Estado absoluto. Pero, no consigue acreditar de manera cabal la conveniencia de un sistema que principalmente promueve el intercambio mercantil entre propietarios y, a propósito de ello, valida cierto orden social. Vale decir, la época le exige al liberalismo una génesis que sea capaz de establecer una explicación racional de la estructura que propone pues, de esta manera hace plausible la configuración social que impulsa. En este sentido, la mayor dificultad que presenta el rechazo al estado de naturaleza como cimiento de la sociedad civil, es que da origen de manera negativa y no histórica al diseño de sociedad que sustenta.

En relación con los límites teóricos que puede atribuírsele al consentimiento efectivo en tanto sostén lógico del liberalismo, ya en una segunda etapa de éste, la legitimidad del pacto civil será otorgada por un acuerdo tácito. Es decir, por un consentimiento hipotético que comprende la subjetividad del individuo como previa a los fines que pueda tener el mismo. Transformando de manera radical la propuesta y su justificación, toda vez que entiende al elemento subjetivo –propio de cada individuo– como capaz de dar sentido al sujeto antecediendo a su rol social. Por consiguiente, el sujeto liberal, dueño pleno de su autonomía, comprende cualquier acción social como un medio para fines personales y, en ese sentido, aun cuando elija ciertas restricciones, sólo por la posibilidad de consentirlas, legitima dicho orden político.

Es este individuo liberal y moderno el que encarna la categoría de sujeto trascendental de Immanuel Kant, el mismo que en su dimensión epistemológica no logra percibirse como objeto de la experiencia, requiriendo para él de un fundamento que esté por sobre la apariencia. Justamente a propósito de la auto-percepción de este sujeto, es que se evidencia la incapacidad humana de comprenderse a través de los sentidos como algo por fuera de la apariencia subjetiva del entendimiento y la intuición. Por ello, bajo la óptica de Félix Duque (1998), la búsqueda de un principio fundamental que aúne todo aquello que se conoce mediante experiencias es un requisito para quien percibe desde esta subjetividad. Este principio de unidad, debe reunir estas experiencias en el conocimiento mismo del sujeto, puesto que de no ser así no conformarían ningún conocimiento como tal. Así, quien

conoce es la condición de conocimiento posible y por ello, es también previo a todo conocimiento.

Una vez que este sujeto entiende su existencia a través de la percepción sensible y se capta como sujeto de la experiencia, es que posee facultad de analizar sus actos y el contexto de ellos, es decir, su libertad. Ya que los sujetos se hayan previos a todo conocimiento, la realidad material y sus condicionantes no les son restrictivas en tanto, su voluntad es libre. La última es una capacidad independiente que actúa bajo normas auto-impuestas, ya que la identidad es anterior a las elecciones. En ese sentido, una sociedad justa es aquella que respeta la individualidad y que no obstaculiza a los sujetos la persecución de sus propios fines. Lo anterior, al alero de un marco de derechos que permitan dicha voluntad, bajo el entendido de que el individuo liberal posee una subjetividad que se define por su capacidad de elección y, por existir previamente a los roles sociales que pudiese desempeñar. Desde el punto de vista liberal entonces, las elecciones son subjetivas y ello, debe ser regulado por una estructura que garantice más que la idea de un bien común, la capacidad de elegir.

El marco de derechos que debiese asegurar la capacidad de elección y por ende, la libertad de los individuos, requiere de un carácter neutro debido a la búsqueda subjetiva de los sujetos, quienes perseguirían fines e intereses personales que improbablemente coincidirían con un bien común. En consecuencia, el derecho debiese ser previo a la búsqueda del bien pues, en una sociedad justa que propicie la capacidad de libre elección a los individuos, éste hace de escenario para la realización de dicha condición. Vale decir, la categoría de individuo se basa justamente en anteponer su naturaleza libre a sus propios fines, por lo tanto, cualquier determinación o búsqueda individual, requiere de ciertos derechos inalienables y de una estructura que los haga efectivos. De esta manera, la libertad liberal se despliega como el ejercicio independiente de la voluntad, entendiendo a ésta como una capacidad inherente a todos los seres humanos, que como individuos no se hallan atados a determinaciones materiales, ni a principios organizadores que dispongan de una concepción sellada de bien. Para estos sujetos autónomos, la identidad es previa a sus elecciones y ello, tiene lugar en una sociedad que respeta la autonomía de la libertad, o sea, que no presupone una idea de bien, sino que asegura la capacidad de elección. De no ser así, los sujetos serían

medios para conseguir dicho fin y su dignidad como individuos libres sería atropellada, estando de cierta manera destinados u obligados a cumplirla.

La prevalencia de la identidad originalmente libre de los individuos respecto de sus fines, es un principio que John Rawls asegura a través de la *posición original*, concepto clave en su obra *Teoría de la justicia* publicado en 1971, con la que el autor intenta reconciliar los principios de libertad e igualdad. Gracias al concepto recién enunciado, la condición básica del sujeto está a salvo independientemente del escenario en el que se desarrolle y sobre todo, el último es secundario respecto de la capacidad de elegir que caracteriza a los individuos. En ese sentido, cada vez que un sujeto se incorpora a un modelo social, lo hace desde una voluntad que reafirma su legítima libertad, pues su independencia se mantiene incólume al interior de un sistema que si bien regula las libertades y las obligaciones, se elige de manera libre. Para Fernando Vallespín (1998) la búsqueda de Rawls de una estructura que asegure esa libertad, debe empalmar con una que asegure también la justicia. Como decíamos antes, para el liberalismo es la subjetividad kantiana la que otorga racionalidad a esta libertad original, sin embargo la pluralidad de concepciones de bien que puede emerger de los individuos, requiere de un marco que sintonice dichas variedades, siendo esa la labor del sistema que instaaura el filósofo estadounidense. Para el autor, de haber principios de justicia cuyo contenido se basa en un acuerdo entre personas racionales, libres e iguales, los mismos contarían con una validez universal e incondicional.

La imparcialidad es la característica suprema de esta teoría, pues bajo su prisma, sólo en condiciones ecuánimes se puede obtener resultados efectivamente justos y basados en la libertad. La posición original, como escenario de esta fórmula, es una situación hipotética y equitativa en la que se presentan un conjunto de restricciones impuestas a favor de principios de justicia. Se trata de un acuerdo racional e individual en donde los seres humanos encontrarían beneficios personales, así como los medios más adecuados para alcanzarlos. Para este pacto, se requiere de sujetos neutros, vale decir, individuos cuyo móvil no sea ni el altruismo ni el egoísmo, pues en esta situación ideal, no cabe la posibilidad de sacrificar la libertad propia por el bien de los demás. De lo que se trata es de elegir ciertos principios de justicia que aseguren la libertad y el bien de todos quienes pertenezcan a la sociedad que de ahí surja. Esta elección debería basarse en lo que Rawls

denomina *bienes sociales primarios*, es decir, bienes que todo ser racional supuestamente desearía.

Este procedimiento equitativo en el que unánimemente debiesen elegirse ciertos principios de justicia, requiere de condiciones que aseguren el carácter justo del marco que guiará a la sociedad. La posición original debe generar ciertas condiciones que permitan su cometido, en palabras de Rawls:

Supongo, entre otras cosas, que hay una amplia medida de acuerdo acerca de que los principios de la justicia habrán de escogerse bajo ciertas condiciones. Para justificar una descripción particular de la situación inicial hay que demostrar que incorpora estas suposiciones comúnmente compartidas. Se argumentará partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas, para llegar a conclusiones más específicas. Cada una de las suposiciones deberá ser por sí misma natural y plausible. Algunas de ellas pueden incluso parecer inocuas o triviales. El objetivo del enfoque contractual es el de establecer que, al considerarlas conjuntamente, imponen límites significativos a los principios aceptables de la justicia. (2006, p. 30).

Es precisamente este método vinculante el que haría que todos los individuos asumieran sus condiciones, pues desde él se acredita la imparcialidad de las elecciones. Vale decir, cuando se eligen los principios de justicia, se desconocen las características específicas de la vida que posteriormente acontecerá. Lo anterior, debido a otro concepto clave en el esquema de la justicia como imparcialidad diseñada por el filósofo: el *velo de la ignorancia*. El concepto antes mencionado, cumple una función fundamental para esta teoría, puesto que gracias a éste, cualquier principio que no sea levantado desde el escenario que él dispone, no podría ser aceptado como justo. El velo oculta la posición o circunstancias particulares del futuro de quienes eligen, generando como decíamos antes, que ningún individuo base su elección de manera parcial atendiendo a realidades ya conocidas. Sin embargo y, debido a lo anterior, lo que esto implica es que quienes se hallan “tras” el velo, desconocen también su propia concepción de bien. Así, proceder bajo el velo en búsqueda de beneficios propios, es también actuar en ventaja de toda la sociedad, asunto que aseguraría ya no sólo la libertad de acción inherente de cada individuo, sino que su desenvolvimiento en un ámbito guiado por la justicia.

La sociedad justa que propone Rawls se dispone antes de que los individuos tomen parte en su vida al interior de la sociedad, por ello una vez enfrentados a sus realidades las preferencias de orden moral o concepciones de bien, pueden ser muy diversas, pero siempre al alero de este marco regulatorio de justicia, cuya base es la imparcialidad. Es el velo de la ignorancia el que sitúa a los participantes sociales en esta condición original neutra, estableciéndose desde él las normas que regirán la vida en sociedad. El marco normativo basado en este mecanismo neutralizador se dispone desde dos grandes principios:

1. Principio de libertades o de distribución de igual número de esquemas de libertades para todos. cada persona debe tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.
2. Principio de diferencias. Las desigualdades económicas y sociales habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. (Rawls, 2006, p.67-68).

El primer principio tiene prioridad sobre el segundo en tanto, exige la igualdad en la adquisición de derechos y deberes básicos, máxima de una sociedad instaurada bajo un modelo que busca una libertad equitativa. Mientras que en segundo principio, la sentencia “b)” mantiene prioridad respecto de la “a)” pues, no castiga las desigualdades sociales y económicas mientras que éstas tengan por resultado beneficios compensatorios para con los menos afortunados. Así, aquellas libertades que son otorgadas bajo el primer principio, no pueden ser permutadas para obtener mayores rendimientos económicos, pues éstos deben estar mediados por la igualdad de oportunidades que ofrece el segundo principio. La propuesta rawlsiana elabora desde estos dos principios un sistema político basado en la justicia, entendida ésta como la protección de las libertades de la ciudadanía al interior de la constitución política. Bajo la óptica de la tradición liberal, la libertad nunca puede ser negada o restringida y gracias a este diseño, es la constitución la que cristaliza y materializa esa premisa.

La última, debe ser entendida a la luz del concepto de libertad bajo el que el autor erige esta teoría, a saber:

(...) cualquier libertad puede ser explicada con referencia a tres cosas: los agentes que son libres, las restricciones o límites de los que están libres y aquellos que tienen libertad de hacer o de no hacer. (...) La descripción general de la libertad tiene, entonces, la siguiente forma: esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal o cual cosa. (Rawls 2006, p.193)

Concepción que el estadounidense decide vincular con un sentido de justicia que propicie que dicha libertad original se dé de manera ecuánime. La idea de justicia que el autor esgrime desde su teoría, dice de la capacidad humana moral para calificar las cosas como justas o no, basados en juicios que permitan a los individuos actuar de acuerdo ellos y, desear que otros también lo hagan. El objeto fundamental de esta configuración de justicia, es la estructura básica de una sociedad en la que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y los deberes fundamentales, determinando la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Lo anterior, como respuesta al utilitarismo clásico que no entrega a la filosofía moral una alternativa para quienes no se hallan al interior del “máximo número”. Rawls otorga prioridad absoluta a la justicia entendiéndola como primera virtud de las instituciones sociales, puesto que le parece insuficiente una noción que únicamente maximice el bien a través de las normativas que de ellas puedan surgir. Siendo lo último, de suma importancia para la problematización de la libertad de esta propuesta liberal, toda vez que esta elaboración se alza en torno a ese concepto. El desarrollo de esta respuesta crítica a la mezquindad del utilitarismo, no es otra cosa que evidenciar la incapacidad de protección a la libertad que la visión utilitaria comete. Esta fórmula, supone eventuales violaciones a la libertad de ciertos miembros de la sociedad, mientras que esa situación garantice el bienestar de la mayoría de ellos. En consecuencia, la justicia como equidad se levanta en aras de proteger la libertad humana a través del derecho, superando a la concepción que lo califica como una simple utilidad social.

La sociedad libre desde la justicia que pretende la teoría de Rawls, se basa en una asociación de personas autosuficientes, que reconocen en sus relaciones ciertas reglas obligatorias que dan cuenta de un sistema de cooperación. El último, promueve el bien de aquellos que forman parte de él bajo un marco ideal de principios de justicia, en el que incluso las instituciones que deben materializar a éste, pueden estar bajo su examen. Los

principios de justicia son el resultado de un acuerdo original hipotético, al que llegan personas libres y racionales interesadas en promover sus propios fines en una situación de igualdad. Así, esta asociación de personas que reconocen ciertas reglas o pautas públicas de conducta, de orden obligatorio, son capaces de relacionarse desde una libertad basada en la justicia. Para Vellepín (1985), la teoría rawlsiana viene a resarcir la legitimidad que había perdido el modelo democrático clásico, vale decir, el liberalismo y sus prácticas institucionales. Ello, desde un ideal compensatorio que si bien no se halla exento de críticas, tiene el mérito de denunciar la nimiedad de una libertad formal, que no se ciñe a la justicia, o sea, que no asegura igualdad.

En lo que respecta al feminismo, veremos en la expresión que desde esta corriente nace, el *feminismo liberal*, cómo es que la noción de individuo previo a toda comunidad es una de las taras que dificultan la acción feminista, principalmente en lo referido a la transformación del concepto de libertad. En ese sentido, será vital la idea de una libertad que formaliza su desenvolvimiento en constituciones y marcos que se enclaustran en lógicas igualitarias. Vale decir, en una perspectiva que no busca la realización social de la libertad, sino que la encapsula en instituciones y garantías cuyo alcance universal no es tal.

3.2 Pensamiento socialista: concepto de ideología de Karl Marx

Para el pensamiento socialista no basta con la posibilidad de aprobar el orden establecido, sino más bien, con la capacidad real de participación y transformación del mismo. En ese sentido, la relación del sujeto con la colectividad no es contingente ni instrumental, está basada en la identificación con una comunidad en particular y la búsqueda de un bien común. La libertad entonces, se encuentra en la realización colectiva que ésta pueda tener a través de un ejercicio político efectivo. Para esta tradición de pensamiento, la voluntad del individuo se halla determinada en gran medida por el contexto en el que éste se encuentra, puesto que la misma está orientada por concepciones que han sido resultado principalmente de las condiciones en las que ellas se han gestado. Por esa razón, la idea de un individuo a priori constituido plenamente, no calza con las nociones que desde este prisma se impulsan pues, bajo su signo se requiere de ciertas condiciones sociales, económicas y políticas para

alcanzar la libertad. Desde esta perspectiva todo lo que los humanos somos y todo lo que poseemos, está cruzado por la actividad productiva del trabajo. Cuando el último se ocupa para satisfacer las necesidades humanas, es posible reconocerlo como una actividad propia de una colectividad e irreductible a cada uno de sus integrantes. Sin embargo, cuando de él se obtiene plusvalía, riqueza y acumulación, esta actividad produce una estructura donde el trabajo no se constituye como el garante de la libertad, sino que como su carcelero. La última sería la expresión de la exclusión que inhabilita la posibilidad de libertad real para algunos sujetos y, la necesidad urgente de transformar radicalmente el modelo económico y social.

El concepto de ideología desarrollado por Karl Marx, nos será indispensable para pensar en primer lugar, las bases en las que el pensamiento socialista, específicamente el marxismo, construyó su propuesta. Es decir, los elementos que posibilitaron las elaboraciones desde las que se define su teoría y por tanto, su concepto de libertad. Desde él además, es posible revisar la crítica que este prisma realiza al sujeto autónomo del liberalismo. En segundo lugar, esta noción será utilizada para pensar la autopercepción de los dominados por la ideología dominante, en tanto esa relación es fundamental para idear un concepto de libertad propiamente feminista.

La ideología constituye una de las nociones típicas de la modernidad, si bien el término fue usado por primera vez en 1801 por Destutt de Tracy en el contexto de la Revolución Francesa, el reconocimiento y análisis de las problemáticas que darán origen a este concepto, comenzaron mucho antes. La noción de ideología ha adquirido diferentes significaciones de acuerdo a las distintas prácticas políticas, concepciones filosóficas y el desarrollo de la ciencia a través del tiempo. Por lo tanto, para comprender sus implicancias es preciso conocer los razonamientos que le dieron forma. De tal manera, recorreremos parte de la obra de Jorge Larraín (2007), *El concepto de ideología vol. I*, la que busca precisamente establecer un registro temporal de las problematizaciones en torno a este concepto, desde sus precursores tempranos hasta su presencia en la obra de Karl Marx.

Acorde a lo establecido por Larraín, si bien la ideología no es un fenómeno reciente en la historia de la humanidad, el interés de estudiarlo sistemáticamente sólo aparece en los tiempos modernos tras la caída de la sociedad medieval. Ciertamente, las contradicciones

que luego serán asociadas a este término aparecen estrechamente ligadas a la lucha de la burguesía contra el yugo feudal y el surgimiento de una nueva postura crítica que caracterizará al pensamiento moderno:

La oposición política a la aristocracia terrateniente fue acompañada por una crítica de sus justificaciones escolásticas del ejercicio del poder. A la nueva ética burguesa del trabajo, que se oponía a la sociedad servil medieval, correspondió un nuevo enfoque científico y crítico que enfatizaba el conocimiento práctico de la naturaleza (...) el orden jerárquico y teocrático de las esencias, pasivamente aceptadas, fue reemplazado por un enfoque crítico que buscaba en la propia razón del ser humano y en su dominio de la naturaleza el nuevo criterio de verdad. (Larraín, 2007, p. 9)

En su análisis, el autor posiciona a Maquiavelo como uno de los primeros burgueses en abordar temáticas directamente relacionables a fenómenos ideológicos, aunque nunca haya llegado a ocupar ese término. Por ejemplo, al referirse a los apetitos e intereses humanos y cómo la modificación de éstos determinan la forma en que perciben su entorno: “al cambiar los apetitos de los hombres, aunque sus circunstancias permanecen iguales, es imposible que las cosas debieran parecerles iguales (...) en vez de culpar a los tiempos, deberían culpar a sus propios prejuicios (Maquiavelo, 1970)” (Larraín, 2007, p. 10). Maquiavelo se refirió también a la relación entre religión y poder, en cuanto las funciones sociales del pensamiento religioso y cómo éste habría significado la transformación de las personas en seres pasivos y funcionales a la dominación, limitando su poder crítico bajo una lógica del temor y el perdón. Sumado a lo anterior, el filósofo italiano identificaría el uso del engaño como actitud asociada al ejercicio del poder, al señalar que los príncipes deben aprender a practicar el fraude ya que no basta sólo con el uso de la fuerza para dominar a las masas. El príncipe no necesitaría poseer todas las cualidades necesarias de un buen gobernante, mas debe aparentar –y lograr convencer– que efectivamente las tiene.

En cuanto al desarrollo de la ciencia, ámbito profundamente relacionado al concepto de ideología, el autor de *El príncipe* formaría parte de las tendencias de la época inclinadas al rechazo del sistema feudal y su visión teológica del mundo, considerándola un obstáculo a los intereses científicos de comprensión exacta de la naturaleza y de función práctica al pensamiento. En ese sentido, Larraín confirma que el nacimiento de la ciencia surge en

base a la crítica de los métodos anticuados de conocimiento. Mentas como la de Bacon o Descartes se posicionarían entre las primeras en abordar metodológicamente estos impedimentos al conocimiento real, propios del enfoque aristotélico-medieval. Respecto a este punto destaca principalmente la obra de Bacon como relevante para la noción de ideología, ya que reconoce ciertos grupos de ídolos o nociones falsas que dificultan el entendimiento humano, impidiéndole aprehender la verdad.

La primera descripción de Bacon corresponde a los *Ídolos de la tribu*. Aquí se destacan quienes aceptan las nociones preestablecidas sin cuestionamientos y, por otro lado, la influencia de las pasiones que corrompen el entendimiento. A partir de lo anterior, Larraín señala: “expresa también una noción de ideología como referida a aquellos aspectos irracionales de la mente humana que interfieren en el conocimiento científico. De allí en adelante la oposición entre ideología y conocimiento racional llegará a ser crucial” (Larraín, 2007, p. 14). El segundo ídolo identificado por el inglés es el *Ídolo de mercado*. Estos ídolos surgirían en torno al lenguaje, al ser éste la forma en que los seres humanos interactúan y se asocian. Aprendemos los signos lingüísticos de las cosas antes de llegar a conocerlas por la experiencia, por lo tanto, la apropiación de estos signos sería engañosa y estaría ligada directamente al comportamiento social como una determinación externa al individuo:

La identificación que hace Bacon de aquellos ídolos que se originan en las relaciones recíprocas de los hombres por medio del lenguaje es, implícitamente, uno de los primeros reconocimientos de la ideología como una distorsión socialmente determinada; y plantea, de modo más general, la cuestión de la determinación social del conocimiento. (Larraín, 2007, p. 14).

En tercer lugar aparecen los *Ídolos del teatro*, los cuales emergen de las teorías tradicionales dogmáticas, que limitan la perspectiva de las personas al forzarlas a observar el mundo a través del lente de preceptos filosóficos llenos de dogmas y reglas falsas. Su nombre se refiere justamente a la creación de mundos ficticios o falsas realidades, producto de estos paradigmas limitantes que median la experiencia humana.

Para librarnos de los ídolos, debiésemos renunciar a la obediencia ciega a los viejos preceptos heredados y aspirar a la verdadera interpretación de la naturaleza, la cual sólo

podría lograrse mediante la experiencia y la propia razón. El primer paso para lograrlo sería el reconocimiento de dichos ídolos. Y aunque la crítica a Bacon estima ciertas contradicciones en estos planteamientos relacionadas a la configuración de estos ídolos y sus posibilidades de superación, el autor sería enfático al sostener que la ciencia es capaz de acceder a la verdad, a pesar de la acción de estos personajes. Pero, ¿cómo reconciliar aquellos ídolos innatos de los determinados externamente? De aquí deriva la base de una problemática en torno a la ideología al distinguirla, por un lado, como originaria de una práctica social y cambiante históricamente, o bien, como un fenómeno producto de la presencia universal de elementos irracionales y emotivos, propios del ser humano. Cabe destacar que Bacon se centró principalmente en la necesidad de librar al entendimiento de cualquier interferencia, pero de sus postulados se desprende que, si bien los ídolos innatos serían superables mediante la lógica y el razonamiento individual, aquellos derivados de la interacción social no podrían ser eliminados si es que no se modifican dichas interacciones y sus circunstancias materiales, hecho que el autor percibía como peligroso.

La influencia de Bacon sobre la filosofía del siglo XVII y XVIII es determinante y será reconocido por Marx como el padre de la ciencia moderna y del materialismo inglés. Hobbes, sucesor de Bacon, será mucho más radical en sus planteamientos materialistas al postular que sólo aquello que podemos percibir mediante los sentidos es cognoscible por el ser humano, por tanto, no puede existir una idea o concepción de nada infinito. En consecuencia, Dios no es accesible al entendimiento humano y las religiones son producto del miedo y la ignorancia ante aquello que no podemos explicar. En este punto, sin embargo, el autor de *Leviatán* estima la religión como necesaria y funcional al orden y la estabilidad de las naciones, a fin de hacer coincidir la moral religiosa con la ley y justificar mediante las escrituras el poder absoluto, de manera que los monarcas autocráticos pudiesen gobernar en un clima de paz común, aunque éste fuese producto de la ignorancia y el miedo.

Maquiavelo y Hobbes ya habían sugerido en la religión una función social legitimadora del poder político, pero lo justificaron en pos de protección al soberano y el denominado bien común. De esos postulados se desprenderán enfoques mucho más negativos y críticos respecto a la conexión entre religión y política, al considerarla ya no como una fuerza

integradora sino como un peligro para la felicidad humana al fundarse sobre supersticiones, prejuicios y concepciones falsas. Los franceses Holbach y Helvecio abordarán este punto, buscando reconciliar los intereses comunes. Mientras el primero afirma que los prejuicios religiosos han llenado la mente de las personas impidiéndoles el entendimiento de la naturaleza, el segundo reconoce que estos prejuicios heredados de la institucionalidad religiosa son perjudiciales para el bien común, al proponerse mantener al pueblo ciego y así conservar el poder. Estos análisis serán referidos como el *engaño sacerdotal*:

(..) los sacerdotes están interesados en mantener al pueblo en la ignorancia con el fin de resguardar su poder y riqueza. Hay una suerte de conspiración contra el pueblo conducida por los sacerdotes y que sólo puede ser destruida por medio de la educación. (Larraín, 2007, p. 19).

La respuesta que entregan ambos autores ante el dogma es la educación, única herramienta para formar al ciudadano de Estado y superar sus circunstancias. Sin embargo, esta solución también es discutida posteriormente al tratarse de un agente externo que posiciona a unos pocos –en este caso los ilustrados– como salvadores del pueblo. De acuerdo a la crítica de Marx: “las circunstancias son modificadas por el hombre y el propio educador debe ser educado. Esta doctrina debe, por tanto, dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la sociedad (Marx, 1970)”. (Larraín, 2007, p. 21).

La crítica a la religión de Helvecio y Holbach tuvo gran influencia en Hegel, Bauer, Feuerbach y Marx; resultando fundamental al desarrollo del concepto de ideología, aunque se tratase sólo de sus primeros esbozos. En este contexto, bajo la influencia de Bacon y Condillac, el francés Destutt De Tracy será el primero en utilizar el término ideología, pero enfocado a la categorización de una nueva ciencia, que sería una *ciencia de las ideas*. Ésta tendrá como propósito determinar el origen de las ideas, buscando superar los prejuicios religiosos y metafísicos para alcanzar el progreso científico. A diferencia de los ídolos de Bacon, la ideología surge aquí como ciencia. Como Candillac, De Tracy deriva las ideas de las sensaciones, por lo tanto, pensar sería sentir algo. Señala además que este aspecto de la naturaleza debe ser estudiado como cualquier otro y establece la ciencia de la ideología como base de la educación y el orden moral. El francés, pretende contribuir a la educación pública, por tanto él y sus adherentes compartirán con Helvecio y Holbach la exaltación por

la educación, siguiendo la línea de la Ilustración francesa que establece la razón como su bandera de lucha. Bajo este prisma, el concepto de ideología tendrá una connotación positiva, al buscar instalarse como una ciencia, exenta de las preconcepciones religiosas. Tomando distancia de los lineamientos negativos del concepto esbozados en los ídolos de Bacon.

Napoleón será el primero en referirse explícitamente a la ideología en un sentido negativo, al llamar “ideólogos” a los intelectuales irrealistas, ignorantes de la práctica política concreta. Más adelante, durante el siglo XIX se ampliaría la conexión entre esta consideración negativa y el término ideología, al ser discutida con el fin de delimitar su verdadero significado. Para Larraín, el desarrollo histórico del concepto de ideología, transita desde una primera instancia en que es concebido como la ciencia de las ideas asentada en la razón, para luego transformarse, sistemáticamente, en un arma crítica contra el antiguo régimen. La ilustración confiaba en el poder de la razón para lograr la superación de los prejuicios del pasado –ideas irracionales, metafísicas y religiosas– y la reconstrucción de la sociedad. Así, de los planteamientos de Comte sobre la filosofía positiva y sus supuestos fundamentales acerca del destino desfavorable de la mayoría de los hombres –quienes, inevitablemente estarían supeditados a la precariedad y necesitan mejorar esta condición pero, sin alterar la estructura de clases– resultaría en el cuestionamiento de estas supuestas verdades y su carácter metafísico. A la luz del posterior concepto de ideología, su cuestionamiento a la ideología resultaría, asimismo, ideológico. La oposición entre ciencia positiva y metafísica formula una noción de ideología como imaginación sin sentido y consideraciones abstractas arbitrarias: “si para la Ilustración francesa la ideología equivalía a una mentira de los sacerdotes, para el positivismo la ideología tiene un carácter irracional. En ambos casos la ideología aparece como un fenómeno autónomo que desvirtúa nuestro conocimiento de la realidad”. (Larraín, 2007, p. 27).

El idealismo alemán también continuará con la problematización de la religión aunque, nuevamente, sin mencionar el término ideología. Hegel establecerá los antecedentes para una crítica mucho más radical a pesar de sus contradicciones. En ese sentido, Hegel propone el *Sujeto Absoluto*, independiente de la ciencia que lo aborde, estableciendo así la

relación entre lo infinito y lo finito. De esta manera, recoge las críticas a las formas históricas de la religión y la describirá como responsable de la alienación del ser humano respecto de su verdadero yo. Sin embargo, postula a su vez que es deber de la filosofía explicar la religión aportando una prueba racional de sus principios mediante la dialéctica de la oposición entre finito e infinito. Entre los hegelianos de izquierda, el más importante fue Ludwig Feuerbach, quien postula que la idea de Dios surge de la auto-alienación del hombre, al proyectar todas sus características positivas y deseables en un nuevo ser, que es proyección de sí mismo convertida en sujeto. Por lo tanto, en la religión el hombre se reduce a su imperfección y pequeñez. Para Feuerbach, este proceso sería necesario para la autoconcientización del ser humano, quien sólo podría reconocer su verdadera esencia como propia, tras objetivarla en la idea de Dios. Esta crítica a la religión resulta mucho más profunda que el engaño sacerdotal, ya que ésta concebía los prejuicios religiosos como imposiciones externas, mientras que en Feuerbach se explica la religión a partir de la esencia del hombre.

De tal manera, se configura la religión como basada en un proceso concreto y no en torno al engaño de los sacerdotes. Esta inversión será fundamental para la identificación del fenómeno ideológico, haciendo confluir la crítica tradicional a la religión y el concepto de ideología. Será posteriormente Marx quien, a partir de su problematización a Feuerbach, sobrepasa la crítica a la religión y termina por establecer una noción negativa de ideología, relacionada a las contradicciones históricas de la sociedad. Las etapas de formulación del concepto, desde Maquiavelo y su visión de fraude, pasando por los Ídolos de Bacon, el materialismo de Hobbes, el engaño sacerdotal en Holbach y Helvecio, la ideología como ciencia de De Tracy, el carácter irreal otorgado por Napoleón hasta Comte y Feuerbach, fueron siempre considerándolo como una “distorsión psicológica” o un “problema del conocimiento” de carácter estático. Sólo Marx llegará a concebir la correlación entre distorsiones mentales y el desarrollo histórico de las relaciones sociales. Es ésta formulación la que llevará el concepto a su nueva y decisiva etapa teórica.

Larraín define el pensamiento de Marx como ilustrado en primera instancia, pero con un propósito claro de sobrepasar las limitaciones de la tradición. La filosofía de la conciencia alemana y el materialismo anglo-francés constituirán las principales líneas de pensamiento

que conducirán a Marx. Ambas fundamentadas en: “la idea moderna de que el ser humano y su razón son la medida de todas las cosas y que los objetos no deben dominar al sujeto” (Larraín, 2007, p.33). Estas dos corrientes representarán los intereses burgueses en oposición a la nobleza. La primera con actitud crítica hacia la epistemología tradicional y la segunda contra la religión y la metafísica. Es gracias a estas visiones de la burguesía emergente que el concepto de ideología verá la luz como hoy lo comprendemos. De la filosofía de la conciencia, Marx incorporará la idea del sujeto activo, pero no como entidad espiritual abstracta sino como ser concreto históricamente, superando de esta forma la conciencia kantiana y el “espíritu del pueblo” de Hegel. Del materialismo, Marx tomará la preocupación por la realidad material como punto de partida de la ciencia y la crítica a la religión, sin embargo, a diferencia de sus predecesores establecerá esta materialidad como producto de la acción histórica concreta de los seres humanos y, por lo tanto, susceptible de ser modificada por su práctica.

El pensamiento burgués previo a Marx miraba las etapas históricas como mera sucesión de acontecimientos que llegó a posicionarlos en su contexto y circunstancias específicas, sin lograr establecer una conexión entre el objeto criticado y su base social. Al analizar la crítica burguesa, Marx rescata muchos de sus elementos y, a partir de éstos, buscará superar sus contradicciones:

Para él hubo un hecho decisivo que determinó su propia teoría, y ese fue la manifestación de las contradicciones del modo de producción capitalista en las nuevas formas revolucionarias de luchas de clase emergentes en la Europa de su tiempo. Cuando las contradicciones del capitalismo se hacen manifiestas, ya no es posible criticar el pasado desde la perspectiva de un sistema que se pretende a sí mismo más allá de toda crítica (...) esta nueva conciencia crítica yace al centro del concepto de ideología de Marx. (Larraín, 2007, p. 34).

Al pretender integrar críticamente los conceptos extraídos de sus predecesores, la obra de Marx se vuelve difícil de abarcar y susceptible a múltiples lecturas, tanto por sus distintas fuentes como por la modificación que realiza en el énfasis de ciertos postulados a medida que evoluciona su pensamiento. Con respecto a la ideología, no es abordada de manera sistemática y por lo tanto, no es posible extraer una definición propiamente tal a partir de su

obra. Conceptos como plusvalía, capital y trabajo constituyen el principal foco de su teoría, de manera que la ideología en Marx debe ser reescrita a partir de claves y enunciados aislados que aluden a sus rasgos esenciales. En este punto, Larraín señala que establecer rigurosamente lo que Marx entiende por ideología resultaría particularmente difícil por dos razones. La primera debido a las ambigüedades que presenta el concepto, volviéndolo susceptible interpretaciones contradictorias. Si se pretende hacer una teoría total de la ideología para Marx, se correría el riesgo de encubrir dichas ambigüedades y atribuirle una consistencia mayor a la que realmente posee. En segundo lugar, las referencias al fenómeno se encuentran distribuidas de modo desigual en los distintos períodos de su producción filosófica, por lo que es posible extraer fundamentos de la ideología en obras que, en rigor, ni siquiera la mencionan tales como la crítica a la teoría del Estado de Hegel y la religión o incluso en su gran obra *El Capital*, en donde se propone un análisis del modo de producción capitalista y el fetichismo de la mercancía, que daría luces sobre cómo opera la ideología en el capitalismo.

Debido a estas dificultades metodológicas, es preciso entender los contextos y etapas de Marx para lograr interpretarlo. En este punto Larraín resalta una de las preguntas recurrentes en torno a la concepción de ideología en Marx: ¿fue siempre la misma durante toda su vida o cambió? Esto tomando en cuenta que desde 1859 el concepto es escasamente mencionado. Con respecto a esta pregunta existen dos posiciones principales. Una que reconoce la unidad teórica en sus escritos, considerando toda evolución de su pensamiento como irrelevante para el concepto de ideología, manteniéndose como uno sólo de principio a fin. La segunda posición, por el contrario, niega la existencia de la unidad teórica en su obra, resaltando los cambios que sufre su teoría y que, según afirman, terminarían por afectar al concepto de ideología. Esta última aproximación consta de dos flancos. Por un lado, enfatiza los postulados del joven Marx y el concepto de ideología trabajado en *La ideología alemana*, pero desconoce los aportes de sus obras referentes a la economía. En el segundo flanco, la tradición positivista se enfoca en sus obras de la madurez y en su “ruptura epistemológica” propuesta por Althusser, la cual daría cuenta de una discontinuidad en el desarrollo de sus ideas.

Al proponerse encontrar una respuesta a este dilema, Larraín seguirá un camino intermedio que considera el concepto de ideología dentro del contexto global del desarrollo intelectual de Marx, tomando en cuenta sus diferentes etapas. A pesar de que el término no estaría elaborado uniformemente, el autor concluye que los cambios de perspectiva en la obra de Marx no llegarían a constituir rupturas que alteren el núcleo elemental del concepto: “es el mismo núcleo básico que va adquiriendo nuevas dimensiones y expresiones a medida que Marx va desarrollando su posición y enfrentando nuevos problemas”. (Larraín, 2007, p. 38). De tal manera, el autor buscará a continuación, reconstruir ese núcleo central, partiendo por los elementos que se muestran consistentes, para luego integrar aquellos que aparecen inconexos, reconociendo el riesgo de ir más allá de lo dicho estrictamente por Marx.

Para poder abordar las ambigüedades y cambios que se fueron manifestando en la obra de Marx, utiliza un patrón lógico que divide el desarrollo intelectual del filósofo en tres períodos. En una primera etapa se encontrarían los debates filosóficos y críticos fundamentados en las obras de Hegel y Feuerbach. En este punto las contribuciones de Marx aparecen bajo los parámetros de sus precursores, desde sus escritos tempranos hasta 1844. Estas problematizaciones darían pie a su etapa siguiente. En esta segunda etapa, comprendida entre 1845 y 1857, llevará a cabo la construcción del materialismo histórico. Se elaboran las premisas generales de su acercamiento a la sociedad y la historia, incluyendo el término ideología por primera vez y estableciendo sus rasgos centrales. Esto último en el contexto de la resolución de la oposición sujeto y objeto. A partir de la elaboración del materialismo histórico, Marx deberá examinar las prácticas materiales en un contexto de producción específico situado históricamente. Esta tarea marcará el inicio de la tercera etapa. La última, se identifica desde 1858 en base a la relectura que Marx hace de *La ciencia de la lógica* de Hegel. En este período, Marx realizará un análisis detallado de las relaciones capitalistas y el concepto de ideología opera sólo implícitamente. Todas estas especificaciones buscan identificar ciertos hitos en Marx que ayuden a comprender la evolución de sus razonamientos, especialmente en lo que concierne a la concepción de ideología.

En el apartado de la obra de Larraín *Crítica a la religión y a la concepción hegeliana del Estado*, se analizan las influencias determinantes de Feuerbach y la importancia de Hegel en la primera etapa del razonamiento de Marx. En este período el concepto de ideología aún no aparece, sin embargo sus elementos materiales ya están presentes y adelantan su carácter crítico. El autor afirma que es en esta etapa en donde se gesta el contenido negativo de la ideología, mediante la crítica a la religión y a la concepción hegeliana del Estado. En ambas, Marx intenta probar que el principal problema del conocimiento sería una inversión del pensamiento que oculta la verdadera naturaleza de las cosas. Hegel percibe la práctica humana como una manifestación finita del ser, considerando la historia de las ideas abstractas como “lo real”, al identificar ser con pensamiento. Esto constituye una inversión que supone la actividad humana como actividad y producto de algo distinto de sí misma. De acuerdo a Marx, esto habría llevado a Hegel a trocar lo subjetivo en objetivo y viceversa. Bajo esta perspectiva, cualquier realidad empírica se convierte en la verdad real de la Idea. Este sería el razonamiento utilizado por Hegel respecto al Estado prusiano, desde el supuesto de que la Idea se manifiesta en el mundo empírico, las instituciones estatales contemporáneas corresponderían a la auto-realización de la Idea. Se anticiparía así el mecanismo de la ideología, porque lo que Hegel hizo habría sido justificar el Estado prusiano como la encarnación de la voluntad de Dios. En palabras de Marx:

Como el punto del ejercicio es crear una alegoría, conferir a una cosa u otra empíricamente existente el significado de la Idea realizada, es obvio que estos vehículos habrán cumplido su función tan luego como hayan llegado a ser una encarnación determinada de un momento de la vida de la Idea (Marx, 1966). (Larraín, 2007, p. 41).

Marx develaría a su vez una segunda inversión en las concepciones hegelianas del Estado. Hegel habría asignado al Estado la función de superar las contradicciones de la sociedad burguesa moderna. Pero para que esto se concretara, tendría que asumir que la separación entre la sociedad civil y la sociedad política podría ser superada recuperando la forma de los estados medievales. Marx discute esta mediación arguyendo que Hegel pretende que el universal absoluto, que correspondería al Estado político, determine a la sociedad civil en vez de ser determinado por ella. Cabe destacar que Marx identifica una contradicción esencial a partir del análisis de Hegel, en la que el estado burgués es en sí mismo una abstracción separada de la sociedad civil. Pero a la vez reconoce que si su perspectiva es

“abstracta” esto se debería a que “la ‘abstracción’ es la del estado político (Marx, 1966)” (Larraín, 2007, p. 42). Esta crítica resulta importante ya que evidencia, aún en sus escritos más tempranos, que Marx era consciente de que las distorsiones teóricas que él criticaba – las que más tarde serán llamadas ideología– no eran simples ilusiones o errores lógicos, sino que están asentados en la realidad. De aquí nace su interés por el concepto de práctica, ya que la mera crítica no es capaz de modificar dicha inversión real.

Es en la crítica a la religión en donde Marx seguirá desarrollando estas ideas. Sin duda, ésta se ve fuertemente influenciada por la crítica de la alienación religiosa de Feuerbach descrita anteriormente, llegando a afirmar que “el fundamento de la crítica anti-religiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. La religión es, en verdad, la autoconciencia y la autoestima del hombre que no se ha ganado a sí mismo todavía, o se ha perdido a sí mismo de nuevo (Marx, 1966)” (Larraín, 2007, p. 43). El autor irá mucho más allá que Feuerbach al postular que la única forma en que el ser humano puede deshacerse de la ilusión religiosa, es destruyendo el mundo social que la produce. La lucha contra la religión sería entonces una lucha del hombre contra el mundo que lo oprime. En este punto aparece otra clave para el concepto de ideología, al establecer que la religión busca compensar al nivel de la conciencia por las deficiencias de la realidad, elaborando una solución coherente que va más allá de la realidad para intentar resolver las contradicciones del mundo real. De tal manera, para Marx la inversión ideológica es derivada de una inversión real en donde el estado y la sociedad producen la religión como conciencia invertida del mundo, porque ellos mismos son un mundo invertido. En síntesis, la crítica a la religión se tratará a la vez de una crítica a las contradicciones políticas, las cuales sólo serían superables mediante la práctica, entendida como acción revolucionaria, cuya base material sería el proletariado.

De las distintas concepciones empleadas por Marx, la noción de inversión proviene de Hegel, utilizada en la *Fenomenología del Espíritu* en referencia a la distinción entre la esfera de las apariencias y el mundo interior. Para Hegel la realidad interior de las cosas permanece oculta y en verdad corresponde a lo contrario de sus formas fenoménicas:

Mirado en la superficie, este mundo invertido es la antítesis del primero, en el sentido que tiene a este último fuera de sí mismo, y repele ese mundo de sí mismo como una realidad

invertida; que el uso es la esfera de la apariencia, mientras el otro es el ser inherente; que uno es el mundo en tanto es para otro, el otro el mundo en tanto es para sí mismo (Hegel, 1977)” (Larraín, 2007. P. 46).

Para Hegel la apariencia manifiesta su esencia, y la esencia es la verdad de su apariencia. De ser así, la distinción entre apariencia y realidad interior en el mundo natural, según Larraín, no sería más que un reflejo de la distinción en la auto-conciencia y la materialidad se vuelve la apariencia invertida de la auto-conciencia. La crítica de Marx señalará que en el proceso de dividirse a sí misma y repelerse, la auto-conciencia posiciona al objeto como el reverso de sí misma, siendo la inversión, el resultado de una alienación de la auto-conciencia.

Tanto la alienación como la inversión son por lo tanto condiciones inherentes de la auto-conciencia y están dadas en su necesaria división entre objeto y pensamiento abstracto. La noción de inversión es así definida en términos epistemológicos como el resultado natural del proceso de producción de pensamiento que es simultáneamente el proceso de producción de la realidad como su opuesto. (Larraín, 2007, p. 47).

A pesar de que Marx tome el concepto de inversión de Hegel, lo elabora de manera diferente, al considerarlo como sello de una condición social específica y particular. Además, no será la alienación de la conciencia la que habrá de generar una realidad objetiva invertida, sino que las conciencias invertidas son consecuencia de un mundo invertido conformado por la sociedad y el Estado. De tal manera, Marx propondrá dos clases de inversiones: la inversión de la conciencia –que identificaremos como ideología– y, la inversión de la práctica social objetivada –entendida como alienación–. Siendo la ideología una inversión de la inversión real, que oculta la alienación. Finalmente, aunque no se utilice el término, la noción de ideología se encuentra presente en esta etapa temprana de Marx, pero para que emerja como tal, es necesaria una base teórica mucho más amplia en torno a la sociedad y su historia, que será desarrollada junto con la construcción del materialismo histórico.

Como se señaló anteriormente, el desarrollo del materialismo histórico aparecería en la que denominamos como segunda etapa de la obra de Marx, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La Ideología Alemana*. En este último trabajo se presenta por primera vez el

concepto de ideología junto con una versión integral del materialismo histórico. A pesar de estas características fundamentales, y también a causa de ellas, *La Ideología Alemana* es una obra ampliamente discutida y criticada, ya sea por considerársela conceptualmente incompleta o inadecuada en cuanto sus planteamientos sobre ideología. Larraín especifica sobre este punto que todas las conclusiones presentes en esa obra no presentarían vacíos conceptuales, sino que son parte necesaria en la elaboración del trabajo posterior, retomando la idea de la unidad en la obra de Marx. Por ejemplo, a pesar de que Marx no intentó un análisis específico de la producción capitalista al proponerse abordar la ideología mediante el estudio de producción material, esto no sería una contradicción sino más bien un estadio teórico previo en el desarrollo de las funciones de la ideología en las sociedades capitalistas que se podrá encontrar más tarde en *El capital*.

Aunque surgen ciertas ambigüedades en este texto a partir de ciertas metáforas en el planteamiento de ideología y al referirse a ella como “ilusión” de una clase respecto a sí misma o de una época respecto a sí misma, ya hemos abordado cómo previamente Marx reconocía las inversiones de conciencia como correspondientes a inversiones en la realidad. Este desarrollo es confirmado en *La ideología Alemana*, elemento que ayuda a contrarrestar las críticas que identifican la ideología en Marx de “puro ensueño” como plantearía Althusser. De tal manera, al tratarse de una obra problemática y difícil de interpretar, Larraín sugiere que para analizar *La ideología alemana*, no convendría centrarse en determinadas metáforas sino más bien escudriñar el contexto global de la obra, reconociendo en ella todos los elementos sugeridos en sus obras previas. El problema con el que se enfrentaría Marx en este texto consistiría, a grandes rasgos, en que:

Quería afirmar su convicción de que la conciencia no es independiente de las condiciones materiales, contra el idealismo, y que la conciencia no es un reflejo pasivo de la realidad externa, contra el viejo materialismo. Este punto se destaca con gran fuerza en la primera tesis sobre Feuerbach. La comprensión del mundo de Feuerbach, sostiene Marx, se limita a su pura contemplación. (Larraín, 2007, p.55)

De aquí se desprende que el materialismo de Feuerbach no concibe la actividad humana como práctica objetiva, tal como plantea Marx. Por otro lado, el Idealismo habría desarrollado el carácter activo del sujeto pero sólo abstractamente como “actividad

intelectual”. Por lo que rompe con el antiguo materialismo ante los planteamientos de teoría y práctica que le parecerían insatisfactorios. En adelante se dedica a establecer la práctica como actividad real sensible, producto de la vida material y ya no sólo como la actividad de la conciencia o la filosofía. Al analizar críticamente las distorsiones e inversiones en la filosofía alemana en general, el autor de *El capital* dirá que los filósofos alemanes no han investigado las conexiones existentes entre la filosofía alemana y la realidad alemana, explicando la práctica por la formación de ideas y no la idea a través de la práctica. Esta inversión supera ampliamente a la aplicada en la crítica a la religión, considerando que los hegelianos de izquierda también la habían criticado, pero siendo esos postulados profundamente dependientes de las mismas categorías hegelianas que atribuyen el fenómeno a una conciencia falsa, posible de ser superada por una nueva reflexión interpretativa del mundo.

Marx percibe a esta altura que los hegelianos de izquierda siguen combatiendo ideas con ideas, mientras que la verdadera problemática no se hallaría en las ideas falsas sino en las contradicciones sociales. Estas falsas ideas, que podemos reconocer como ideología, no constituyen la causa de las contradicciones materiales sino su consecuencia.

Es mediante el concepto de praxis que se desarrolla la noción de ideología, tomando en consideración tres elementos. En primera instancia, el concepto ideología formará parte de una teoría más amplia sobre la “formación de las ideas”. En segundo lugar, la noción de ideología surge a partir de la crítica a las inversiones de la filosofía alemana y el intento por conectarlas a inversiones reales. Finalmente, el concepto de praxis nos permitirá acceder a la formación de las ideas y posteriormente a la ideología. La importancia de la praxis para la producción de las ideas es consecuencia del supuesto básico de que la realidad social debe ser concebida como práctica. La principal objeción de Marx al antiguo materialismo mecanicista habría sido que la realidad no se pensaba como práctica. En la construcción de su materialismo histórico, toda vida social es esencialmente práctica. En consecuencia, la realidad social no es una sola conceptualizada atemporalmente sino que es el producto de un proceso de creación sensible, en constante reproducción y transformación mediante las acciones recíprocas de los seres humanos. A la luz de lo anterior, la lectura de la praxis hecha por Larraín contempla que: praxis es la acción consciente y sensible de los seres

humanos mediante la cual producen su existencia material y las relaciones sociales dentro de las cuales viven, transformando de este modo a la naturaleza, la sociedad y a ellos mismos. Así, la praxis determina al ser humano en su totalidad, creando lo que somos y siendo a la vez expresión de nuestra vida individual y sobre todo social.

En este punto cabe destacar que, si bien la praxis como actividad social supone cooperación, no quiere decir que se pongan en juego necesariamente las voluntades de los seres humanos en todo momento, ya que Marx detecta una división del trabajo que no es normalmente elegida por los individuos sino impuesta: “Los seres humanos no cooperan voluntariamente, sino más bien se les fuerza a una actividad definida, están subsumidos bajo una división del trabajo que ellos no controlan y están divididos en clases que existen independientemente de su voluntad” (Larraín, 2007, p.59). Esto quiere decir que aunque las condiciones materiales y las instituciones sociales sean producidas mediante la praxis humana, éstas han adquirido independencia por sobre el individuo, transformándose en una fuerza ajena, un “poder objetivo” que se impone a los seres humanos. De aquí se desprende que, para Marx, si bien los hombres hacen su propia historia, no la articulan sólo como ellos quisieran ni bajo sus propios términos, sino determinados por circunstancias y estructuras heredadas del pasado.

La praxis poseerá dos dimensiones para Marx. Por un lado, crea la realidad social, con la paradoja de que la actividad humana ha terminado por cristalizarse en instituciones y relaciones objetivas que, a pesar de ser producidas por el ser humano, escapan a su control. Por lo tanto, una dimensión de la praxis consiste en reproducir estas relaciones sociales ajenas al individuo que derivan en una división del trabajo que transforma en desposeídos a gran parte de la población y beneficia sólo a unos pocos. Al enmarcarse dentro de estas relaciones objetivas, el trabajo no haría más que aportar a la reproducción del modelo de desigualdad, repetidamente. Sin embargo, aquí aparece la segunda dimensión planteada por el autor, para quien la praxis también puede transformar las relaciones sociales. Para eliminar el “poder objetivo” Marx propone la práctica revolucionaria. Con respecto a este punto, cabe destacar que dicha práctica revolucionaria no surgiría a partir de la libre voluntad de los seres humanos. Marx establece que la gente ha ganado la libertad sólo en la medida que las fuerzas productivas se lo han permitido. Esto explicaría el carácter

restringido de todas las revoluciones anteriores. Para lograr producir un sistema en el que los seres humanos efectivamente controlen sus relaciones sociales, debiesen darse condiciones determinadas en el poder existente:

Debe necesariamente haber transformado a la gran masa en “desposeídos” y haber producido al mismo tiempo, la contradicción de un mundo existente de riqueza y cultura, ambas condiciones presuponen un gran incremento en los poderes productivos...y, del otro lado, este desarrollo de las fuerzas productivas... es una premisa práctica absolutamente necesaria (Marx, Engels, 1968). (Larraín, 2007, p.61).

Ante estas condiciones la práctica revolucionaria sería capaz de ser consciente de ellas y luchar por que el dominio de las relaciones esté en la comunidad entera. Dependerá del ser humano acometer esta tarea, y es sólo desde la práctica revolucionaria concreta que resulta posible eliminar el presente estado de las cosas.

Ya habíamos sugerido que la ideología formaba parte del desarrollo de una teoría más amplia respecto a la formación de las ideas. En ese sentido, ideología no equivale a ideas en general. Si bien toda ideología está hecha de ideas, no todas las ideas son ideológicas. Marx entiende el origen y la función de las ideas bajo distintos principios que separan la naturaleza de las ideas. Esta distinción se complejiza y es discutida debido a imprecisiones terminológicas para diferenciar ideas e ideología. Nos centraremos principalmente en el principio que estipula que “las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes” (Larraín, 2007, p. 63). Larraín estima que el significado real de este principio se explica en propias palabras de Marx:

la clase que es la fuerza intelectual dominante, es al mismo tiempo la fuerza intelectual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios de producción material, tiene control al mismo tiempo sobre los medios de producción mental, de manera que, hablando en general, las ideas de aquellos que carecen de los medios de producción mental están sometidas a ella (Marx, Engels, 1968). (2007, p. 68).

Esto significa que la relación entre ideas y clase dominante se explica desde dos ángulos distintos. Por un lado las ideas más aceptadas son producidas por la clase dominante, debido a que ellos manejan los medios de producción intelectual y porque dichas ideas expresan la relación material dominante. Desde otro ángulo, se trataría de una afinidad de

intereses, en donde las ideas que produce la clase dominante coinciden con los intereses objetivos de la clase. Como las clases dominadas carecen de los medios de producción material y están inmersas en relaciones de producción fuera de su control, también tenderían a producir ideas restringidas a los intereses de la clase dominante, reproduciendo la relación material de dominación existente. Por lo tanto, no todas las ideas dominantes en la sociedad, que corresponden a las ideas de la clase dominante, han sido producidas por ésta, necesariamente. Esto sucedería producto de una ilusión de intereses comunes, en donde originariamente los intereses de la clase que busca tomar el poder, coinciden con los de la clase menos privilegiada, pero una vez instalada como clase dominante, desarrolla sus intereses particulares:

La clase dominante está obligada, sólo para realizar su objetivo, a presentar sus intereses como los intereses comunes de todos los miembros de la sociedad, esto es, expresado en forma ideal: tiene que darle a sus ideas la forma de la universalidad, y presentarlas como las únicas racionales y universalmente válidas (Marx, Engels, 1968). (Larraín, 2007, p. 69).

Tomando en cuenta lo anterior, resultaría sumamente difícil que la clase dominada desarrolle formas de pensamiento autónomo, ya que no posee medios de producción intelectual y se encuentra restringida por la imposición de las relaciones sociales dominantes. Si lo llevamos al plano de la ideología, su carácter estaría determinado por su relación con los intereses de la clase dominante. Esto quiere decir que la ideología sirve a los intereses de la clase dominante, aunque las ideas que la conforman no hayan sido producidas por esa clase en su totalidad. La ideología no sirve a los dominados, pero sí habrá ideas que puedan servir a sus intereses, las cuales podrían surgir a pesar de la dominancia de las ideas dominantes. Como se especificó desde un comienzo, el carácter específico de ideología no alcanza a ser delimitado de manera concreta en la obra de Marx. Sin embargo, a pesar de las ambigüedades y la dificultad de una sistematización satisfactoria en torno al concepto, resulta innegable que es gracias a los razonamientos de Marx que hemos alcanzado a vislumbrar las contradicciones materiales que afectan al individuo. Será a partir del concepto de ideología que las distintas prácticas revolucionarias tomarán forma con un fin claro: abolir el estado de las cosas y transformar la vida de las personas.

Es el vínculo entre los dominados y quienes ejercen esa dominación la que gracias al diseño de Marx, permite repensar los dispositivos del patriarcado para con la sociedad en su conjunto. En ese sentido, la obtención de la libertad bajo las lógicas de la ideología como móvil que tiñe la conformación de ideas, resulta ser un aporte indispensable para articular la autopercepción de las mujeres, por lo tanto, el escenario en el que se disponen las teorías y prácticas feministas. Veremos más adelante, en la manifestación feminista del pensamiento socialista, el *Feminismo socialista*, que si bien, el entramado de conceptos entregado por Marx resulta elemental a la hora de situar la falsa caracterización de las mujeres respecto su naturaleza y rol social, la aplicación de sus nociones no abre necesariamente un espacio para el despliegue de la libertad que éstas han perseguido.

3.3 Feminismo liberal

3.3.1 Ilustración y liberalismo utilitarista

El liberalismo como tal, no comprende una teoría única y consolidada, sino que aúna distintas visiones teóricas, que en ciertos casos, pueden resultar difíciles de conciliar. Sin embargo, se reconocen como liberales debido a una fundamentación filosófica en común. En los orígenes del llamado Feminismo Liberal, desarrollado entre la Segunda Guerra Mundial y fines de los años setenta, se toman como referentes teóricos la herencia ilustrada y el sufragismo, planteamientos estrechamente ligados al pensamiento liberal. Resulta fundamental entonces, para llegar a comprender el razonamiento feminista de los años sesenta y setenta, repasar los fundamentos que llevaron a la articulación de esta corriente.

En el caso del feminismo de raíz ilustrada, si bien se asienta en las mismas fundamentaciones que el resto del pensamiento liberal, se mueve en los límites de éste. En sus inicios, se alza como una voz burguesa que exige a la sociedad el reconocimiento para con las mujeres de los derechos atribuidos a los varones, amparándose en un ideal de igualdad de oportunidades. Sin embargo, el feminismo pretende ir más allá que muchas versiones del liberalismo, abriendo paso a nuevos planteamientos y objetivos respecto a la

posición de la mujer en torno a dichos ideales de libertad e igualdad. En palabras de Alison Jaggar, podemos afirmar que:

El feminismo ha estado siempre en el lado progresista de las teorías liberales y que, en ocasiones, ha presionado de tal manera sobre los ideales del liberalismo para alcanzar sus conclusiones lógicas que ha llegado a desafiar no sólo las interpretaciones más aceptadas de los principios liberales, sino también las asunciones subyacentes en el liberalismo acerca de la naturaleza humana (1983) (Beltrán, 2012, p. 87).

La ilustración sitúa a las personas como agentes racionales, y es esta facultad la que ha de permitir el desmoronamiento de tradiciones y nociones preestablecidas que impiden el desarrollo autónomo de los individuos, limitados por costumbres que se validan únicamente por su permanencia en el tiempo. Es la herencia ilustrada la que reúne las bases de ciertas corrientes del feminismo y liberalismo, dando origen al denominado feminismo liberal. En esa línea, resultan fundamentales los aportes del liberalismo utilitarista desde la figura del inglés John Stuart Mill, y del feminismo ilustrado de la también inglesa, Mary Wollstonecraft. Pues, mientras que *Vindicación de los derechos de la mujer*, se convirtió en la gran obra del feminismo ilustrado, la publicación de John Stuart Mill, *The subjection of woman*, de 1869, marcará un importante hito como fundamento teórico en los círculos favorables a la emancipación femenina, principalmente entre las sufragistas norteamericanas a fines del siglo XIX.

Las premisas de libertad y autonomía personal negadas a la realidad de las mujeres de su siglo, impulsan a Mill a relevar la importancia de un sistema que garantizara la preeminencia del individuo (incluidas las mujeres) y la igualdad de oportunidades:

Entre los principios del credo liberal cabe destacar la primacía *moral* de la persona frente a cualquier colectividad social, la afirmación igualitarista (todas las personas tienen el mismo estatus moral), el universalismo y la creencia en la posibilidad de mejora y progreso de las personas acompañado por un sistema de igualdad de oportunidades. Mill añade a ellos el principio utilitarista y perfeccionista de alcanzar la mayor felicidad para el mayor número de personas (...) De acuerdo con Mill la subordinación de las mujeres iría en contra de estas ideas rectoras del liberalismo utilitarista. (Beltrán, 2012, p. 52)

Dicha subordinación de las mujeres no se atribuye en la obra del filósofo a una “naturaleza femenina” al modo de Rousseau, sino que se articula como un producto artificial de origen social y cultural, cuyo principio se basa en el argumento fisiológico de la inferioridad física femenina. Que esta inferioridad llegue a influir en los ámbitos jurídicos y morales, es hecho que resulta inaceptable y brutal para el autor, ya que instala una suerte de “ley del más fuerte” abalada y naturalizada por el Estado. Sometiendo a las mujeres a una subordinación y dependencia en base a la fuerza y no al libre consentimiento. Esta fuerza que todo varón ejerce o tiene la facultad de ejercer, tanto en la esfera pública como privada, y considerada como propia de la naturaleza humana, es denominada por Mill como “Poder viril”. Este concepto será el precedente de lo que más tarde será definido por el feminismo como patriarcado.

A la luz de lo anterior, Mill postula que los privilegios del sexo masculino están arraigados en prejuicios sentimentales respecto a las mujeres, que operan como protección a las costumbres e instituciones del pasado, constituyendo un anacronismo que atenta contra la racionalidad y la modernización que demanda la sociedad del siglo XIX. La falta de libertad de las mujeres en una sociedad pretendidamente liberal como la inglesa, que persigue y defiende los derechos de los individuos varones se asemejaría a la antigua percepción naturalizada de la esclavitud. Esta analogía no sólo abarca el ámbito de lo público, sino que se extiende a la esfera doméstica, instalando la distinción entre lo público y lo privado; y el campo de acción de las mujeres en ambos. Al considerar el mundo privado, frente a las leyes matrimoniales por ejemplo, queda en evidencia una filosofía legal y social de subordinación de las mujeres a la figura del marido, único propietario de los bienes y rentas de su esposa. De tal manera, la libertad en el liberalismo no estaría siendo atendida plenamente ya que relega a la población femenina a un rol secundario en su propia vida personal, quebrantando su autoridad legítima. Ante dichas inconsistencias, Mill propone diversas medidas al parlamento en relación a la igualdad en el matrimonio y los derechos fundamentales, como: igualdad en la custodia de los hijos, persecución de la violencia doméstica, derecho a la educación, acceso al trabajo y derecho al sufragio. Éste último considerado por él mismo como la iniciativa más importante de su vida parlamentaria y, a pesar de que sus enmiendas no fueron aceptadas, son las que darían paso a la creación del movimiento militante sufragista de principios del siglo XX.

Acorde al liberalismo utilitarista, todas estas reformas serían deseables en cuanto al deseo de mayor bienestar para el mayor número de personas, como el mismo Mill postula:

El segundo beneficio que se puede esperar de la libertad concedida a la mujer para usar sus facultades, permitiéndole escoger libremente la manera de emplearlas, abriéndole los mismos horizontes y ofreciéndole iguales premios que el hombre, sería duplicar la suma de facultades intelectuales que la humanidad utiliza para sus servicios. Así se duplicará la cifra actual de las personas que trabajan en bien de la especie humana y fomentan el progreso general. (Beltrán, 2012, p. 55)

Sin duda, dicho trabajo no se reduciría al ámbito intelectual, ya que como hijos de la revolución industrial, la educación también busca capacitar a la mano de obra necesaria para la producción en pos de incrementar los beneficios sociales. Cabe destacar que las mujeres llamadas a alcanzar estas facultades corresponden a mujeres de origen burgués, quienes aspiraban ser admitidas en el mundo profesional. Recordemos que tanto feminismo como liberalismo se consolidaron en el siglo XIX como luchas de la clase media, que buscan un lugar en la sociedad determinado por su mérito y trabajo, y no por su cuna, raza o sexo. Sin embargo, las diferencias en las condiciones de vida de la mujer no se resolverían sólo eliminando los obstáculos legales al acceso a la educación, ya que ante ella aún persiste la carencia de poder económico y la disparidad en la distribución del trabajo, factores que Mill no consideró y que vendrían a ser demandados años después por las feministas radicales y socialistas. Como se mencionó anteriormente, el movimiento sufragista promoverá los aportes de Mill, y es desde éste que el feminismo estadounidense de los años sesenta esbozará sus bases teóricas.

En rigor, la definición Feminismo liberal, no es un título autoimpuesto por las propias militantes, dado que pretende ser algo más que un liberalismo al que se le anexa la palabra feminismo. Sin embargo, no estuvo exento de crítica al atribuírsele características propias del liberalismo clásico y tradicional, que resultarían insuficientes al abordar la problemática en la vida de las mujeres, tales como: racionalidad, abstracción, universalidad y la distinción entre lo público y lo privado. Aún resultando exiguos, los aportes en materias legislativas sobre igualdad, sentaron las bases para posteriores avances teóricos y prácticos que se han mantenido hasta nuestros días: “La reivindicación liberal por excelencia del

feminismo es la reivindicación de igualdad, que la libertad es sólo una consecuencia de la igualdad para las mujeres. Sin igualdad no cabe pensar en un agente autónomo ni en un sujeto capaz de tener preferencias o deseos” (Beltrán, 2012, p. 89).

3.3.2 La mística de la feminidad

Una de sus exponentes fundamentales del feminismo liberal es Betty Friedan, quien en su obra *La mística de la feminidad*, publicada en 1963, esboza el punto de partida tanto para una aproximación a las lógicas feministas en la segunda mitad del siglo XX, como al necesario debate respecto a las mismas. Esta publicación posibilita el resurgimiento de temáticas que permanecían suspendidas desde la obtención del voto femenino, dado que posterior a este logro, el movimiento sufragista en Estados Unidos experimentó un declive que se extendió desde los años veinte hasta principios de los sesenta. De tal manera, a las antiguas condiciones de vida, se combina un nuevo orden social e histórico que traerá consigo nuevas problemáticas para las mujeres.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, el escenario de post guerra en Estados Unidos se configuró de tal forma que, a diferencia de las democracias liberales europeas, en lugar de afianzarse los avances en función de la equidad, se conformó un ideal femenino que resultó adverso a toda iniciativa igualitaria. Este modelo denominado por Friedan como “La nueva mujer” sería producto de un contexto que exige a éstas tender todos sus esfuerzos a la reconstrucción social desde un rol asistencialista a disposición del hombre:

Nos encontramos en un país que sale de una guerra que es la continuación de una depresión y que finaliza con una bomba atómica. La calidez de un hogar parecía ser la aspiración suprema, sobre todo de los hombres, y poco a poco la mistificación de este deseo se convierte en la razón de vivir de para las mujeres. Por supuesto, la natalidad se incrementa y la mitad de las mujeres estadounidenses están casadas antes de los veinte años. (1974, p. 246).

Bajo este paradigma, disminuye la proporción de mujeres que asisten a la educación superior mientras se incrementa un malestar que llegará a causar diversos desequilibrios mentales y físicos entre las mujeres casadas de los suburbios. Esta situación se describe y

explica en la obra con un enfoque psicológico-social de la identidad. Basándose en entrevistas personales, estudios psicológicos y sociológicos, la autora plantea que el ideal femenino de esposa y madre que se ha instalado en la sociedad norteamericana, se ha traducido en un conflicto para la mujer al ser el único referente para la formación de su identidad personal: “Tal y como lo presenta Friedan, estas mujeres eran víctimas de lo que hoy llamaríamos heterodesignación, esto es, una designación de su identidad que las mujeres no se habían dado a sí mismas, sino que les venía ya elaborada e impuesta por otros” (Amorós, De Miguel [eds.], 2005, p.18).

Las mujeres de la post guerra aspiran a una vida como esposas y madres de familia, sin otras ambiciones de carrera o realización personal. Esta “nueva mujer” se promueve y reafirma en los medios de comunicación, las publicaciones académicas y la opinión pública, según la cual las mujeres pueden trabajar de manera ocasional pero no debiesen desear igualar o superar al hombre en ningún aspecto. Abalado por ciertas corrientes del psicoanálisis, la antropología cultural y perpetuado socialmente, este arquetipo de la mujer perfecta significó la denostación pública de todas aquellas mujeres que pretendieron escoger un camino alejado del canon, siendo presentadas tan negativamente que terminaron por ser rechazadas y censuradas por sus propias congéneres. Ante el conflicto que significa la lucha del feminismo, las mujeres habrían cedido y aceptado el papel que se esperaba de ellas. Sin embargo esta aceptación, para quienes ya lograban percibirse como individuos, significó el trauma de enfrentarse a un rol que no desarrollaba sus potencialidades o aspiraciones.

Sumado a lo anterior, de acuerdo a los razonamientos de Friedan no sólo nos encontraríamos ante un modelo que despoja a estas mujeres de su espíritu crítico y capacidad de elegir, sino que además se las sitúa como seres de consumo, ya que el capitalismo operante las posicionaría como principal público objetivo debido a su alto poder adquisitivo y complacencia. De acuerdo a la autora, todos estos factores descritos han sido tan profundamente instalados que pasan inadvertidos para la población, o bien, han decidido ignorarlos. Las mujeres alcanzan tempranamente el techo de su desarrollo al contraer matrimonio y no queda mucho más para ellas que el perpetuar esta costumbre adquirida. Quienes la viven no la cuestionan o bien, adolecen a causa de ella. A esto

Friedan lo llamará “El problema sin nombre”. Como respuesta a este malestar, la autora propone la búsqueda de cultura y trabajo como herramientas de poder, las cuales pueden ser compatibilizadas con la vida en el hogar. A partir de una reivindicación de los planteamientos ilustrados, la autora defenderá tres argumentos centrales: el concepto de razón, en cuanto las mujeres debiesen ser capaces de explicar el mundo por sí mismas como individuos. La identidad, la cual no está definida exclusivamente por ciertas funciones biológicas como maternidad y crianza. Y, finalmente, la igualdad ante la cual no sólo se pretende liberar a la mujer de los prejuicios instaurados sino también a los hombres:

La igualdad de las mujeres es necesaria para liberar también a los varones. Es la idea de que la realización de las propuestas feministas va a traer una sociedad menos conflictiva y, por tanto, mejor para todos los seres humanos, esto es, la idea del feminismo como índice de calidad civilizatoria. (Amorós, De Miguel [eds.], 2005, p.18)

A la luz de lo señalado por ambas filósofas, ya es posible percibir en la teoría del feminismo liberal estadounidense de los sesenta, un afán inclusivo y progresista dirigido a la sociedad en su totalidad. Sin embargo, esta iniciativa temprana aún no lograría detectar todos los agentes involucrados para alcanzar dicha igualdad. A pesar del gran número de detractores que tuvo *La mística de la feminidad* al considerársela una teoría inacabada y dirigida exclusivamente a las mujeres blancas de clase media, resulta innegable el impacto que tuvo en su momento, consolidado en la formación de la *National Organization for Women* (NOW) en 1966. Esta organización, fundada por la propia Friedan como medida práctica que considera la lucha necesariamente colectiva feminista, se instala en Estados Unidos con el propósito de luchar por la igualdad de derechos entre géneros, y se mantiene hasta hoy en día con más de 500.000 miembros contribuyentes.

Respecto a las críticas, las más significativas hicieron alusión a la indistinción con que se refiere al capitalismo como agente opresor, sin separarlo del sistema de dominación de género. Ambos operan negativamente en la vida de las mujeres, sin embargo lo hacen desde distintos flancos. El primero como dominación por parte de los poseedores de propiedades y medios de producción (en una aproximación marxista clásica) reproduciendo una forma estructural con la categoría de explotación. El segundo, el patriarcado como se denominó más adelante, entendido como sistema de dominación por parte de un colectivo de varones

ejercido sobre el colectivo de las mujeres, calificando en la categoría de opresión. Así, para los detractores de Friedan, es necesario precisar que si bien el capitalismo es un fenómeno histórico apreciable desde el siglo XVII, el patriarcado ha estado presente de diversas formas, desde que se tiene conciencia histórica:

Friedan no se percata de que aunque el capitalismo por ella analizado necesitaba a alguien que se quedara en la casa y comprara todo lo que el mercado ofrecía para esa casa, no necesitaba que ese “alguien” fuera precisamente las mujeres; quien sea ese “alguien” es algo que la estructura del capitalismo deja indeterminado. El que esa variable se llene con las mujeres es algo que sólo se explica gracias a la existencia del sistema de dominación género/sexo (Perona, en Amorós, De Miguel [eds.], 2005, p.24)

Atendiendo a las críticas, será publicada en 1980 una nueva obra, llamada *La segunda fase*, que buscará hacerse cargo de los alcances que tuvo su teoría feminista y criticará de paso a otros feminismos contemporáneos como el radical. Esta publicación aborda las insuficiencias de la primera teoría en relación a la poca claridad en los objetivos a alcanzar. Por ejemplo, pone de manifiesto que la búsqueda de la cultura y el trabajo como método de empoderamiento, lejos de lograr la liberación femenina, sólo significó sobrecarga de trabajo para las mujeres, en su afán de cumplir con los antiguos roles (madre y esposa) y también con los nuevos, como trabajadoras. Este nuevo referente femenino será bautizado como “*superwoman*”, refiriéndose a todas aquellas mujeres que se esmeran por demostrar su valía en el espacio público pero que, a la vez, no desean renunciar a su rol de amas de casa. Al tiempo que este agobio crece, se evidencia también que el acceso a los puestos de trabajo no asegura la igualdad, ya que las mujeres son peor pagadas que los hombres aunque desempeñen la misma labor y enfrentan más dificultades para acceder a puestos directivos.

Así, esta vez, la propuesta contempla una redistribución de las labores desde la esfera privada, demandando un reparto de las tareas domésticas, mientras que todo aquello que no pudiese ser repartido equitativamente, debiese ser considerado como asunto de responsabilidad pública. De este modo, se hace necesaria una reformulación del concepto de familia como venía siendo considerada hasta el momento y también se plantea la urgencia de reestructurar el orden social. Sin embargo, dichos replanteamientos fueron

nuevamente discutidos y criticados, principalmente al considerárseles como ingenuos e inviables en el ámbito práctico, ya que asume que los hombres querrán participar voluntariamente de esta reestructuración simbólica. Una vez más, la propuesta feminista de Friedan busca modificar la propia teoría feminista planteándola como una actividad política humanista, enfocada en equiparar y resguardar los intereses de mujeres y varones. Esto significará la prosecución de ideales que de una forma u otra, impactarán la filosofía política.

En síntesis, es posible valorar el interés filosófico de las formulaciones de Friedan en cuanto a sus postulados de orden social y reformista dentro de la corriente liberal, tal como expone la filósofa Ángeles Perona:

Su visión de las mujeres como seres síquicos que configuran su identidad individual al hilo de sus relaciones sociales, resulta muy interesante para la filosofía. En segundo lugar, la obra global de B. Friedan constituye un ejemplo reconocido del feminismo liberal, entendiendo por tal aquél que pone el énfasis en la idea de que la subordinación de las mujeres hunde sus raíces en una serie de restricciones legales y consuetudinarias que impiden la entrada y/o éxito de las mujeres en el espacio público (Amorós, De Miguel, [eds.], 2005, p.17)

Lo anterior se suma al aporte que supone este texto clásico al develar la falacia naturalista que fundamenta la mística de la feminidad, al considerarse que el *ser* histórico y cultural de algunas mujeres corresponde al *deber* ser de todas ellas: esposas y madres. La interpretación social y política de esta naturalización de las labores domésticas devendría en un reforzamiento del capitalismo y el repliegue de las mujeres adaptándose a este modelo. Todos estos postulados hicieron posible no solo la revitalización de un movimiento que había permanecido estancado desde los años veinte sino que permitió, incluso desde sus inconsistencias, avances en la crítica feminista hacia verdaderas reformas políticas.

3.3.3 Filosofías políticas a la luz del feminismo

Como teoría política, el liberalismo defiende la justicia como valor último. Con la publicación de la obra de John Rawls en 1971, decae el predominio de las teorías

utilitaristas para instalarse el debate respecto a la justicia como distribución de cargas y principios de cooperación que deben ser defendidos por el Estado en pos de alcanzar una repartición equitativa de bienes materiales o inmateriales, así como también asegurar la igualdad de oportunidades. A partir de esto, la relación entre el feminismo liberal y las teorías políticas del liberalismo se dispone de tal manera que, como ya se ha explicitado, la principal lucha feminista de la época aparece como una necesaria intervención estatal que asegure el fin de las barreras legales que pesan sobre las mujeres, facilitando su acción en el espacio público. Asumiendo que los hombres pueden transitar libremente entre lo público y lo privado mientras las mujeres quedan relegadas a un plano privado-doméstico, sometida a la voluntad del varón. La distinción entre lo público y lo privado cobra una especial relevancia al considerar que:

La idea de mantener el ámbito de la vida privada doméstica fuera de la intervención estatal y la supuesta neutralidad del Estado en relación con esta esfera no dejan de ser una ficción (...) la ficción de la neutralidad estatal servía en su momento para mantener la discriminación de las mujeres en el ejercicio de derechos como los de desempeñar un trabajo o actuar en la vida económica o en el ámbito de la política. Y era útil también esta ficción para obstaculizar la intervención de las leyes en los temas como violaciones o malos tratos familiares. El feminismo liberal de este momento centra su tarea en el objetivo claro de erradicar esta situación en su aspecto legislativo principalmente. (Beltrán, 2012, p. 95).

Todas estas reformas que buscan incluir a la mujer en la vida pública (economía, educación, política, etc.) tienen su contraparte en la incorporación del hombre en la vida privada. Sumado a la totalidad de estas actividades que se encuentran fuera del alcance de las mujeres, la lucha política se centrará particularmente en temáticas sexuales como el aborto. Precisamente la obra de Friedan apunta a dos leyes fundamentales: una ley del aborto y la enmienda por igualdad de derechos ERA (*Equal Rights Amendment*), que figuraba como eje de discusión ya desde los años veinte. A principios de los setenta, esta enmienda es apoyada por una coalición que cobrará fuerza paulatinamente, logrando la adhesión de gran número de personas a pesar de que no se encontraran necesariamente informados sobre las implicancias que tendría. La ratificación de la ERA no presentaba problemas para las perspectivas de los estados una vez que el Congreso estableció que la

igualdad de derechos bajo la ley no debía ser denegada o restringida por los Estados Unidos o por los estados en razón del sexo. A partir de un artículo publicado por varias juristas académicas feministas en conjunto con Thomas Emerson en el *Yale Law Journal*, se postula que la enmienda: “No prohíbe al poder legislativo hacer distinciones entre los sexos y no excluye tener en cuenta las características biológicas que conciernen a uno de los sexos, de modo que las decisiones han de someterse a escrutinios rigurosos de los tribunales” (Beltrán, 2012, p. 98)

La ERA se ratificó rápidamente en varios estados, sin embargo surgió un movimiento conservador para bloquear este avance. Transcurridos tres años, no se logró la ratificación en las tres cuartas partes de los estados necesarios para su aprobación, expirando en junio de 1982. Esta campaña discutía el alcance de la igualdad sexual, el cual abarca mucho más que una enmienda a la Constitución. Y entre las razones para el fracaso de ésta, se instalan criterios jurídicos, entre quienes la consideraban una propuesta superflua. Además, desde la esfera más conservadora, muchos defendieron la idea de que significaría una pérdida de los tratamientos preferentes para muchas mujeres, argumento que fue abrazado por las mismas amas de casa, quienes defendían su derecho a mantenerse como tales y cumplir su rol esperado en la sociedad. También se incluyó el ámbito militar entre los detractores, ya que la ERA supondría una igualdad impensada en este ámbito para las mujeres. Cabe destacar que la *International Women's Conference* que se desarrolló en Houston, en donde varias agrupaciones se manifestaron a favor del aborto y los derechos de los homosexuales, significó para muchos que las feministas deseaban destruir la sociedad radicalmente. Todos estos argumentos que terminaron por sepultar la ERA, tuvieron como consecuencia una nueva reformulación de los postulados feministas. En ese aspecto, Friedan establece la necesidad de cambios legales, pero también un cambio de enfoque, que considere dejar de lado una postura reactiva del feminismo, es decir, realizar campañas que logren sensibilizar al público ante la causa, presentándose más dialogantes y dispuestas al consenso, hecho que les permitiría ganar terreno más rápidamente que con una postura radical. La autora, una vez más, defiende los derechos de las mujeres como algo que beneficiará a la familia, pero deja de lado ciertos aspectos que no admitían discusión ni diálogo.

En definitiva, la raíz liberal del pensamiento de Friedan como obra representativa del feminismo liberal, instaló las discusiones a nivel político, revitalizando una lucha que, aunque resultó de corto alcance debido a inconsistencias teóricas, aún así representó una transición que más tarde decantará en mayores alcances en las políticas antidiscriminatorias. Finalmente, en palabras de Teresa Gallego:

La política de derechos individuales del feminismo liberal exige para las mujeres, para cada una, el derecho de autodeterminación, la libertad de elección en caso de aborto, el derecho a acceder a la educación y una igualdad de oportunidades que implica ciertas políticas redistributivas. No es una simple superposición con cualquier liberalismo. (Beltrán, 2012, p. 87)

En contraparte a la aproximación liberal del feminismo que tenderá a la consideración de reformas sociales simbólicas y jurídicas de parte de un Estado aceptado como imparcial, surgirá un movimiento que atenderá a las necesidades materiales de las mujeres trabajadoras y buscará debelar el origen estructural de la opresión femenina. Éste será llamado: Feminismo socialista.

3.4 Feminismo Socialista

Para abordar el Feminismo socialista es necesario posicionarse bajo un paradigma distinto al que definió al feminismo liberal, a pesar de que comparten hitos históricos en común. En ese sentido, el movimiento sufragista y la obtención del voto, juegan un rol determinante en ambos movimientos, sin embargo, el feminismo socialista problematizó el potencial “nuevo orden social” considerando factores que el liberal había sugerido de manera superficial o inacabada como: capitalismo, patriarcado, el rol de las mujeres trabajadoras y sus garantías materiales. Además, mientras los actores principales del feminismo liberal, como se precisó en el capítulo anterior, correspondían a la clase media de raza blanca, en el feminismo socialista podremos encontrar la inclusión de otros sectores, principalmente provenientes de la clase obrera trabajadora y adherentes, como su nombre lo indica, a las teorías socialistas.

3.4.1 Precedentes desde el socialismo utópico

Cuando con el sufragismo la mujer comienza a configurarse como “sujeto político”, las mujeres pertenecientes a otros grupos raciales y esferas sociales, lucharon por incluir sus experiencias de subyugación a la amplia gama de evidencias que argüía la clase media en temas de desigualdad. De esta manera, las mujeres negras incluyeron el factor racial como fuente de desigualdad y, del mismo modo, las mujeres obreras buscaron su lugar en el nuevo escenario político y social. La unión del movimiento abolicionista, significó una mayor exposición frente a la población, sin embargo, durante este período la causa propiamente feminista quedó relegada a un segundo plano entre la abolición de la esclavitud y las reformas legales para la obtención del voto. El sufragismo como tal, consideraba el voto como una manera de alcanzar participación en el espacio público e igualdad de oportunidades. Sin embargo, para muchas defensoras del feminismo, dicha ambición de igualdad resultaría fútil y abstracta, en cuanto no se hace cargo de la realidad material de las mujeres trabajadoras. Entre estas críticas al movimiento sufragista encontramos a la norteamericana Susan Anthony, quien, en su ensayo *La mujer quiere el pan, no el voto*, defendía el sufragio como herramienta de lucha por la igualdad económica. Las perspectivas en torno a este tema fueron difíciles de conciliar entre los distintos grupos y el “problema” de abordar las demandas de las mujeres trabajadoras permaneció como inabarcable tras distintas aproximaciones que, de acuerdo al feminismo socialista de la segunda mitad del siglo XX, fueron resultando incompletas o subsumidas a otros propósitos que no consideraban la causa feminista como eje principal. En palabras de Duby y Perrot: “Aparecen como un problema que representaba la compatibilidad entre feminidad y trabajo asalariado, entre el mundo de la reproducción, inscrito en la esfera privada, y el de la producción, propio de la esfera pública” (2012, p. 425).

Las interrogantes en torno a las condiciones laborales aplicadas al género femenino, así como el rol social –tanto público como privado de la mujer– serán denominadas por el feminismo de esta rama como “la cuestión de la mujer” y buscarán ser dilucidadas en base a los postulados de la teoría socialista. Desde una perspectiva teórica, los primeros aportes al feminismo socialista surgieron en los planteamientos utópicos de la escuela Saintsimonista, Robert Owen y Charles Fourier. Todos ellos apelan a formas de vida

comunitaria que busquen nuevas y más justas estructuras sociales y morales, sin embargo, Fourier es más específico aún al declarar que el papel que ocupe una mujer en la sociedad sería el reflejo del progreso de ésta. De tal forma, no bastaría con integrar a la mujer a la sociedad existente sino que ésta debiese ser reconstruida en función de la integración de la mujer:

En general, podemos decir que los utópicos intentaron llevar a la práctica una visión de la sociedad en la que las mujeres no se integraban en el esquema preestablecido, sino que planteaban una transformación radical de la sociedad en la que tanto la propiedad privada como el matrimonio y la tradicional división sexual del trabajo en la esfera privada fuesen eliminados como fuentes de desigualdad. (Beltrán, 2012, p. 57).

Sumado a estas bases formativas del socialismo utópico, destaca el razonamiento de la peruana Flora Tristán y su texto *Unión Obrera* (1843) en el cual se pavimenta la creación de una Internacional Obrera y se distingue entre la opresión de género y el capitalismo: “Tengo casi al mundo en contra mía. A los hombres, porque exijo la emancipación de la mujer; a los propietarios, porque exijo la emancipación de los asalariados” (Beltrán, 2012, p. 57). Esta filósofa y feminista socialista de la Primera Ola, es considerada una de las más influyentes pensadoras de su época, siendo equiparada a Olimpia de Gouges y a Mary Wollstonecraft pues tal como ellas, evidencia la naturalización de la opresión sobre las mujeres, pero a diferencia de las mismas, es capaz de reconocer el vínculo de ésta con las lógicas de explotación que el proletariado vive. Es decir, comprende a la sociedad de clases como una doble opresión, que afecta al pueblo pobre y cuyo sustento es la subordinación de las mujeres. Abriendo elementos de análisis que no sólo ponen en cuestión las bases de la modernidad, sino que esgrimen como condición de posibilidad de las exclusiones de ésta, a la explotación de la mujer, en tanto piso mínimo para todas las demás explotaciones. Considerando que este es un hecho que puede ser revertido a través de un cambio de conciencia vía una revolución socialista que transforme ya no sólo la condición de los hombres (como la francesa cuyo carácter es liberal), sino que la de toda la especie humana.

He aquí cómo, desde los seis mil años que el mundo existe, los sabios entre los sabios han juzgado tu *raza mujer*. Una condena tan terrible, repetida a lo largo de seis mil años, no podía más que impresionar a la multitud, ya que la sanción del

tiempo tiene mucha autoridad sobre la multitud. Sin embargo, lo que nos puede dar la esperanza de poder apelar de este fallo es que de la misma manera, durante seis mil años, los sabios entre los sabios han emitido un juicio no menos terrible sobre otra raza de la humanidad: los PROLETARIOS. Antes del 89 ¿qué era un proletario en la sociedad francesa? Un *villano*, un *patán*, que se usaba como bestia de carga *pechera y sujeta a prestación personal*. Luego llega la revolución y de repente los sabios entre los sabios proclaman que la *plebe* se llama *pueblo*, que los *villanos* y los *patanes* se llaman *ciudadanos*. Finalmente, en plena asamblea nacional proclaman los *derechos del hombre*. (...) Lo que ocurrió con los proletarios es, hay que reconocerlo, de buen augurio para las mujeres cuando haya llegado su 89. – Según un cálculo muy sencillo, es evidente que la riqueza crecerá indefinidamente el día en que se llame a las mujeres (la mitad del género humano) a aportar a la actividad social con la suma de su inteligencia, fuerza y capacidad. – Esto es tan fácil de entender como que 2 es el *doble* de 1. Pero, por desgracia, aún no hemos llegado allí, y mientras llegue este dichoso 89, veamos lo que ocurre en 1843. ([1844] 1993, p. 102)

Además de no utilizar la expresión masculina para referir a toda la humanidad, refiriendo siempre a “los y las”, la autora se adelanta a su época indicando que sin derechos para las mujeres, tampoco habrá mejoras reales para la clase obrera. Abriendo camino al feminismo socialista que más adelante cuestionaría la idea de que la clase es la única categoría de subyugación.

3.4.2 Marxismo y feminismo

Surgido de los estudios de Marx y Engels, el marxismo se estructura en base a tres fuentes: de la filosofía hegeliana, la economía política inglesa -sobre todo de Adam Smith y David Ricardo- y el socialismo utópico francés. Su principal postulado es el materialismo dialéctico, el que permite comprender las relaciones establecidas entre las distintas clases sociales. Entre los aportes teóricos del marxismo a la teoría feminista, de la obra de Marx se utilizarán principalmente las categorías propuestas por éste –producción, reproducción,

labor, explotación, clase, etc.– Recordemos que si bien en Marx aparece considerada la opresión femenina, se supone subordinada dentro del marco de la explotación transversal que aqueja al proletariado. En *El Capital*, al analizar el impacto de la Revolución Industrial, se concluye que al alterar el sistema productivo, acontece lo mismo con la familia, por tanto la propiedad privada afecta las relaciones entre géneros y convierte a la familia en una unidad económica de consumo.

En el caso de Engels, en su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), se considera la “cuestión de la mujer” como producto de la propiedad privada y la exclusión que sufre la mujer en el espacio productivo. Tanto mujeres como proletariado aparecen a merced del capitalismo, el cual opera directamente en la figura de la familia tradicional:

El primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino. La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y con las riquezas privadas, la época que dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un regreso relativo y el bienestar y el desarrollo de unos al beneficiarse a expensas del dolor y de la represión de otros (2006, p. 254).

La lectura que hace Engels a la “cuestión de la mujer”, considera la explotación en el capitalismo hacia la clase como análoga a la opresión de la monogamia hacia la mujer. A partir de las propuestas de los antropólogos Morgan y Bachofen, el autor buscará conciliar las tesis de la antropología y el marxismo en relación al rol y el origen de la familia, concluyendo que la propiedad privada ha posicionado a la familia monógama como eje de acción patrilineal de herencia, en desmedro de las mujeres. Del mismo modo, la distribución de la carga laboral, dentro de la familia opera mediante la subyugación de la esposa, por tanto, la desigualdad en lo que atañe a la mujer es considerable también como explotación económica:

La primera premisa para la emancipación de la mujer exige, como condición primera, la reintroducción de todo el sexo femenino en la industria pública, y que, a su vez, esta

condición exige que se suprima la familia individual como unidad económica de la sociedad. (Beltrán, 2012, p. 59).

Tras el triunfo de la revolución socialista, tal como la propone el marxismo, se superarían todas las antiguas estructuras de explotación y, por tanto, supondría el triunfo no sólo del proletariado sino también de la emancipación femenina. Como base teórica, Marx y Engels reconocen “la cuestión de la mujer”, sin embargo, la crítica a sus planteamientos sostiene que la potencia del análisis de clase es tan fuerte que eclipsó el desarrollo teórico de la relación entre los sexos. La cuestión feminista se habría ajustado dentro de la clase, para que el esquema fuese perfecto, en un razonamiento por analogía que resultaría simplificador, al considerar que al eliminar la explotación del capitalismo, eso supondría también el fin de la opresión de sexo. Al ser tan estrecha la relación entre capitalismo y opresión de género, habrían terminado por representarse como la misma cosa.

Dichas consideraciones significaron el empuje hacia una teoría diferenciada, que pusiera la causa de las mujeres trabajadoras como eje principal de lucha. En ese sentido, entre el público adherente a la reivindicación feminista, tuvieron particular influencia las proposiciones de August Bebel, quien, en su obra *Mujer y Socialismo* (1885) aborda precisamente cuáles serían las demandas concretas que llevarían a la liberación femenina. Bebel defiende la igualdad de derechos para la mujer e intenta incluirlos, aunque sin éxito, en el programa oficial del partido socialdemócrata alemán del cual fue cofundador. Su planteamiento principal arguye una suerte de “ceguera voluntaria” que los socialistas manifiestan ante las demandas feministas debido a que significa replantear su propia posición como varones: “Todo socialista reconoce la dependencia del trabajador con respecto al capitalista (...) pero ese mismo socialista frecuentemente no reconoce la dependencia de las mujeres con respecto a los hombres porque esta cuestión atañe a su propio yo” (Beltrán, 2012, p. 60). Así, en la pesquisa por resolver “la cuestión de la mujer”, el marxismo clásico no habría podido encontrar consenso respecto a la idea de igualdad para el sexo femenino y su papel como trabajadoras. Esta idea será retomada entre los razonamientos del feminismo de fines de los setenta en el siglo XX, afirmando que los marxistas clásicos no detectaron la ideología patriarcal subyacente a su propio esquema.

En Marx y Engels, la mujer se considera reprimida como trabajadora y oprimida dentro de la estructura familiar, sin embargo, Bebel expondrá que, además, la mujer conformaría el último eslabón en la cadena de poder, siendo explotada incluso por el mismo trabajador, quien se posiciona como opresor debido a su condición de género. Entre sus propuestas, se destaca la distinción que hace respecto a las características particulares que posee la subordinación de la mujer, entendiéndola como imposible de diluir en la explotación de clase, ya que no sólo sería menoscabada como trabajadora sino en cuanto mujer. O sea, “Por mucha similitud que haya entre la posición de la mujer y la del obrero, hay una cosa en que la mujer ha precedido al obrero: ella es el primer ser humano que fue esclavizado. La mujer fue esclava antes de que existiera el esclavo”. (Beltrán, 2012, p. 60). El autor, además confrontará al movimiento sufragista al considerarlo en extremo liberal al no incluir entre sus fundamentos la condición de la mujer obrera. Estos planteamientos terminaron por separarlo a él y a parte de la corriente feminista a finales del siglo XIX, del movimiento sufragista, al creer que no abarcaba a cabalidad las necesidades materiales de género. De este modo se explica que, a pesar de la raíz común del sufragismo, tanto feminismo liberal como feminismo socialista hayan tomado caminos de acción distintos, abrazando corrientes teóricas y acciones políticas diferentes.

La separación del socialismo y el sufragismo en Europa, a fines del siglo XIX, se manifestó en la aplicación de distintas estrategias partidistas. En Alemania específicamente, el panorama de los partidos políticos no incluyó mujeres, de manera oficial por lo menos, hasta el año 1908. En ese contexto, surge la figura de Clara Zetkin quien fue considerada posteriormente una de las personalidades más influyentes del socialismo alemán. Zetkin se destaca al promover y articular la participación de las mujeres dentro del partido socialdemócrata alemán. Además, se encargó de la creación de la revista *Die Gleichheit* (La Igualdad) cuya función principal era la difusión de los derechos de las mujeres. Siguiendo este ejemplo, la comunidad feminista se vio profundamente beneficiada por la proliferación de publicaciones gestionadas por y para mujeres en diferentes países. La acción de la alemana tras la Segunda Internacional de 1889, fomentó la internacionalización del movimiento socialista de mujeres, llevándose a cabo la Conferencia Internacional Socialista de Mujeres, en 1907, en la cual se pacta la creación de la Internacional Socialista de Mujeres:

En ella se aprobaron dos principios declarativos que exponían las estrategias seguidas hasta ese momento por la socialdemocracia, al tiempo que determinaron las actuaciones futuras: el compromiso a favor del sufragio femenino y la negativa a establecer cualquier tipo de cooperación con el feminismo burgués (Beltrán, 2012, p. 62)

Clara Zetkin coordinó la construcción del movimiento socialista de mujeres, que luego se adaptaría en otros países como Austria y Gran Bretaña, sin embargo, su dogmatismo político la llevó eventualmente a alejarse de los grupos mayoritarios que irían conformándose posteriormente. La lealtad al partido, significó para muchas mujeres entrar en contradicción con sus propias necesidades, ya que postular la reivindicación femenina como algo que no sólo surge a partir de las injusticias del sistema capitalista, significaba una falta a la ortodoxia partidista. Esta condición es asociada posteriormente al concepto de “Doble militancia”. En este contexto aparece una nueva figura clave, la rusa Alexandra Kollontai –primera mujer de la historia en ocupar un puesto en el gobierno de una Nación– quien incluirá demandas de género que las propuestas marxianas y engelsianas habrían esbozado sólo en función de la lucha de clases.

Kollontai sugiere para el feminismo, rutas de acción que involucran reconsideraciones en torno a: sexualidad, legalización del aborto, socialización del trabajo doméstico e igualdad salarial. En ese sentido, las demandas feministas no solo implicarían una redistribución de los medios de producción y la igualdad de oportunidades laborales, sino que deben tender a cambiar la mentalidad de hombres y mujeres, entendiendo la moral y la sexualidad no sólo como concepciones que reflejan el sistema económico, sino como formulaciones sociales previas, provistas de autonomía en su operatividad. Acorde a este planteamiento, sería necesaria una nueva moral que dejase de identificar a la mujer con lo sentimental, dando paso a una “nueva mujer” cuyo fin último no fuera necesariamente el amor o la familia sino que, en pleno uso de sus facultades, pudiese optar por su independencia económica y sentimental. En su obra *Los fundamentos sociales de la cuestión femenina* (1907), la autora además de recalcar la diferencia entre las feministas burguesas y las clasistas, retoma la dicotomía de lo público y lo privado, ya en una realidad en la que las mujeres son participes subsidiarias en el mundo del trabajo, estableciendo a esta división como estructura de sujeción de género, pero además de clase:

Y allí donde acaba la esclavitud familiar oficial, legalizada, empieza la llamada “opinión pública” a ejercer sus derechos sobre la mujer. Esta opinión pública es creada y mantenida por la burguesía con el fin de proteger la “institución sagrada de la propiedad”. Sirve para reafirmar una hipócrita “doble moral”. La sociedad burguesa encierra a la mujer en un intolerable cepo económico, pagándole un salario ridículo por su trabajo. La mujer se ve privada del derecho que posee todo ciudadano de alzar su voz para defender sus intereses pisoteados, y tiene la inmensa bondad de ofrecerle esta alternativa: o bien el yugo conyugal, o bien las asfixias de la prostitución, abiertamente menospreciada y condenada, pero secretamente apoyada y sostenida. ([1907], 2011, p.48)

Desde Estados Unidos, dicha perspectiva será difundida por la anarquista Emma Goldman, quien al igual que Kollontai, expone la sexualidad como pieza fundamental en la identidad femenina. En *la Palabra como arma*, uno de los textos más afamados de Goldman, lo expresa así:

Empero, si una mujer es libre y lo suficientemente madura como para aprender los misterios del sexo sin la aprobación del Estado o la iglesia, se verá condenada como totalmente indigna para convertirse en la esposa de un “buen” hombre: su bondad consiste en una cabeza vacía y con mucho dinero. ¿Puede haber algo más atroz que una mujer adulta, saludable, vitalista y apasionada, deba negar sus demandas naturales, deba domeñar su más intenso deseo, socavando su salud y quebrantando su espíritu, deba atrofiar su visión, abstenerse de la profunda y gloriosa experiencia sexual hasta que un “buen” hombre se avenga a tomarla y convertirla en su esposa? Esto es precisamente lo que significa el matrimonio. ¿Cómo no podría tal acuerdo acabar sino en un fracaso? Este es uno, el no menos importante, de los factores que diferencian al matrimonio del amor” ([1911] 2008, p.108)

Es a principios del siglo XX que las campañas por una sexualidad libre y métodos anticonceptivos alcanzaron notoriedad pública tanto en Estados Unidos como Gran Bretaña. De esta manera, a los derechos demandados tradicionalmente, se suman las exigencias en torno a políticas sexuales, que aseguren la autodeterminación del cuerpo y la sexualidad femenina. Estas exigencias se conocen actualmente como “derechos sexuales y reproductivos”. Es en esta misma época en donde se expande la causa feminista internacionalmente. Las publicaciones que fueron surgiendo en Estados Unidos, Inglaterra,

Alemania, Austria, etc., hicieron posible llegar a mayor número de personas y presentar una serie de reivindicaciones históricas, coherentes y fundamentadas. En este punto la principal bandera de lucha sería por la obtención del voto, hecho que llevó a las mujeres a las calles reclamando un lugar en el espacio público. En principio esta estrategia política consideraba la manifestación no violenta, sin embargo, se incurrió también en acciones contra la propiedad privada e incluso se llevaron a cabo boicots políticos. Toda esta serie de acciones previas a la obtención del voto, junto con los cuestionamientos al marxismo clásico, instaló la reflexión y las bases teóricas para el nuevo movimiento feminista socialista que se desarrollaría posteriormente entre los años setenta y ochenta del siglo XX.

3.4.3 Segunda parte del siglo XX

El contexto de guerra, enfrentamientos políticos, racismo y cambios económicos existentes entre los años sesenta y setenta del siglo XX, significaron el resurgimiento de los postulados marxistas como teoría explicativa de los cambios sociales. Dentro de ese marco, cobran protagonismo las organizaciones de izquierda y, al interior de éstas, las mujeres militantes experimentarán un movimiento social y político por sí mismas, al intentar definir su propio rol dentro de estas agrupaciones. De la misma forma en que sus predecesoras socialistas del siglo XIX abordaron con una visión crítica la teoría marxista y su explicación para la “cuestión de la mujer”, en esta revivificación del marxismo aún no se vislumbraría un papel claro para la mujer en la estructura social y la pregunta que subyace desde los primeros enunciados de Marx continuaría sin ser respondida: ¿Era el marxismo una teoría que abordaba realmente la cuestión de la mujer?, ¿Corresponde la subyugación de la mujer, a un ejemplo más de la explotación de clase?

Tal como experimentaron sus antecesoras, la contradicción interna respecto a estos temas se tradujo en una “doble militancia”, en donde las mujeres querían permanecer comprometidas con el partido, pero por otro lado, también requerían participar en las organizaciones feministas. De la misma forma en que surgieron el feminismo radical y el liberal, las mujeres pertenecientes a los grupos de izquierda conformarán el feminismo socialista luego de haber sido marginadas en sus propuestas, por sus propias organizaciones. En sus orígenes, esta forma de concebir el feminismo fue llamada como

feminismo marxista o feminismo socialista, a veces indistintamente. La terminología respondió principalmente a dos criterios: el europeo y el estadounidense. El movimiento en Europa concebía la distinción en cuanto a las estrategias políticas a seguir, relacionando a las marxistas con el rechazo al Estado, mientras que las socialistas lucharían desde dentro del Estado para lograr los cambios deseados. En tanto, las feministas en Estados Unidos asociaron dicha distinción a aspectos metodológicos, reconociendo como marxista la aplicación ortodoxa de la teoría, e identificando como socialista a la visión más inclusiva que pretendía no caer en el reduccionismo económico. El fin último del feminismo socialista, como terminaron por denominarlo la mayoría de sus adherentes, será precisamente lograr conciliar los paradigmas teóricos de del marxismo y el feminismo, en una propuesta consistente, que explique el origen de la desigualdad entre hombres y mujeres.

Como se mencionó anteriormente, la gran crítica que surge desde el feminismo a la teoría marxista tiene que ver con una interpretación economicista a las desigualdades entre los sexos, atribuyéndolas a diferencias de clase. Acorde a la teoría clásica la mujer sería explotada a consecuencia del modo de producción capitalista y, por tanto, al acabar con el capitalismo se terminaría a la vez con la división sexual del trabajo. Sin embargo, el marxismo no respondería cuáles son las causas de esta división. Como se analizó al presentar la corriente socialista en el siglo XIX, la mujer es percibida como obrera y trabajadora, y su lucha debe ser la del proletariado. Hubo varias figuras en esta época que, desde las más diversas posturas, pretenderán explicar por qué el marxismo clásico no acomoda a la lucha feminista. La economista estadounidense Heidi Hartmann por ejemplo, definirá esta relación como “Un matrimonio mal avenido” afirmando además que las categorías del marxismo eran “ciegas al género” (Beltrán, 2012, p. 118). Otro enfoque ampliamente comentado y discutido es el que entrega Zillah Eisenstein, destacada profesora e investigadora estadounidense, quien defiende al feminismo socialista, no como la suma de estas dos teorías sino que supone una redefinición de ambas, utilizando el marxismo como método de análisis aplicado a relaciones de poder. Finalmente, la académica Alison Jaggar irá un paso más allá, delimitando lo que se entiende por feminismo socialista actualmente: “usar una versión feminista del método marxista para alcanzar respuestas feministas a cuestiones feministas” (Beltrán, 2012, p. 119).

Los conceptos marxistas de *producción y trabajo*, representaron un punto clave para la crítica feminista, particularmente en lo referente a *reproducción*. En ese sentido, al estipular las relaciones productivas como propias de la esfera pública y las reproductivas circunscritas al espacio privado, el marxismo clásico da pie a la interrogante: ¿reproducción biológica o también social? El feminismo despejará ese debate a partir de una propuesta: el *Modo de producción doméstico* (MPD). Éste será el instrumento analítico para abordar las relaciones entre el capitalismo y la desigualdad en la relación entre sexos. Según expone Christine Delphy (1987):

Este modo de reproducción –por analogía al modo de producción capitalista– hace referencia a las relaciones de poder que se establecen en la esfera privada. Pero a diferencia del modo de producción capitalista, el MPD se caracteriza porque se realiza un trabajo no reconocido como tal y no remunerado y porque lo que caracteriza en este caso la explotación económica es el hecho de la dependencia personal, que no se da en las relaciones de producción (p. 129).

Bajo este prisma, se busca situar lo privado en la esfera política, y despertar conciencia sobre la importancia del trabajo doméstico y su aporte a la economía. Desde aquí se originó un debate en torno a si se trataba de un trabajo improductivo o que, efectivamente, generara valor de cambio. Al mismo tiempo, impulsó una campaña por la remuneración del trabajo doméstico.

De acuerdo a la teoría feminista socialista, no es posible explicar la subordinación de las mujeres sólo en relación a la explotación de clase. Por tanto, sería necesario involucrar otras categorías para analizar dicha estructura de poder. En este caso, la categoría que mejor explicaría esta relación de subyugación correspondería al *patriarcado*. Como ya hemos dicho, este concepto fue adoptado por las radicales para denominar al sistema de dominación en el que los hombres poseen un poder superior y un privilegio económico sobre las mujeres. Respecto a éste, las feministas socialistas precisarán que: "el poder tiene sus raíces en la clase social tanto como en el patriarcado. El patriarcado se define por ser un patriarcado capitalista y tener una base económica" (Beltrán, 2012, p.117). La estrecha unión entre capitalismo y patriarcado, como se ha precisado en apartados anteriores, aparece como un factor que los ha llevado a ser confundidos como una misma cosa. Para

explicar el funcionamiento de esta dupla, el análisis se realizará desde las llamadas *teorías del doble sistema*.

Desde los primeros momentos de la elaboración teórica del feminismo socialista, ya habían surgido exponentes como Juliet Mitchell quienes atribuían la subordinación femenina a más de una causa, no necesariamente económicas, por ejemplo, utilizando la teoría freudiana, Mitchell abordará cómo la familia determina a las mujeres, relacionando capitalismo y psicoanálisis. Hartmann precisará más adelante respecto a estos postulados, que el patriarcado no sólo es psíquico y por tanto analizable desde el psicoanálisis, sino también social y económico. Un análisis más elaborado será el realizado por Zillah Eisenstein, quien propondrá el concepto de *patriarcado capitalista*. Éste consistiría en una relación dialéctica que se refuerza mutuamente, entre la estructura de clases capitalista y la estructura de jerarquías sexuales. Por lo tanto, la explicación a la opresión femenina se encuentra en su ubicación como clase y su rol diferenciado en la jerarquía de sexo. Por último, la estadounidense Heidi Hartmann, en su obra *The unhappy marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union* en 1979, instala lo que se volvería el punto de referencia para apreciar la teoría del doble sistema. La autora afirma que la sociedad está construida sobre bases capitalistas y patriarcales, por tanto, la acumulación del capital se acomoda a la estructura patriarcal y ayuda a perpetuarla, produciéndose una alianza entre ambos. Ninguno, en este punto, puede ser concebido sin el otro. La base económica del patriarcado sería el control del hombre sobre el trabajo de la mujer, y esta dominación se extiende a todas las clases sociales y razas. El control del hombre sobre la mujer, aparecería como previo a la división de clases: “Ese control es ejercido excluyéndolas del acceso a algunos recursos productivos esenciales y restringiendo la sexualidad de las mujeres mediante la imposición del matrimonio heterosexual y monógamo” (Beltrán, 2012, p. 122).

Hartmann además se basará en el modelo Sexo-género propuesto por la antropóloga Gayle Rubin, para explicar la naturalización de la subordinación femenina. Como ha sido anteriormente mencionado, este sistema consiste en una serie de dispositivos mediante los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana. Así, la estadounidense identifica el funcionamiento de este sistema en el matrimonio heterosexual, la crianza de los hijos y el trabajo doméstico, los cuales

perpetúan el patriarcado. Finalmente, la flexibilidad de patriarcado y capitalismo en esta estrecha relación, vendría a explicar el porqué de la subyugación de las mujeres:

El patriarcado, al establecer y legitimar una jerarquía entre varones, refuerza el control capitalista, y los valores capitalistas, configuran la definición de la utilidad patriarcal. De tal manera, capitalismo y patriarcado salen beneficiados en esa alianza mutua. La unión de ambos sistemas nos permite explicar, entonces, la opresión de las mujeres, no sólo en cuanto trabajadoras, sino en tanto que mujeres. (Beltrán, 2012, p. 123).

La teoría de doble sistema, no estuvo exenta de crítica, ya que, como postularía Iris Young, al centrarse en el trabajo doméstico como epicentro de la explotación de las mujeres, deja de lado la explotación que se lleva a cabo también en otros ámbitos como la pornografía, el acoso sexual, la opresión psicológica o la violencia. Finalmente, estas explicaciones duales presentes en los años setenta y ochenta, darán paso a los análisis “multisistemas” durante los años noventa, entendidas como aproximaciones metodológicas y explicativas pluralista a la subordinación, desarrollando análisis que consideren, como su nombre lo indica, múltiples sistemas en interrelación.

(85-86) En síntesis, el Feminismo socialista será el responsable de evidenciar aspectos que el marxismo clásico no había considerado al momento de abordar los intereses particulares y las condiciones desiguales de las mujeres de su época. Esto significó un largo proceso de revisión y estructuración teórica, que tendió principalmente a establecer relaciones entre el sistema económico y la subordinación de la mujer. En este proceso se relevaron aspectos fundamentales, como la apropiación del concepto de patriarcado, la distinción entre capitalismo y patriarcado, y la codependencia existente en el funcionamiento de ambos. Sin duda, muchos de los aspectos que fueron ampliamente discutidos en esa época, hoy se dan por sentado, sin embargo fueron esta rigurosidad teórica y la incansable búsqueda de respuestas, las que han permitido avanzar hacia los debates que hoy podemos mantener en temas de igualdad y libertad para las mujeres.

4. Libertad feminista

4.1 Libertades prestadas

En *El contrato sexual* (1988) de la teórica política Carole Pateman, se expresa con crudeza el desajuste entre las demandas feministas y la política moderna a través de estas palabras:

Si las mujeres desean ser iguales en el espacio de lo común deben asimilarse a un patrón universal (masculino). Por el contrario, si desean ingresar en tanto mujeres, portadoras de la diferencia de los cuerpos sexuados (femeninos), piden lo imposible puesto que esa diferencia es, precisamente lo que la política moderna excluye. (Pateman, 1988). (Castillo, 2011, p.18)

A la luz de los apartados anteriores de este capítulo, es evidente que tanto el feminismo liberal como el socialista, traspasaron los límites de las ideologías que los vieron nacer. Sin embargo, y retomando las palabras de Pateman, estos límites no sólo se hallan al interior de los programas que identifican a ambas corrientes, sino que en la naturaleza de éstas, específicamente en la configuración en la que se fraguaron. Mientras que las teóricas liberales suponen que las trabas de desenvolvimiento social para las mujeres pueden ser superadas a través de la participación política y de cargos en los poderes representativos, las socialistas desean terminar con la doble explotación que viven las proletarias a manos del capitalismo, identificando que ésta hace de base de toda explotación. Ambas expresiones del feminismo tienen en común la búsqueda por la libertad humana, la negativa que hallaron en sus matrices ideológicas de ampliar el significado de universal que la modernidad había establecido y, por ello, la adaptación del concepto de libertad (o de búsqueda de ella) que debieron realizar. Con lo último, nos referimos principalmente a que aun cuando la libertad de las mujeres no estaba garantizada por las ideologías que esgrimieron al feminismo liberal y al socialista, éstos consiguieron acomodar dichas teorías a sus respectivos horizontes de emancipación femenina, enriqueciendo su contenido, pero quedando al margen de la ruta original que el liberalismo y el socialismo dispusieron. Lo anterior, básicamente porque para ninguno de estos dos diseños teóricos fue necesario incluir ninguna de las lógicas que el feminismo propuso, incluso cuando éstas respondían

estrictamente a las directrices de ambas ideologías, pues bajo sus marcos de comprensión no se encontraban incompletas.

Las mujeres hemos heredado una historia general y una historia de la política particular, narrada y constituida solo por *hombres*, por lo que es lícito suponer en ambas una cierta desviación masculina que nos ha dejado en silencio e invisibles ante la historia. Ello ha significado para nosotras alcanzar conciencia política a través de ideas, acciones y organizaciones propias del poder y la cultura masculina y *en sus términos*, lo que va desde el lenguaje (determinación de sentidos a expresar) hasta formas de organización consideradas como posibles. (Kirkwood, 2010, p. 52-53)

En ese sentido, la participación política de las mujeres ha estado delineada por las lógicas de un encuadramiento masculino que depende del espíritu en el que las ideologías se fundan, sin importar las características específicas de éstas. Las feministas liberales y socialistas, fueron entendidas al interior de sus espacios de desenvolvimiento político como fuerzas complementarias que, ponían sus luchas particulares al servicio de las labores principales de los partidos, corrientes de pensamiento o movimientos sociales que las albergaban. Lo que generó que la emancipación femenina fuese entendida como un motor dinamizante de demandas mayores: en el caso del liberalismo como una muestra de la supremacía del acceso irrestricto al mundo público como garantía de libertad, y para el pensamiento socialista, como una de las manifestaciones de la opresión de clase, que utilizaba a las explotadas como pivote de extracción de plusvalía general. Así, una vez subsumidas los “asuntos de mujeres” a las cuestiones principales, se erige un discurso que propone el fin de las problemáticas femeninas, una vez que los grandes e universales cercos sean derrocados.

Escenario que pone a las feministas siempre en un segundo turno que además, debe tener por base el desarrollo cabal de las metas superiores, es decir, para los liberales una vez que el hombre propietario es sujeto de derecho pleno, logrando constituir una sociedad plural: las mujeres pueden ingresar a la esfera pública; para los socialistas, cuando las contradicciones de clase despusen en una revolución guiada por el pueblo y de carácter clasista: las vejaciones que sufren las mujeres se terminarán ya que son consecuencia de la

alienación que desaparecerá. Los efectos de esta “secundariedad en la definición y categorización del problema femenino” (Kirkwood, Julieta, 2010, p.139) han provocado que la autopercepción de las feministas que integran sus demandas en un entramado mayor, sea la de igualdad para con sus compañeros orgánicos, aceptando que aunque en términos estrictos (legales y simbólicos) no es así, es preferible pensarlo de ese modo en pos del objetivo superior que garantizaría el que realmente las convoca. De esta manera, las mujeres incluidas son silenciadas por el carácter falsamente neutro de los discursos por los que abogan, perdiendo el afán de las luchas feministas, pero sobre todo, entregándoles a éstas un carácter simplemente identitario y por lo tanto, menor. Por otra parte, en lo que respecta a la búsqueda de la libertad tanto el individualismo como el colectivismo metodológico, sostienen una idea acerca de las características de la realidad social, que si bien son opuestas, impiden de igual manera la posibilidad efectiva de la emancipación de la mujer.

Bajo la premisa de que todo fenómeno social es explicable desde el individuo, el liberalismo considera a la sociedad como una suma de agentes cuya acción individual da contenido a esta plataforma. En ese sentido, el comportamiento individual sería el responsable de la opresión de género y de todas sus manifestaciones, entregándole la responsabilidad de transformación a cada uno de los miembros de la sociedad y, desconociendo al patriarcado como estructura que soporta las acciones de cada individuo. Así, el concepto de libertad que el argumento liberal tiene, se ajusta a la perfección al imaginario político que defiende, pero sin embargo, no logra hacerse cargo de las demandas feministas, ni menos de la estructura transformadora desde la que ésta se funda. Si bien el feminismo liberal logra instalar una escena de acción afirmativa, basada en desarrollos constitucionales, legislativos y jurisprudenciales en torno a la igualdad, bajo el marco liberal estas contribuciones alcanzan su límite rápidamente. En consecuencia, el feminismo liberal no se ocupa de las causas de la desigualdad y menos considera el carácter sistémico de la opresión de las mujeres. Por ello, no puede generar desde sus concepciones liberales un ideal de libertad propiamente feminista que se haga cargo en primer lugar, de que igualdad no es lo mismo que libertad, pero sobre todo, en segundo lugar, de que el feminismo es revolucionario. En palabras de Julieta Kirkwood (2010):

La liberación femenina no constituirá ya, entonces, un problema a resolver con la incorporación al mundo de “las que no lo están”. Puesto que no es suficiente romper los muros del hogar para incorporarse al mundo social y público y abrirse horizontes, el feminismo rechaza la posibilidad de realizar pequeños ajustes de horarios y de roles al orden actual, pues eso no sería otra cosa que la inserción en un ámbito-mundo ya definido por la masculinidad (...) La incorporación de las mujeres al mundo será para el movimiento feminista un proceso transformador de mundo. Se trata, entonces, de un mundo que está *por hacerse* y que no se construye sin *destruir* el antiguo. (p. 56)

Lo mismo, pero a la inversa, respeto del colectivismo metodológico, que instala una lógica en la que las identidades supra individuales explican todos los fenómenos sociales, siendo las acciones individuales una deducción de éstas. Cuando el feminismo socialista es capaz de instalar al interior del discurso revolucionario el entramado teórico que sustenta la idea de la doble explotación, lo que hace es comprometer a la teoría crítica con las demandas feministas. No obstante esto, el socialismo sólo ofrece una lectura en la que la opresión de las mujeres se halla vertida en los constructos económicos y sociales, cerrando paso a las nociones ideológicas que determinan a las mujeres desde su realidad biológica, por lo tanto, desde su “naturaleza”.

En ciertas circunstancias muy definidas, una determinada imagen o concepción del mundo se constituye en universal, en tanto da explicación al movimiento general de la sociedad. El feminismo contemporáneo reaparece con fuerza en momentos en que impera una tremenda dislocación ideológica, una inquietante pérdida de perspectiva; donde ya no todo puede ser explicado por la *razón*, y se sospecha de la necesidad de explicaciones más subjetivas desde grandes cantidades de masas humanas. Es, claramente, el rechazo a un mundo en donde todo lo que no se explica en términos de relaciones de clase, de trabajo, de producción y de mercado, tiende a no existir, a no ser que se le reduzca, como sea, a un último objetivismo material. (Ibíd., p. 57)

El vínculo entre explotación y opresión es uno de los puntales que explica el desajuste entre feminismo y pensamiento socialista, específicamente el que existe con el marxismo. Pues, la subordinación de las mujeres y su marginación de la vida pública es un hecho que puede ser considerado universal y previo a la propiedad, sin embargo, la explotación como tal,

desde una perspectiva marxista, no es un hecho que atañe a todas las mujeres. En ese sentido, si bien las mujeres proletarias son directamente explotadas por el modo de producción capitalista, la opresión de la que ya eran objeto se suma a las determinaciones de este sistema. Por otra parte, principalmente al interior de la burguesía y la pequeña burguesía, la opresión libera a ciertas mujeres de la explotación, toda vez que asumen un rol que las promueve en las representaciones familiares, subordinándolas bajo la “fórmula” original. “Así como la mimesis de esta ideología por parte de amplios sectores de la clase obrera” (Amorós, 1991, p. 300), remedeo que encapsula a las mujeres en la subyugación tradicional, sin acceso a los privilegios de la clase dominante, y además, bajo un régimen de explotación doméstica. Por ello, parece que para las lógicas del capitalismo resulta más relevante explotar que oprimir a las mujeres, pues esta subyugación se asegura a través del dominio de sus capacidades sexuales-reproductoras y ello, está garantizado también cuando son explotadas. El patriarcado basado en un signo que ideológicamente es inmanente a las relaciones humanas, “tiende (...) a dar prioridad a los sistemas de prácticas materiales y simbólicas que constituyen la opresión de la mujer sobre el interés en hacerla objeto directo de explotación” (Ibíd., p. 301). Realidad que trastoca las nociones marxistas que reducen la posibilidad de libertad al fin de la explotación.

Así como la exclusión de ciertos sujetos a derechos supuestamente intrínsecos de los individuos, no puede explicar la exclusión de las mujeres de la esfera pública, la “explotación del hombre por el hombre” –entendiendo que en esta noción también se hallan las mujeres–, no puede explicar la opresión de las mujeres a manos de los hombres. Es decir, no basta con analizar estos fenómenos bajo las claves que tanto el pensamiento liberal como el socialista, entregan para erigir su empeño. Cuando se transposicionan estas lógicas, si bien es posible encontrar un lugar a las demandas feministas, la libertad que esta filosofía política ha exigido históricamente, no logra materializarse. Lo anterior en tanto, los conceptos de libertad tomados desde ópticas que no vislumbran la opresión sistemática que han padecido las mujeres en lo social, político y cultural, no son capaces de atender a las necesidades que feminismo tiene de superar las fronteras de la política masculina. Estructura que en primer término representa para la modernidad, el espacio de desenvolvimiento de la libertad, pero que además, no sólo entiende a lo diferente de él

como lo lógicamente otro, sino como lo que o se amolda al mismo, o queda totalmente fuera de las posibilidades que otorga.

Es preciso indicar aquí, que los aportes realizados en términos de derechos fundamentales, en el caso del feminismo liberal, y aquellas nociones teóricas que explican la subordinación de la mujer, en el caso del feminismo socialista, constituyen triunfos emblemáticos para el feminismo, en tanto, práctica y teoría. No obstante, en lo que concierne a la exigencia radical de libertad, todavía quedan deudas que saldar.

4.2 Feminismo y libertad: la posibilidad moderna de Simone de Beauvoir

Tratar de captar el punto de vista de la historia, ser parcial ante ella, sus huellas y evidencias, son las pretensiones de una actitud que niega al tiempo y su relato. Pensar el futuro como un espacio en el que la memoria reciente y la que antecede a la misma, no son un componente de relevancia, constituye una lógica que huye irremediamente del presente. Configurando a éste como vano e imposible. Y es que el porvenir no puede ser erigido desde la ausencia de una “presencia presente” en el mundo. A saber, cuando se cree estar frente a la historia, sin un sentido de pertenencia a la realidad que ella transmite, los resultados dicen de un futuro cerrado. Y el porvenir sólo es tal, cuando se halla abierto para proyectarse. Cuando Simone de Beauvoir (1956) dice que “todo hombre, pues, tiene que ver con los otros hombres” (p. 72) de lo que está hablando es de estar situados en el mundo, a través de la conexión que significa la posibilidad de cada individuo de dar un “contenido concreto a su libertad” (Ibíd.). La filósofa lo entiende como una obligación humana que consiste en hacer frente a la historia, tomar posición respecto a sus embates y glorias, comprender que el presente no es por sí mismo un futuro realizado, ni menos un pasado en potencia. Especificando que ante esto, se requiere del abrazo íntimo a un proyecto individual que persiga la libertad propia y la universal, es decir, un proyecto cuyo propósito sea un porvenir emancipatorio. La conquista del mismo tiene que ver con reconocer en la búsqueda de la libertad, en el anhelo de conseguirla, un deseo por develar al ser. Pues, para la autora “querer la libertad [y] querer develar el ser, es una sola e idéntica cosa” (Ibíd. p. 76), y ello se concreta en el movimiento que la libertad realiza cuando vuelve a ser existencia.

La libertad se vuelve carne una vez que se está comprometido profundamente con el mundo, y esto no se logra a través de los programas emancipatorios que pretenden alcanzar, contener y poseer al ser. Pues estas corrientes universales son justamente las que hacen de la posibilidad de desocultamiento del último, una entidad fija, cuya realización está cerrada en pretensiones de verdad absoluta. Cuando se establecen certezas totales, lo que ocurre es la clausura del eventual movimiento hacia la libertad que pueden tener las acciones humanas. Ahora, cuando las actividades realizadas son de carácter constructivo, abierto, cuando ellas se reconocen en la corriente que se dirige camino a la libertad, éstas adquieren el sentido pleno de la emancipación, y ese enfoque es ciertamente concreto. Se traduce en “descubrimientos, inventos, industrias, cultura, cuadros y libros” (De Beauvoir, 1956, p. 78) que abren de manera real la posibilidad de develar al ser en pos de la libertad. Mas, la oportunidad de entrever el porvenir inscrito en el desarrollo de un propósito individual, se reduce ante los formatos que proponen las estructuras ideológicas. Pues, más que comprometerse con el mundo, en realidad lo hacen con la realización de su objeto, o sea, con un cierre que promete un final de libertad. Entonces, aun cuando estas fórmulas corresponden –al menos nominalmente– a la búsqueda de libertad, no constituyen una ruta hacia ella y, menos abren el porvenir. Estas dinámicas no dicen de proyectos que justifican vidas, por el contrario, hablan de vidas que justifican proyectos, y cuando la vida deja de ser un valor absoluto, nos hallamos frente a la opresión. Ésta, como señalábamos en el apartado de pensamiento socialista del capítulo anterior, se expresa de manera clara en la sociedad de clases, cuya injusticia se basa en la dominación. Sin embargo, también es posible reconocerla más allá de su expresión más clásica –y de manera más significativa para De Beauvoir–, cuando la hallamos al interior de las prácticas que persiguen libertad.

Así, la develación del ser se ve constantemente imposibilitada por una lógica que impide –a quienes se encuentran al interior de un entramado político emancipador– comprenderla fuera de su hechizo. Es decir, se presenta como la única posibilidad de obtener libertad. La opresión de los humanos por los humanos manifestada tanto a través de la opresión de clase, como desde el encapsulamiento de la acción para la libertad bajo ideologías absolutas, cierra el porvenir de aquellos que son oprimidos. Generando al interior de la humanidad a un grupo hegemónico, que para el feminismo comúnmente es identificado como “universal”, que oculta el sentido y contenido de las acciones de quienes no calzan

dentro de esa denominación. Y es que sólo a los humanos les corresponde reconocer como libres a los mismos, por ello es que sólo los humanos son capaces de negar el libre reconocimiento a miembros de su especie. Ya decíamos que bajo la óptica de De Beauvoir el porvenir se halla sujeto a un proyecto individual que debe transitar hacia la libertad personal y universal, abriendo al mismo en tanto se encuentra comprometido con el mundo, conquistando la posibilidad de develar al ser y convertirlo en existencia. Pero, ¿bajo qué condiciones ello es posible?, ¿cómo se sabe que el compromiso que se requiere, se tiene?, ¿qué papel cabe a aquellos que se encuentran en el grupo cuyo reconocimiento no está oculto? El porvenir, su encuentro y el camino hacia él, conforman la posibilidad concreta que los humanos tienen de existir y de trascender. La inmanencia no puede ser la única verdad que aloje la vida humana y por eso, es preciso buscar la libertad.

Pretendemos analizar la posibilidad de conseguir un concepto de libertad propiamente feminista, acercando y estableciendo similitudes entre el peculiar existencialismo de la feminista francesa y, ciertos aspectos de una de las ventanas más luminosas de la modernidad, la dialéctica hegeliana. Aun cuando sabemos que para Simone de Beauvoir este sistema constituye una de las estructuras que solidifican las acciones que buscan una libertad efectiva, también reparamos en que los contenidos de ambas elaboraciones teóricas pretenden la develación del ser, por lo que a pesar de las radicales divergencias, creemos que amalgamar estos enfoques más que un ejercicio retórico, resultará una interesante “maniobra” filosófica para instalar al feminismo al interior de la disputa por la conducción de la modernidad.

4.2.1 La libertad y la ambigüedad

Enunciábamos que son los seres humanos quienes abren para su propia especie el porvenir, el camino se hace por todos y para todos, claro, a condición de que ello se configure desde proyectos individuales. La libertad no es lo mismo que la liberación y esto, es decididamente aclarado por De Beauvoir, quien resalta justamente el carácter personal que debe tener la búsqueda de la libertad. Por eso, en el caso de la opresión clasista evidencia la falsedad de su pretensión liberadora para con los otros, pues a los “liberados” se les está privando –una vez más– de ejercer su posibilidad de emancipación. Cuando se

“concientiza” a quienes se hallan oprimidos, lo que se hace es instruirlos respecto de qué y cómo se les oprime, por lo tanto, no se abre lugar a un camino propio. Hecho que no niega que las acciones realizadas por terceros contribuyan significativamente a la mejora material de las condiciones de vida de los oprimidos, pero que no colaboran en lo que respecta al develamiento del ser. Situación que según la filósofa debe ser afrontada por aquellos cuyo reconocimiento está abierto, como una misión en la cual será urgente alertar, mas no intervenir. “Lo que hay que hacer es proporcionar al esclavo ignorante el medio de trascender su situación por medio de la rebeldía” (De Beauvoir, 1956, p. 83), pues ésta sería la única herramienta que lograría abrirles camino. Una vez que esta clase de oprimidos se encuentre en presencia de la posibilidad de su libertad, ella recién comenzará a abrirse, por ende, sólo ahí iniciará el tránsito que se requiere para permitir el movimiento que haría del ser una existencia como tal.

Es bajo el marco dispuesto anteriormente, que De Beauvoir se enfrenta argumentalmente con otra clase de opresión, la que se da al interior de ciertas expresiones ideológicas. Es justo decir que toda opresión de hecho es ideológica, pero de lo que hablaremos aquí, es de aquella que se ejerce en pos de un propósito consciente, y cuya vía está inscrita en un programa político explícito. La crítica está dirigida a las prácticas totalizadoras que reconoce en el “partido revolucionario” como concepto general. Repara en las contradicciones que todo proceso de liberación conlleva, pero lo hace de manera ontológica, pues su “pero” se halla en el espacio que esta ideología guarda para el ser. Cuando se lucha por la libertad, por su conquista, se está luchando por la vida, y cuando la vida no representa más que a una herramienta contable, descartable y utilizable, no es en realidad una vida que ha conquistado su existencia. Es decir, si se lucha por la realización de una vida libre, cómo es que ella no tiene en toda ocasión una categoría cuyo valor es absoluto. Cuando se puede perder la vida en pos de un futuro, lo que se está haciendo de alguna manera es considerar a la misma y al presente, como designios de una historia que se cerrará en sí posteriormente. Y eso, aun cuando es una lucha que expresará sus resultados en el futuro, no es de ninguna manera el advenimiento del porvenir.

En ambos casos lo que está puesto en tela de juicio son las lógicas modernas, su confección, su soberbia y más que todo, su nicho inamovible. A saber, la estrechez que

impide a las mismas entender a la humanidad en la intimidad de los individuos y, dar lugar a identidades diversas, inexistentes en el sesgado universal hegemónico. En primer lugar, al interior de lo que hemos llamado opresión estrictamente clasista, De Beauvoir cuestiona el concepto de *reconciliación* inscrita en la dialéctica hegeliana, pues le parece absurda la posibilidad de un encuentro entre aquellos que disfrutaban de los privilegios y, aquellos que a punta de explotación y enajenación se los otorgan. Cuestiona la supuesta armonía que propone este concepto, más todavía cuando según su lectura, éste señala una especie de cierre de la historia en esta síntesis. “La rebeldía no se integra en el desarrollo armonioso del mundo, no quiere integrarse en ese movimiento, sino, más bien, estallar en el corazón del mundo y quebrar la continuidad” (De Beauvoir, 1956, p. 82). Es el progreso como razón absoluta lo que molesta a la filósofa, pues él representa esta continuidad sin freno que propone –según su interpretación– la dialéctica y sus consecuencias. A los oprimidos sólo les resta rebelarse desmontando la naturaleza de la dominación, y ello no puede ser bajo ningún motivo un gesto de comunión. En segundo lugar, ya desde el camino hacia el movimiento de liberación, aquellos que adscriben a un esquema revolucionario, niegan la libertad que persiguen debido a su indiferencia para con las vidas desechables que en aras de la revolución se transan. El proyecto versus el valor absoluto de cada vida, es más bien la lucha entre lo universal y lo particular. La supresión del individuo por la sociedad implica en términos éticos soluciones que resultan para la autora, contrarios a los anhelos que una transformación ligada a la libertad puede alcanzar. Dice: “El opresor procura justificarse no solamente como conservador. Prefiere, a menudo, invocar sus futuras realizaciones, habla en nombre del porvenir” (Ibíd. p. 92), cuestionando de manera firme la subordinación ante la colectividad tan característica de estos formatos que ponen al presente como un medio para un futuro de esplendor.

Es interesante notar ante este escenario que la *cosificación* es resultado de ambas formas de opresión, siendo piedra de tope del develamiento del ser. Lo anterior, en tanto es al mismo tiempo el punto de partida de toda búsqueda, y por lo tanto, la condición en que la humanidad –individuo tras individuo, según la visión de la escritora– se halla hasta que al fin logra existir desde su proyecto en el porvenir. La complejidad de esta situación pasa a ser parte fundante de ella, toda vez que esta paradoja es ineludible para este movimiento, entonces “ninguna acción puede realizarse a favor del hombre sin que de inmediato se

vuelva contra los hombres” (Ibíd. p. 96). Es decir que la reducción a cosa que la opresión realiza con el ser y por lo tanto, con la posibilidad de una existencia libre para los humanos, es una reducción que inevitablemente trabaja desde ambos lados. Tanto los oprimidos como los opresores requieren de una concepción en la que hay ciertas vidas que no son tan relevantes como otras. Para los primeros porque han sacrificado su porvenir a causa del abuso, y al rebelarse inevitablemente traerán consigo la destrucción. Para los segundos, porque de no ser así, tendrían que renunciar a sus privilegios. De lo que se está hablando es de muerte, de dar muerte a otros, y eso cualquier doctrina de acción lo asume como un fracaso del que prefiere renegar. Sin embargo, cuando el opresor tiene en sus manos la trascendencia del oprimido, resulta sumamente seductora una doctrina en la que el sufrimiento y la gloria individual, se vuelven las penas y el éxito de una comunidad. En el colectivismo, debido a que todas las identidades son abstractas, todos son lo mismo y entonces, la muerte de uno no es la muerte de nadie mientras no se quiebre el todo. Lo finito, o sea, el elemento más característico de la humanidad, no es nada más que su posibilidad en el infinito y ello, niega la posibilidad que el sujeto tiene de justificar su propia existencia.

La filósofa dice que es preciso quebrar con la continuidad para liberarse, y es que la develación del ser exige la destrucción de las estructuras de dominación y por lo tanto, requiere un enfrentamiento a muerte que nunca se podrá resolver bajo la lógica de la conciliación dialéctica. Sin embargo, cuando se piensa al otro como una herramienta para lograr objetivos, se le niega a éste la trascendencia y se le aloja en una inmanencia sin salida. ¿Cómo se llega entonces a la libertad?, ¿cómo se afirma la singularidad del mundo, de nuestros proyectos y de nosotros, si eso al mismo tiempo anula algunas vidas? “Al parecer apenas si hemos avanzado, pues, en suma, repetimos que aquello que aparece como útil es sacrificar a los hombres menos útiles en beneficio de los que lo son más” (De Beauvoir, 1956, p. 110). La salvedad en el caso de la propuesta realizada por la autora, está en que esta utilidad es complemento original de la palabra hombre y también, de la palabra porvenir. El último, es el paso del ser a la existencia, en él se realizarán los proyectos del presente, y estos serán sobrepasados por fines nuevos en una apertura que no tiene cierre y que para de Beauvoir, según sus propias palabras, requiere de algunos sacrificios útiles.

Asunto que pone a esta teoría en una contradicción que será resuelta bajo códigos existencialistas.

El porvenir es entonces, una trascendencia singular, no obstante esta posición se erige en respuesta a dos concepciones anteriores al significado del mismo. La primera dice de aquel paraíso que nos cobijará en la eternidad: el cielo, es sin duda el primer paradigma de porvenir. Y para la autora, no representa más que el temor por enfrentarse con el verdadero porvenir, aquí, en la tierra, en la finitud que somos. Miedo a dar la pelea por posicionarse en el mundo y abrir nosotros, para nosotros, el futuro. El segundo sin embargo, es mucho más interesante pues, constituye a la configuración con la que ella se enfrentará y qué, según su ética, persiguiendo también el develamiento del ser, no permitiría que este se abriera. Se trata de lo que la idea ilustrada de progreso ha venido a instalar como lógica suprema de la humanidad, es por decirlo así, el mito del cielo puesto en la tierra, igual de avasallador pero anticristiano. Gracias a éste el fin está justificado en los medios y por lo tanto, cualquier opresión presente, no tiene relevancia absoluta si se ampara en la realización del mundo futuro.

Como habíamos indicado, las consecuencias subjetivas que esta ideología instala, dicen de la supresión del particular por el universal, lo que para la filósofa es una contradicción ética y política. Así lo indica en esta frase: “la afirmación de la colectividad sobre el individuo se opone, no sobre el plano del hecho sino sobre el plano moral” (De Beauvoir, 1956, p. 119), siendo esto subsanado únicamente a través de lo que califica como una colectividad que debe distinguir a los sujetos en su particularidad. Pero ante esto, todavía no logra establecer un marco en el que no sea contradictorio requerir de algunas vidas para emprender el camino de la libertad, para poder finalmente abrir el porvenir individual y el de todos. Aquí, el concepto de ambigüedad aporta la salida existencialista que se acomoda perfectamente a su pensamiento, y que resuelve –pero no cierra– este dilema práctico. Al hacerse cargo de este concepto la autora recalca que él no es lo mismo que el absurdo, pues el último no puede dar sentido a la vida, y en cambio la ambigüedad la dota de un sentido que al no ser fijo, debe ser conquistado incesantemente. Así, “decir que la acción debe ser vivida en su verdad, es decir, en la conciencia de las antinomias que ella comporta, no significa que se deba renunciar a la misma” (De Beauvoir, 1956, p. 124). Lo que importa entonces, es tener

claridad de las contradicciones que implica la búsqueda de la libertad y la existencia, asumir en ésta la oposición que guarda íntimamente y sobre todo, saber que la ambigüedad siempre se abrirá paso. Y es gracias a este elemento –que llegó para superar la lógica moderna– que es posible hacer un vínculo con las posturas modernas que son criticadas por la autora. Específicamente respecto de su enfrentamiento con la dialéctica hegeliana.

Las críticas que Simone de Beauvoir realiza al esquema hegeliano están inscritas en la problemática que hasta ahora hemos tratado: la posibilidad de abrir de manera individual el porvenir, develando al ser y transformándolo en una existencia libre. Los cuestionamientos entonces, tienen que ver con la perspectiva que la filósofa tiene respecto de la configuración moderna de Hegel, y las eventuales consecuencias que este pensamiento tiene sobre el movimiento hacia la libertad. Son dos los principales desacuerdos que ella expone, el primero es la consideración dialéctica del individuo como un momento abstracto de la historia, y el segundo, la supuesta armonía dialéctica con la que se superaría la pugna opresor-oprimido. Aun cuando los sarcasmos de la escritora son variados, y apelan directamente al filósofo alemán, nos concentraremos estrictamente en los dos puntos recién mencionados y en los emplazamientos que apelan de manera efectiva al esquema hegeliano. Lo último, pues en variadas oportunidades aunque se está interpelando al autor de la *Fenomenología del espíritu*, las críticas no caben en ninguna parte de su planteamiento o posición filosófica. Creemos que ello responde a la lectura francesa de la época respecto de Hegel, además de una generalización que confunde a los dos emblemáticos de la modernidad: Kant y Hegel. Ambas críticas específicas que serán analizadas a la luz de la propuesta de la célebre autora, comparten obviamente un fondo que enmarca la generalización que ella denuncia, a saber, son resultado de un proyecto que pone a la razón como pivote y que reconoce en la última, la posibilidad emancipatoria de la humanidad. Comencemos con el primer punto:

a. El individuo como momento abstracto de la historia

“Si la verdad del aquí y del ahora es únicamente el Espacio y el Tiempo universal, si la verdad de la causa del yo es su tránsito hacía el otro, entonces la adhesión a la sustancia individual de la vida es evidentemente un error, una actitud inadecuada” (De Beauvoir, 1956, p. 100)

La actitud “inadecuada” de la que habla la autora, es la posición que Hegel instala cuando pone a los individuos como elementos abstractos si no se hallan reconocidos en la historia universal, o sea, en el espíritu de la historia. El individuo como tal, en su particularidad no es susceptible de identificación con el espíritu, pues sólo el individuo universal es homologable a él. Esta elucubración en términos concretos significa que el sujeto particular es la expresión de su tiempo y contexto, por lo tanto, su indeterminación no es una privación, ni una imposibilidad, sino más bien su condición vinculante para con lo universal. Cuando el espíritu se encarna deja de ser abstracto y se convierte en conciencia humana, claro, no en una conciencia particular, sino en una que alcanza la conciencia de la humanidad. Entonces, cuando parece que esta conciencia deja de lado a los sujetos, lo que en realidad se está diciendo es que no hay manera de alcanzarla sin que ello sea “ejecutado” individualmente. Lo que “aportan” en este movimiento los individuos no es su individualidad, sino la expresión que son ellos mismos de la historia y del espíritu. Los individuos por ende, no son sólo entes empíricos, separados de la realidad que los cobija, por el contrario, están íntimamente ligados para con la realización universal que ellos son. El individuo se realiza en la comunidad y en la sociedad que ella dibuja, esta realización tiene que ver con las creaciones sociales que los sujetos juntos componen y que por lo mismo, son capaces de transformar. Las instituciones sociales cumplen un rol asignado por los individuos, un rol que no los limita ni constriñe como un designio fijo, pues justamente les entrega la posibilidad de su potencia. Por ello, la libertad no puede ser identificada con la voluntad personal, pues ella nunca hará carne la escena de lo social y entonces, nunca podrá reconocer la sustancia de lo universal. Ahora, esto parece indicar que la única posibilidad de libertad se halla en la comunidad, poniendo al sujeto como esclavo de lo universal, pero de lo que se trata es de una libertad social que se expresa en el deber para con el mundo. Y aquí justamente es donde se evidencia la cercanía con la postura de Beauvoir, la actitud estética que ella critica no se compromete con el mundo, está fuera de su contexto, es atomizada e irreal, pues no se reconoce en la comunidad que habita. La búsqueda de la libertad es para la autora lo mismo que el develamiento del ser, que el paso de éste a la existencia, y ello sólo tiene posibilidad una vez que el individuo se compromete con la comunidad en esta conquista. En ambos casos la sociedad, su construcción y relato, proporcionan la posibilidad de alcanzar la trascendencia: los individuos tienen una misión,

esta tiene que ver con la historia que ellos mismos han construido y que es totalmente susceptible a los cambios que éstos se propongan. Eso sí, transformaciones que sólo pueden darse una vez que el mundo, para de Beauvoir, y que el universal, para Hegel, sobrepasa a los individuos. Este razonamiento está estrechamente ligado al segundo punto que expondremos a continuación.

b. La reconciliación como una síntesis posible

“Pretender que destruyendo un viejo barrio para construir sobre sus ruinas casas nuevas, se lo conserva dialécticamente, esto no es más que un juego de palabras; ninguna dialéctica podría resucitar el viejo puerto de Marsella” (De Beauvoir, 1956, p. 88-89)

Destruir para resucitar, sacrificar algo en pos de lo venidero, o conciliar para convertir, son movimientos que Simone de Beauvoir cuestiona firmemente pues, los considera faltos de efectividad y carentes de “realidad real”. La rebelión de los oprimidos requiere de una destrucción total, que no guarde nada de las lógicas que otrora lo poseían. Entonces, una síntesis de la historia como la posibilidad de superación del conflicto que oculta el porvenir a ciertos humanos, no le parece más que un sofisma vacío. La reconciliación para Hegel es un concepto en sí mismo inalcanzable, y es que la totalidad o el desarrollo cabal de este movimiento, negaría la posición que su propio esquema propone. Por ello, desde este prisma se habla de una reconciliación no absoluta, parcial e innegablemente contradictoria. Para comprenderla se precisa de la aceptación de su propia condición, o sea, de asumir la estructura vital que la constituye, cuya máxima justamente consiste en la imposibilidad de superación de la totalidad a la que se enfrenta. O sea, esta superación parcial es tal debido a que no puede, por decirlo así, saltarse la historia. Y no puede porque aquello no guardaría elementos necesarios para la configuración que de ella resulta. No obstante, la conciencia de esta imposibilidad paradójicamente sería posibilitadora de la proximidad para con el saber absoluto y por ello, para con el espíritu absoluto. Siendo esta tendencia en espiral un devenir que nunca concluye su tarea, pero que dota de su propia sabiduría –contenida en el proceso– al resultado que se obtiene. Al interior del movimiento es posible distinguir tanto un sentido histórico-social, como uno que respecta exclusivamente al saber absoluto. El primero compete lógicamente a la comunidad humana, y es representada por el Estado;

institución que velaría por la moral a través de una ética formulada por la misma comunidad. El segundo, tiene que ver con la conciencia y su desarrollo hacia el saber absoluto. Ambos aspectos deben convivir con la seguridad de que el absoluto nunca será superado, pero ello es a la vez la posibilidad de una tarea que siempre abierta, permite un avance infinito. Esta conciliación que haya su motor en la negatividad de su estructura, que busca la superación de la humanidad a través de su actividad histórica, presenta una configuración y “misión” muy similar con la ambigüedad que De Beauvoir instala como motivo basal de su esquema hacia a la libertad.

Cuando la filósofa refiriéndose al sacrificio señala que: “para que el retorno a lo positivo sea autentico, es preciso que involucre la negatividad, que no disimule las antinomias entre medio y fin, presente y futuro, sino que todo ello sea vivido en una tensión permanente” (De Beauvoir, 1956, p. 123), podría perfectamente estar refiriéndose al modelo de dialéctica hegeliana, especialmente a la reconciliación que éste instala. Y esto no sólo porque el lenguaje está teñido de las mismas expresiones, sino que por la fuerte coincidencia que tiene con la superación que Hegel presenta. La ambigüedad es insuperable, contradictoria, pero también posibilitadora de la superación del ser. Vale decir, es un motor negativo cuyo ejercicio no tiene fin, y en eso reside su maravilla. La negatividad que se expresa en el movimiento dialéctico es también su impulso infinito, la superación nunca será absoluta y por eso, es que el camino para los humanos está totalmente abierto. El saber absoluto es concreto, no abstracto, sin embargo ello no significa que esté cerrado en sí.

De esta manera, retomando la finalidad del ejercicio recién realizado y, quizás yendo más lejos, sería posible reconocer en la oposición de ambas estructuras (la fija hegeliana y la móvil de De Beauvoir), una superación o “sobrepasamiento” –para hacer justicia a ambos esquemas– en la incompatibilidad que representan. Y así, encontrar en la síntesis de ambas las posibilidades humanas para dar con la libertad, develar al ser y convertirlo en existencia. Mientras Simone de Beauvoir prefiere pensar a la humanidad, a su papel ontológico, a la historia racional que la envuelve, como una “totalidad destotalizada”⁶, Hegel la presenta como un universal racional internamente diferenciado. Ambos conceptos contienen en sí la

⁶ Expresión que la autora atribuye a Sartre en *Para una moral de la ambigüedad*.

misma categoría, ambas posiciones consideran a los individuos como gestores de la historia, a ésta como una realidad total en la que las singularidades son diferentes de lo absoluto. Y en esta diferencia recae, tanto para la ambigüedad de la filósofa, como para la contradicción del autor, la relación que los humanos tienen con su historia. El vínculo está para ambos en la diferencia, en el valor de lo singular para la trascendencia, en la dialéctica distinta al interior de la totalidad, y en la moral ambigua al interior en la condición humana negativa.

Por lo tanto, resulta que la autoconciencia de la historia contradictoria, al igual que la comprensión que asume a las antinomias propias de la acción, son la tensión necesaria, y el marco en el que se abre el porvenir. La universalidad hegeliana no suprime al sujeto, lo potencia y ello, justamente es la determinación que se requiere para el compromiso con el mundo que De Beauvoir exige a la humanidad. Es el escenario que la autora dispone para que el compromiso con la libertad propia y de todos, sea efectivo a la vez que no opresor de la particularidad humana. La historia es la historia de los individuos con los otros, es también el reconocimiento de que ese movimiento se hace en un contexto cuya necesidad no es exterior, ni es mandatada por una lógica totalizadora, sino que se articula en pos del porvenir abierto que debe ser encontrado por cada uno de los humanos. Tanto para De Beauvoir como para Hegel, lo que se sacrificará no es el individuo a favor de la universalidad, más bien, lo que tendrá que ser ofrendado es la imposibilidad de alcanzar la totalidad de manera completa. Y eso corresponde a la condición que ambos autores consideran el motor de nuestra posibilidad, la verdad de nuestra historia abierta.

La posibilidad moderna del existencialismo que Simone de Beauvoir defiende, se halla precisamente en que superando la estructura que denomina como contraria a sus determinaciones, guarda en su novedad los restos de cierta lógica anterior, conciliándolos de manera dialéctica para abrir bajo sus bases el porvenir. En ese sentido, la caracterización de un concepto propiamente feminista, encuentra en argumentos estrictamente modernos, una posibilidad de reestructuración de la universalidad mezquina que cierra la libertad a la mitad de la especie.

4.3 Concepto de autonomía como libertad propiamente feminista

Desde sus orígenes, el feminismo ha planteado, argumentado y denunciado, una forma especial de opresión padecida por las mujeres desde el patriarcado, cimentada en el mundo privado y extendida hacia la esfera pública. Desde la lucha por la obtención del voto, hasta las reivindicaciones de derechos sexuales y reproductivos, se ha recorrido un largo camino que, en definitiva, se traduce en la reclamación de autonomía para las mujeres. La construcción teórica del feminismo se ha visto en la necesidad de estipular cuáles serían los derechos específicos de las mujeres y demandar políticas civiles que los aseguren. Esto ha significado, de manera transversal, la edificación de un discurso en torno a la autonomía. En su obra *Para mis socias de la vida. Claves...el poderío y la autonomía de las mujeres feministas...los liderazgos entrañables para las negociaciones en el amor*, la maestra y doctora en antropología y etnóloga de profesión Marcela Lagarde y de los Ríos, desarrolla la autonomía como eje principal en la vida de las mujeres desde la teoría política del feminismo. Entregando “claves” nacidas de la reflexión en torno a las vivencias de mujeres en distintas épocas, extrayendo de éstas dichas claves que sirvan como instrumento de liberación ante la serie de obstáculos que las mujeres experimentan día a día en el camino de la autodefinición.

La visión de Lagarde y de los Ríos contempla a la libertad como centro del feminismo, y la libertad es el principio filosófico de la autonomía. La última, aparecería en la escena feminista en la segunda mitad del siglo XVIII desde la decapitación de Olimpia de Gouges por exigir derechos a las mujeres en la revolución. El feminismo se encargará de luchar no sólo por los derechos que las mujeres debiesen compartir con los varones, sino de delimitar y defender derechos exclusivos de las mujeres: “Se trata de construir un conjunto de derechos que aseguren un tipo de libertad para las mujeres y esa libertad pasa por la autonomía” (Lagarde, 2005, p. 31). De tal manera, la autonomía forma parte de procesos históricos y debiese ser considerada para cada sujeto social, en la cultura y el poder. Tomando en cuenta lo anterior, este concepto tendrá en el feminismo un doble significado: construir autonomía e identificar en ella a las mujeres. Históricamente, esta condición autónoma no está dada ni es natural, por tanto es preciso constituirla, desde las personas, las

organizaciones, los movimientos, las instituciones, y naciones, etc. Se trata básicamente de una estructura que debiese ser planteada en todos los niveles.

4.3.1 Los procesos en los que se constituye la autonomía.

La autonomía se presenta como una potencialidad desde que nacemos pero no es innata ya que al nacer somos totalmente dependientes. Ésta debe constituirse. Sobre este punto la autora distingue entre independencia y autonomía, ya que si bien las mujeres logran cierto grado de independencia en sus acciones básicas, la autonomía estaría ligada a la definición propia, llevada a cabo mediante acciones concretas y tangibles: “La autonomía es una construcción social que abarca, si nos referimos a las personas, desde las personas hasta sus ámbitos sociales y relaciones” (Lagarde, 2005, p. 33). Siguiendo este razonamiento, la autonomía es un pacto social, es decir, debe ser reconocida y apoyada socialmente. Sin esto, no habría espacio en donde ejercerla ya que la autonomía se construye en los procesos sociales y económicos. Se instala también como proceso sexual de mujeres y hombres. De las mujeres para concebir y vivir la autonomía sexual y en los hombres para aceptarla. La sexualidad de las mujeres debe analizarse de manera histórica y crítica para lograr transformar sus contenidos, ya que ésta no existe de manera natural sino como una construcción social. En palabras de Simone de Beauvoir: “no nacemos mujeres, algunas llegamos a serlo (De Beauvoir, 1981)” (Lagarde, p. 34). No se puede mantener el concepto de sexualidad femenina tradicional en sus papeles, roles y actitudes, si se pretende alcanzar la autonomía.

Otro de los procesos de autonomía es el psicológico el cual se relaciona directamente con la experiencia de “cuerpo vivido”. Este concepto entiende el cuerpo como indisociable de su experiencia, en una subjetividad siempre presente. Al ser parte y resultado de la cultura, el cuerpo sería base de procesos vitales culturales. Como entes de cultura, las personas la repetimos o la transformamos. El feminismo busca esta transformación precisamente para asegurar la autonomía. De tal manera, se deben revisar críticamente las concepciones del mundo, cosmogonías, filosofías e ideologías, conocimientos y saberes, éticas y normas. Lograr una revolución en el campo del poder significaría no sólo alcanzar la autonomía de las mujeres sino también transformar la autonomía existente en los hombres, la que ha

seguido siendo funcional a las relaciones de dominación. Esta autonomía traería consigo una democracia genérica, no sólo en interrelaciones entre hombres y mujeres sino, también en cualquier edad y desde cualquier condición social. Este concepto se construye relativamente, expandiéndose en los círculos particulares de la vida: la familiar, el ámbito laboral, las relaciones de pareja o amorosas y las amistades. Pero también sociales e institucionales.

La autonomía es parte del feminismo, ubicando la libertad como centro, en un análisis histórico concreto en todos los ámbitos anteriormente descritos. Para llevar a cabo esta revisión crítica, Lagarde entrega claves para la constitución de autonomía, comenzando por develar la condición de género particular de las mujeres en la sociedad. La autora postula que toda mujer vive actualmente no sólo su condición respecto al patriarcado sino que además, confluyen en ella estereotipos tanto tradicionales como modernos de lo que significa “ser mujer”. Tradicionalmente esto correspondería a un ser para cuidar vitalmente a otros, alguien que da vida, la protege y reproduce. De tal manera, la condición tradicional exige una ética del cuidado que dirige y da sentido a la existencia de las mujeres, sin distinciones sociales, culturales o políticas:

Qué soy y quién soy tiene que ver con “soy para”. El sentido de la vida de las mujeres tiene que ver con la utilidad para otros, por la calidad de lo que hago para otros, por ser indispensable para que los otros vivan. De ahí el susto que llevamos cuando descubrimos que no somos indispensables. (Lagarde, 2005, p. 46)

Bajo esa perspectiva, la autonomía para la mujer no existe ya que su rasgo distintivo sería la incompletud. Por tanto, sólo puede completarse como individuo en su relación con los otros y sus instituciones. Esto se traduce en una necesidad vital. Las mujeres no logran existir *por* o *para* sí mismas, ya que parte de su identidad reside simbólicamente en otros, independientemente de quiénes éstos sean. Por esta razón, en el esquema tradicional del estereotipo de ser mujer, el rol de madre-esposa funciona tan bien, acorde a esta visión de mujer incompleta al servicio de otros. A la luz de lo anterior, la autonomía, claramente, resulta imposible. No solamente porque se necesite vitalmente al resto sino porque además, esos otros aparecen como más importantes que la mujer misma, relegándose ella a un

segundo plano. De este modo, la identidad gira en torno a los esposos, hijos, hijas, familia, trabajo, instituciones, patria; produciéndose una descentralización del yo:

Se nos construye para colocarnos en una posición periférica, afuera del centro. No se trata sólo de un vínculo de dependencia sino de que los otros nos constituyen y, además, ocupan el centro de nuestras vidas, el centro de nuestra afectividad, pensamientos, actividad, sentido del trabajo, del poder. Ocupan el centro y lo ocupan en posición de superioridad. (Lagarde, 2005, p. 47)

Estos otros, en tanto poder legitimado, terminan siendo opresores posicionados como entes sin los cuales no podríamos vivir. En el caso de la construcción moderna del ser mujer, a pesar de que existe la noción de individualidad y la potencialidad de alcanzarla, el hecho de poder ser el centro de su propio yo, es algo que las mujeres han podido concebir teóricamente, mas no completamente en el ámbito práctico. La cultura de género moderna entre las mujeres reconoce límites autoimpuestos y la búsqueda de ser las protagonistas de su propia vida, bajo un ideal de igualdad que no siempre se condice con la construcción fáctica que opera en la sociedad. Así, ambas visiones, la tradicional y la moderna, confluyen en las mujeres de la actualidad, generando un conflicto entre la anulación de la autonomía en la primera y una enunciación ontológica de autonomía en la segunda. Este conflicto se expresa como un problema existencial de las mujeres en el que, independientemente de la posición que la mujer llegue a ocupar en el mundo moderno, los “otros” continuarán reclamando las conductas propias del tradicionalismo. Lo que decanta en espacios problemáticos internos y sociales, ya que la pugna constante entre “ser para otros” y “ser para mí” como señala Lagarde, también significa una inconsistencia de la sociedad, que insta a las mujeres a actuar, trabajar y funcionar para otros pero, a la vez, desarrollarse de manera individual.

El desafío para las mujeres de transformarse en individuos significa pasar por distintos procesos de autonomía. Sin ésta, la identidad personal termina por perderse en el conflicto de la condición de género: posicionar a otros o a nosotras mismas en el centro de nuestra vida. Si bien esto constituye una contradicción vital, tendría a la vez una potencialidad transformadora, cuando se realiza una reflexión consciente que permita modificar la perspectiva desde la que nos posicionamos. Vivirlo sólo como conflicto significaría una

doble opresión: la de mujer tradicional y la de mujer moderna. Al enunciar la doble opresión, se pretende alcanzar una ruta de transformación, ya que, aun cuando de manera aislada algunas mujeres contemporáneas consigan resolverla, los esquemas sociales buscarán reposicionarlas en función de parámetros tradicionales de la ética del cuidado. Mientras la concepción moderna incentiva el auto-cuidado y la autodeterminación, la tradición requiere del auto descuido para abocarse a los otros. Entonces, es correcto pensar que la concreción del proceso de autonomía aparece de la mano con el concepto de *biografía*. Ésta correspondería a un fenómeno surgido con la modernidad, derivado de la aparición de la individualidad y la práctica de pensar y repensar la propia vida.

Si extendemos este razonamiento a instituciones o movimientos, necesitamos de la etnografía, como medio para recoger la historia de dichas agrupaciones y organismos con el fin de desentrañar la historia de nuestro género y descubrir quiénes somos: “Hacer la biografía quiere decir historizar nuestra vida. Dejar de vivirla como algo natural, como algo dado (...) lo que significa ubicar la propia historia en el espacio histórico que la comprende” (Lagarde, 2005, p. 51). Mediante este proceso, sería posible resignificar la historia de nuestro género desde nuestra realidad concreta, contemporánea y llegar a una individualidad que no venga determinada por otros, sino que logre alcanzar la colocación que cada una desee dar para sí misma. Además, sería necesaria la biografía como instrumento de reflexión, para reconocer cómo se han superado los conflictos de género y dar cuenta de la multiplicidad de herramientas con las que actualmente se cuenta, poniéndolas a disposición de la subjetividad de cada una de las mujeres. El fin último no sería elaborar una ética normativa que regule la vida de las mujeres, sino que desde la experiencia, formular una ética para vivir y efectivamente luchar para que ésta se concrete.

Lagarde señala que, en general, la identidad de la mujer contemporánea corresponde a una noción del deber ser tradicional con tintes modernos:

Cuando nos preguntan quiénes somos, contestaremos con estereotipos diciendo que somos una mujer trabajadora, bien portada, magnífica, eficiente, politizada, etc. (...) ahora no sólo somos buenas madres sino que también somos buenas trabajadoras. No sólo somos magnificas amas de casa, sino también excelentes en la oficina (...) en todos lados somos buenas, maravillosas, perfectas. (Lagarde, 2005, p. 52)

La autoidentidad o autopercepción, construida sobre fuentes externas, se basa en ser perfecta. Los valores con las que las mujeres se aprecian a ellas mismas se desprenden de un afán totalizante de perfección. Los ámbitos: maternal, familiar, laboral, social e incluso sexual, deben funcionar óptimamente y, además, bajo la lógica de demostrar constantemente que son capaces de controlarlos. Ante esta visión, que recoge sólo algunos aspectos de la identidad y los releva como definitorios, la invitación de Lagarde es precisamente a una autodefinition que integre la complejidad del ser, con todos sus valores y todas sus partes: “la autonomía se construye con la capacidad de integrar la identidad y nunca con una autoidentidad fragmentaria”. (Lagarde, 2005, p. 53). En definitiva, no existe autonomía en un *yo* fragmentado. La identidad debiese comprender un todo, y no una suma de partes que dependan del ámbito desde el que se observa. Con respecto a los estereotipos, resultaría fundamental reconsiderar el valor que se les otorgan y cómo las mujeres se plantean frente a ellos. Sólo al ser conscientes de los últimos, éstas podrán elaborar alternativas que se condigan con quienes realmente son y no respondan a una fantasía impuesta. Pues, vivir en cumplimiento de fantasías sólo acrecentaría la opresión en la que éstas viven actualmente. La tolerancia a exigencias irreales, escapando a un mundo de falsedad impuesta como realidad, podría significar una resistencia momentánea, pero permite que se instale de manera más profunda el desconocimiento de quiénes son las mujeres. Es por esto que la autonomía requiere la disociación entre ensueño y realidad, ya que en la medida en que la fantasía se restrinja al ámbito estético y no signifique evasión a lo que acontece efectivamente –dificultades, fracasos, exigencias– puede ser alcanzada:

El imaginario es parte de la experiencia humana, pero poder transformar la vida requiere que del imaginario traslademos la experiencia a la acción *posible*. No se trata de que debemos anular la capacidad fantástica; se trata de darle curso en la capacidad estética, en la capacidad de inventar, de planificar, de ser osadas, de intentar utopías, pero sobre todo, hacer *utopías*” (Lagarde, 2005, p. 55).

En ese sentido, el concepto de autosuficiencia parece relativo. Es decir, depende de las condiciones y circunstancias de cada individuo, hallándose ligado a la capacidad para satisfacer las necesidades propias. Esto se traduce en autonomía al asumir que la autosuficiencia requiere de otros sujetos sociales, en relación de interdependencia, para satisfacer dichas necesidades. Nadie se basta a sí mismo, el problema para las mujeres ha

sido que históricamente se han posicionado desde una dinámica de dependencia vital y no de interdependencia equitativa. Lagarde señala que para que ésta sea posible, se necesita que desde la autonomía las mujeres sean capaces de generar un pacto. Esto significaría dejar de cumplir con obligaciones impuestas por actores externos y pactar, en conjunto, compromisos equilibrados y libremente asumidos. Lo que evidentemente puede llevar a la confusión entre la individualidad y el individualismo. El último se ha instalado, en palabras de la autora, como “uno de los resultados políticos hegemónicos de la dominación” (Lagarde, 2005, p. 56). Es decir, definirse como individuo a partir de imposibilitar a otros a alcanzar su individualidad.

En el individualismo se da prioridad a las necesidades propias en desmedro de la satisfacción de las necesidades ajenas, resultando excluyente y jerarquizante al exaltar la individualidad de unos pocos a costa de la masificación del resto, anulando sus identidades, biografías y recursos. El individualismo se condice, finalmente, con el mundo de la competencia y la desigualdad. Esto resulta totalmente opuesto a los planteamientos del feminismo, el cual busca alcanzar la individualidad desde una filosofía distinta. Una que considere y proponga la equidad en las relaciones entre individuos e individuos. Para lograrlo, cada persona debiese asumirse como lo más importante para sí y establecer un compromiso ético de solidaridad. Es decir, buscar la individualidad “en el compromiso social, comunitario y solidario también con la naturaleza, con la sociedad, con los otros” (Lagarde, 2005, p. 56). La propuesta feminista une indisociablemente la individualidad y la solidaridad como ejes constructivos de su propuesta política democrática de equidad. Sólo así las mujeres podrían definirse socialmente *con* los demás y no *para* los demás.

A la luz de lo anterior, para la autora el concepto de *egoísmo* sería clave a la hora de entender la autopercepción y la posibilidad de la autonomía. Al hablar de egoísmo, éste se presenta como radicalmente opuesto a la comprensión de la mujer que todo lo entrega y existe para otros. Por tanto, es una conducta que las mujeres tienen vedada socialmente y que produce mucho malestar al ser experimentada o incluso observada en otras mujeres. El “ser egoísta” es percibido como éticamente incorrecto e inaceptable. Esta noción ha sido prohibida para el mundo femenino mediante diversos métodos de control, siendo el más patente aquel que se presenta en forma de culpa. La mujer culposa ha sido representada y

enjuiciada en la mitología, la religión y la política, mientras que en el caso de los hombres, el egoísmo ha representado una base simbólica. Éste avala a los hombres a posicionarse no sólo como centro de su propia vida sino, además, como eje central en la vida de las mujeres. La identidad masculina patriarcal empodera al hombre a desplazar a cualquiera, especialmente a las mujeres; y colocarse en posición de superioridad y dominación. Por tanto, la mujer se restringe del egoísmo no sólo porque signifique ir contra su “deber ser” desde el patriarcado, sino porque además ha vivido la atemorizante experiencia del egoísmo masculino. Cuando el feminismo plantea el ponerse en el centro de la propia vida, no propone invadir el espacio vital ajeno ni dominarlo en ningún aspecto. Sin embargo, no habría autonomía sin una cuota de egoísmo, eso sí, resignificado:

Según desde qué filosofía política planteamos el egoísmo, podemos estar hablando de una práctica necesaria y además positiva para las mujeres, o bien podemos estar reaccionando ante un contenido tradicional que a las mujeres nos ha causado mucho daño. (Lagarde, 2005, p. 59)

De acuerdo a Amelia Valcárcel (1997), es necesaria una ética del derecho al “mal”, ya que para poder alterar el orden establecido debiésemos llegar a ser “muy malas”. O sea, romper internamente con los parámetros instalados desde la cultura tradicional y permitirse revisar sus valores y creencias. La lucha por la autonomía de las mujeres en el mundo comprende una vasta trayectoria a lo largo del tiempo y ha significado, desde las distintas épocas, el enfrentamiento con el orden establecido y el desafío de buscar alternativas y luchar por ellas. Las luchas que el feminismo ha mantenido históricamente desde hace dos siglos, se han centrado en diversas necesidades y derechos que han llegado a transformarse en banderas de batalla, tales como: el problema de la violencia, los derechos en cuanto a maternidad o la equidad en el trabajo. La autonomía aparece como transversal a todas ellas, principalmente desde la modernidad. De acuerdo a lo señalado por el historiador Georges Duby (1990), la modernidad habría comenzado hace mil años, cifra que varía a la baja dependiendo de cada país y sus procesos culturales. Sin embargo, el Renacimiento en Europa es el que da inicio indiscutido a esta era. Las costumbres europeizantes de los países de América Latina, habrían traído consigo los ideales modernos de libertad y autonomía respecto a las corporaciones. Esto se tradujo en nuevos enfoques en cuanto a producción, distribución social y construcción del Estado moderno y su ciudadanía.

Bajo ese prisma, Lagarde señala que la declaración de que la autonomía es un derecho de las personas, sería el gran aporte de la modernidad. Sin embargo, es necesario precisar que, hasta antes del feminismo, el decir “personas” sólo estaba considerando a los varones, como si éstos abarcaran a toda la humanidad. Como crítica a la modernidad el feminismo precisa la reivindicación del derecho a la autonomía, el cual aún hoy no ha logrado resolverse. Entre los diversos conflictos que esto genera, se encuentra el enfrentamiento de hombres modernos pero con valores patriarcales tradicionales, puestos en contra de las mujeres, quienes exigen reivindicaciones modernas. La promesa de autonomía ha sido la gran deuda que las sociedades modernas tienen con las mujeres, ya que dichas sociedades se han erguido sobre valores patriarcales que, aunque promulguen el derecho a la autonomía para todas las personas, al mismo tiempo la niegan a las mujeres. Esto ha afectado no sólo la manera en que hombres y mujeres se relacionan en el mundo privado, sino que también tiene asociados ciertos principios políticos de convivencia que delimitan el mundo público.

Lagarde distingue los siguientes principios al momento de analizar las relaciones entre hombres y mujeres en la modernidad:

Sujeción: acorde a ésta, las mujeres podrían aspirar a la autonomía pero siendo parte de los hombres. Es decir, manteniéndose bajo las instituciones del patriarcado y sujetas a la corporación masculina. Las mujeres lograrían autonomía para defender y reproducir el orden jerárquico de supremacía masculina.

Subsunción: esto se entiende como la necesidad que tienen las mujeres, de subsumirse en los hombres, para poder alcanzar derechos. En otras palabras, integrarse implícitamente al discurso masculino: “Que cuando a las niñas les digan ‘los niños tienen derechos’, las niñas se sientan nombradas. Esto es la subsunción simbólica de las mujeres en los hombres” (Lagarde, 2005, p. 61). Ésta no es solamente enunciada sino también ontológica y determinante para la identidad femenina, ya que se asume gustosamente una posición de opresión a cambio de la concesión de un espacio de realización personal.

Cuerpo para otros: como se mencionó anteriormente, el ser mujer supone obtener reconocimiento externo para la configuración de nuestra identidad. El cuerpo de la mujer

aparece como la base de este “ser para otros”, siendo reconocido y valorado en tanto siga proporcionando placer, goce estético o procreando, para la vida de otros. Un ejemplo de esto es la creencia –y exigencia– de que la belleza de las mujeres reside en su juventud y, por tanto, las mujeres desarrollan la fantasía de permanecer jóvenes eternamente. Esto anula la autonomía no sólo por ser una imposición social sino porque además las mujeres terminan por definirse por aquella que fueron en la juventud y no por quienes son, con sus transformaciones propias del paso del tiempo. Construir autonomía es definirse en la propiedad del propio cuerpo, haciendo frente al poder que los demás asumen tener sobre él. Una vez reconocida la propiedad del cuerpo, sería preciso realizar una revisión de las experiencias corporales vividas: sexuales, afectivas, intelectuales e incluso de salud. Todo esto con el propósito de que las mujeres pudiesen establecer una relación directa con ellas mismas, más real y subjetiva, apartada de los estereotipos patriarcales, lejos de la cosificación, y en pos de construir una autoimagen actualizada, ya no a través de los ojos de otro.

Este último aspecto se relaciona a la expropiación que sufrimos de toda producción creativa, material o simbólica que realizamos como mujeres. Es decir, la relación estrecha entre el trabajo y la autonomía. Esto se representa, por ejemplo, en miles de mujeres que aseguran hacer todo “por sus hijos”, cada peso ganado, cada logro alcanzado o decisión tomada. El trabajo se habría permitido a las mujeres, en gran parte porque se entrega a otros. Para lograr integrarlo como un eje de autonomía, la autora propone a las mujeres en primer lugar, percibirlo como una cualidad positiva de identidad y no como un padecimiento. En segundo lugar, aceptar el trabajo como algo realizado para una misma, y finalmente, aprender a disfrutar de aquello que producimos. En el caso del dinero, la relación de las mujeres con éste se posicionaría como una relación patriarcal en donde el dinero tiene sexo, y es masculino. El dinero es una manifestación de poder con la que muchas mujeres no habrían aprendido a relacionarse legítimamente aún: “El dinero generado por nosotras tiene dueño de antemano y todavía es una percepción generalizada en las mujeres que cuando usamos dinero para bienes personales no justificados, estamos robando un dinero que no nos pertenece” (Lagarde, 2005, p. 65).

La autonomía exige que las mujeres resignifiquen el sentido de su trabajo, no sólo en cuanto dinero sino también como sinónimo de poder, permitiéndonos aceptar el estatus y el prestigio que éste otorga. Una nueva ética permitiría ser exitosas no sólo en la medida de sacar adelante a los demás, sino que alcanzar el poder personal y, de forma trascendente, el poder de género.

En síntesis, la construcción de autonomía es un proceso que parte desde la subjetividad. El feminismo ha luchado por crear instancias de autonomía, sin embargo, ésta no puede concretarse si cada mujer no la asegura desde la experiencia propia. Es conectar la libertad enunciada por la modernidad, con la experiencia vivida en ella. Para su desarrollo, es necesario elaborar cada una de las claves mencionadas: dejar de ser para otros, estar en posesión de su propio cuerpo y superar el conflicto de la condición de género. Estas herramientas permitirían, mediante un análisis histórico profundo y biográfico, la ruptura con los paradigmas tradicionales y modernos que han pesado sobre las mujeres todo este tiempo, y que de concretarse podrían felizmente, transformar su realidad. Así, en lo que respecta a la libertad humana, creemos que el concepto de autonomía es un aporte a la filosofía feminista y a la filosofía política moderna en general, pues al integrar a toda la especie, abre camino a la realización de las promesas básicas de la misma. Es decir, los procesos de autonomía se inscriben en la óptica de una sociedad, que funciona bajo la idea de que aquellas que han sido radicalmente excluidas de la comunidad política –o sea de la posibilidad de libertad que la modernidad ha dispuesto–, pueden conseguir terminar con dicha exclusión y conquistar su libertad. Situación que en ningún caso merma la libertad de quienes ya la tenían, sino que otorga reconocimiento político a quienes les había sido negado de manera ontológica. Por lo tanto, tal como lo describe la autora, este concepto apunta, a través de un pacto que sugiere resignificar las estructuras sociales, a generar una sociedad libre en la que las individualidades son parte de una comunidad internamente diferenciada, cuya base es el reconocimiento.

Es imposible pensar el proyecto feminista y su noción de libertad, fuera de los marcos modernos de democracia y emancipación política a través de la razón. Por ello, refundar desde el concepto de autonomía el de libertad moderna, es una labor que creemos corresponde a todos quienes se comprometan con la apertura de esta posibilidad y la

noción, constantemente crítica, en la que debe asentarse. Pensando que todo lo profano se vuelve tradición, y que ella, se asienta en círculos de poder, el feminismo busca construir nuevas concepciones que aseguren en sus demandas el ímpetu democrático radical de su propuesta. Más que hablar en nombre de las mujeres, el pueblo o los individuos, el llamado es a construir la libertad desde un fundamento abierto al debate y a la constante refutación, pero que asegure que todos puedan ser parte de él. La autonomía como libertad es un ideal que termina con la noción de libertad como soberanía, en donde la propiedad de sí mismo, es aquella que otorga la posibilidad de libertad. Se trata de transformar el mundo, de construirlo desde otra noción de libertad política, alterando las normas de género, pensando de manera no normativa la diferencia sexual y las relaciones políticas tangibles e intangibles. Instaurando así, a la libertad ya no como una formalidad anquilosada, sino como una cualidad puesta en acto, desde un universal no excluyente.

La autonomía persigue el reconocimiento histórico de las y los dominados, por lo que construir un camino autónomo es a la vez, la construcción de nuevos sujetos que dejan de entenderse como la otredad de sus dominadores. “Esto implica comprender cómo el sujeto tradicional se erige en representante universal de todos los grupos” (Lagarde, 2005, p. 85), es decir, tomar conciencia de cómo se subsume a toda la humanidad en su representación exclusiva de humanidad. Cuando se pretende emprender un camino bajo las propiedades de la autonomía, es porque se entiende que ese sendero es también un método desde el que quienes son lo “otro” del universal, pueden generar un nuevo pacto social, en el que lo universal incluya a los diversos sujetos sociales.

No se habla entonces como hace algunas décadas: del pueblo, la nación, los países. A la fecha queremos que se reconozca la heterogeneidad, la diversidad de todos los componentes sociales, étnicos, de género, raciales, culturales, etc. El pacto social [desde la autonomía] debe expresar el pacto, no de un pueblo abstracto y sólo simbólico, sino de los sujetos sociales que en el mismo pacto social configuran su ciudadanía. (Ibíd. p, 86)

Desde la perspectiva feminista la construcción de la autonomía, se dará configurando la ciudadanía plena de las mujeres, superando el rol naturalmente privado que han debido cumplir, lo que las haría pasar de una ciudadanía mutilada a una efectiva. Esta democratización incluye “democratizar el género femenino, las relaciones con el otro

género en la sociedad y las relaciones de ambos géneros con el Estado” (Lagarde, 2005, p. 86), es decir, generar una nueva manera de entender la libertad política y la ciudadanía entre hombres y mujeres. Así todos los sujetos podrían ser susceptibles de ser sujetos sociales, jurídicos y políticos, puesto que no sólo las especificidades de los hombres conformarían la representación de universal. En ese sentido, cuando decimos que el feminismo está centrado en la libertad y que su libertad es la búsqueda de la autonomía, lo que inauguramos es un concepto que aplica a toda la humanidad y que permite –al menos en términos teóricos– que desde una concepción puramente moderna se cumpla la promesa que esta época enunció. A saber, conquistar la libertad, a través de la razón y esta vez, para todos quienes habiten esta sociedad.

5. Conclusiones

El feminismo como una teoría crítica de la sociedad moderna, desarrolla una filosofía política que identifica en la estructura de esta época, la naturalización de la opresión a las mujeres. A la luz de lo anterior, las diversas expresiones feministas han evidenciado que las bases teóricas modernas –autoproclamadas como la autoconciencia de la especie– han generado un concepto de libertad excluyente en tanto, sólo incluyen a los varones dentro del concepto de universalidad que extienden. Concepto que a su vez, sería el beneficiario de todas las garantías que este proyecto promete al poner fin al absolutismo político. Esta exclusión es de carácter ontológica, se basa en una diferencia biológica tipificada por el feminismo como la estructura sexo-género y, es invisibilizada desde un argumento que la establece como original a las relaciones sociales humanas.

Así mientras que la modernidad se erige como la dominación de la naturaleza por la razón, las mujeres quedan del lado opuesto a este propósito. Es decir, los varones representan a la razón que se alza pública y democráticamente, dejando a su otredad recluida en el espacio privado-doméstico, imposibilitada estructuralmente de acceder a la libertad política. El feminismo desde sus dispositivos teóricos y prácticos ha exigido dicha libertad, enunciado que ella tendrá validez cuando las mujeres puedan realizarla socialmente y no, cuando sólo se halle instalada de manera formal. Este ingreso al ámbito de lo público, sin embargo, no puede ser a través de una concepción de utilidad social, ni en vistas de anhelos únicamente individuales, sino que como una experiencia común de libertad. Una libertad como *cuestión de mundo*, que produzca nuevas lógicas de acción política y que no se base en la soberanía.

Para el liberalismo, como teoría política que ha conducido la modernidad, el vínculo político que atañe a un individuo con los demás es fundamentalmente circunstancial, por lo que la libertad está al cuidado de un sistema político que mientras asegure la posibilidad de consentimiento individual, resguarda también la libertad individual. Por ello, más allá de la responsabilidad social que el orden civil eventualmente exija a los individuos, éstos se encuentran protegidos por el derecho inalienable que poseen sobre su actuar. Esta autonomía es previa a su interacción en sociedad y en ese sentido, no depende de las características particulares del escenario en el que se halle inmerso. Sin embargo, y bajo la óptica de Rawls, aun cuando, los individuos y por ello, su subjetividad es anterior a su

contexto, la libertad original corre riesgos cuando no es parte de una configuración justa. Por ello, su empeño en hacer coincidir la libertad individual y la igualdad. En la Teoría de la justicia, la búsqueda que se realiza se enmarca en la promoción de la equidad, estableciendo que gracias a dicho elemento, la posibilidad de despliegue de la libertad no sólo es un derecho formal.

Sin embargo, para el feminismo liberal dicho molde no se ajusta a sus demandas. En primer lugar, si para los varones la libertad original, que los constituye como sujetos autónomos del pacto civil que habitan, es meramente formal en tanto, la equidad no está asegurada; para las mujeres, aquella libertad no es natural. La misma ha sido obtenida de manera parcial a través de lógicas que siguen sin reconocerla como una sujeta de derecho pleno. En segundo lugar, y a propósito de lo anterior, la libertad política que el liberalismo ofrece está en franca oposición con la realidad efectiva de las mujeres de concretar la misma. Si bien, son incorporadas al ámbito de lo público, en términos reales lo que consiguen es ser anexadas a una configuración que las obliga a mimetizarse con el sujeto de derecho “original”. Lo que, en tercer lugar, otra vez las deja fuera de la noción que el liberalismo tiene de naturaleza humana. La estructura política, social y cultural que promueve el liberalismo no es imparcial, y ello, no coincide con una teoría y práctica que reclama la libertad para la totalidad de la sociedad.

El pensamiento socialista, específicamente el concepto de ideología elaborado por Marx, propone la predominancia de una falsa conciencia, que comprende la realidad desde ideas, sin reparar en las condiciones materiales que sustentan a las mismas. Desde el concepto de praxis el autor accede a la formación de las ideas y posteriormente a la ideología, señalando que en la construcción del materialismo histórico, toda vida social es esencialmente práctica. En consecuencia, la realidad social no es una noción conceptualizada atemporalmente sino, que es el producto de un proceso de creación sensible, en constante reproducción y transformación mediante las acciones recíprocas de los seres humanos. Sin embargo, aunque las condiciones materiales y las instituciones sociales son producidas mediante la praxis humana, éstas adquieren independencia por sobre los sujetos, transformándose en una fuerza ajena, un “poder objetivo” que se impone a los seres humanos. De aquí se desprende, que si bien los hombres hacen su propia historia, no la

articulan sólo como ellos quisieran ni bajo sus propios términos, sino determinados por circunstancias y estructuras heredadas del pasado. Así, una de las dimensiones de la praxis consiste en reproducir estas relaciones sociales ajenas, lo que deriva en una división del trabajo que produce la desigual sociedad de clases. No obstante, el autor vislumbra en una práctica revolucionaria la posibilidad de transformación de las condiciones materiales que soportan a las falsas conciencias.

Para el feminismo socialista, la importancia del concepto de ideología en los términos que Marx propone, abre el fundamento de los orígenes de la opresión de las mujeres y del patriarcado. Las relaciones sociales cooptadas por falsas conciencias, son en definitiva los soportes que mantienen a las mujeres en una subyugación estructural. La opresión patriarcal se empalma con la explotación capitalista, toda vez que el nuevo orden social terminaría con dichos poderes objetivos. Sin embargo, la práctica revolucionaria que debía integrar a las mujeres en su maniobra, subsume su condición a la de los excluidos pertenecientes al universal moderno. Es decir, las demandas feministas quedan bajo los intereses de aquellos sujetos cuya libertad política se halla mermada por las condiciones materiales, pero que aun así, comparten la posibilidad de conquistar su libertad con quienes la poseen plenamente. Los oprimidos no renuncian a su reducto de opresores, sosteniendo estructuras heredadas del pasado, que se imponen a las protagonistas del ámbito privado.

En coherencia con lo anterior, es preciso indicar que las claves en las que el pensamiento liberal y el socialista disponen de un análisis de la libertad, son mezquinas para con la búsqueda que sus expresiones feministas pretenden. Lo anterior, básicamente porque ambas corrientes de pensamiento son dispuestas por y para el sujeto moderno por antonomasia. El diseño epocal que fraguó ambas concepciones de libertad, no considera a las mujeres como individuos susceptibles de liberación. Y es justamente, ante la evidencia de esta condición, que los feminismos reclaman autonomía para las mujeres, instituyendo una teoría política que comprende a la libertad como un nuevo pacto social. Se trata de terminar con identidades cuyo centro son otros que se encuentran en posiciones de superioridad, y cuya expresión política se sostiene en la dominación. Es buscar la individualidad como el compromiso con los otros, cuyo derecho fundamental es la autonomía.

Luego de este recorrido, resulta pertinente retornar al concepto de campo elaborado por Bourdieu, que nos será de utilidad para dirimir sobre una construcción conceptual de libertad que pueda ser considerada como específicamente feminista. Esta vía de análisis dice relación con pensar la estructura de posiciones al interior del campo feminista, intentando observar cómo se comportan los principios de autonomía y heteronomía en su interior.

5.1 La autonomía del concepto de autonomía en el feminismo.

Como hemos observado en los capítulos precedentes, tanto la concepción liberal como la concepción socialista sobre el feminismo esbozan una mirada sobre la libertad en el feminismo que se encuentra influenciada por otras corrientes de pensamiento que han sido dominantes al interior del pensamiento social, político y filosófico. La heteronomía del campo feminista ha sido tal que algunos autores podrían argüir, incluso, que el feminismo no es, por sí mismo, una teoría política o una filosofía particular. Sin embargo, el concepto de autonomía en el feminismo permite, precisamente, romper con la heteronomía con respecto a otras corrientes de pensamiento, permitiéndole la elaboración de un concepto en clave propia que, si bien es parte de la batería conceptual originaria de la modernidad, es reinterpretado y traducido, o refractado como diría Bourdieu, en un código y lenguaje específicamente feminista. Lo anterior no ocurre con la concepción de libertad para las mujeres en las corrientes liberales y socialistas, por cuanto queda reducida a la formalidad en el caso de las primeras; mientras que supeditada a superación de contradicciones “más urgentes” en el caso de las segundas. La realización de un proceso de emancipación desde el punto de vista feminista queda, en este sentido, necesariamente anclada al concepto de libertad como autonomía.

En este sentido, la generación de un concepto propio de libertad, permite al feminismo batirse en la disputa sobre el proyecto moderno. La elaboración de una concepción propia le otorga ciertos grados autonomía que le permiten, desde ahí, irradiar influencia teórica y conceptual hacia el campo teórico general. Dado que la libertad se constituye en una de las unidades conceptuales fundantes del proyecto moderno, la elaboración del concepto de autonomía por parte del feminismo le permite ubicarse en una posición que le otorga la posibilidad de participar del debate, e incluso de la disputa política sobre el curso y

desarrollo de la modernidad. Así, ciñéndonos a la promesa de libertad que la modernidad alzó como motor de su proyecto universal, podemos afirmar que el concepto de autonomía que el feminismo ha desarrollado en su devenir, específicamente desde la mitad del siglo XX, es capaz de cumplir dicho enunciado fundador.

Bibliografía

Amorós, Celia., De Miguel, Ana. (Eds.). (2005). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Vols. I y II. Madrid: Minerva Ediciones.

_____. (1991) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

Beltrán, Elena., Maquieira, Virginia. (Eds.). Álvarez, Silvina y Sánchez, Cristina. (2012). *Feminimos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Benhabib, Seyla (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Alfons el Magnànim.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

_____. (1993). *El campo de la producción cultural*. Londres: Politypress.

_____. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

_____. (1995). *Las reglas del arte*. Madrid: Editorial Anagrama.

Castillo, Alejandra (2011). *Nudos feministas*. Santiago: Palinodia.

Cobo, Rosa (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra.

De Beauvoir, Simone (2012). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.

_____. (1956). *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires: Editorial Schapire.

De Miguel, Ana (2001). *Alejandra Kollontai (1872-1952)*. Madrid: Ediciones del Orto.

Delphy, Cristine (1987). “Modo de producción doméstico y feminismo materialista”, en C. Amorós, L. Beneria, C. Delphy, H. Rose y V. Stolcke. (Eds.). *Mujeres: Ciencia y práctica política*. Madrid: Debate.

Duby, Georges y Perrot, Michelle (1990-2000). *Historia de las mujeres*. Vol. 4. *El siglo XIX*. Madrid: Taurus.

- Duque, Félix. (1998) *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Engels, Fiedrich ([1884] 2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Fedrico Engels.
- Friedan, Betty (1974). *La mística de la feminidad*. Madrid: Jucar.
- Goldman, Emma ([1911] 2008). *La palabra como arma*. Madrid: La Malatesta Editorial.
- Habermas, Jürgen, Rawls, John (2010). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Haydeé, Ma. (2005). *Relación ciencia-sociedad, la propuesta de Pierre Bourdieu bajo la noción de campo científico*. México D. F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM.
- Hobbes, Thomas ([1651] 1984). *Leviatán*. Vol. I. Madrid: Sarpe.
- Kirkwood, Julieta (2010). *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos políticos*. Santiago: Lom.
- Kollontai, Alexandra ([1907], 2011). *Los fundamentos sociales de la cuestión femenina*. Barcelona: En la lucha.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2005). *Para mis socias de la vida. Claves...el poderío y la autonomía de las mujeres feministas... los liderazgos entrañables para las negociaciones en el amor*. Madrid: horas y HORAS.
- Larraín, Jorge (2007). *El concepto de ideología. Vol 1: Carlos Marx*. Santiago: LOM Ediciones.
- Macpherson, C. B. (1990). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Editorial Trotta.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich. ([1846] 1974) *Ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.

- Rawls, John (2006). *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, Jean-Jacques ([1775], 1980). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. ([1762], 1990). *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sau, Victoria (2000). *Diccionario ideológico feminista*, Vol. I. Barcelona: Icaria.
- Tristán, Flora ([1843], 1993). *Feminismo y utopía. Unión Obrera*. México D. F.: Editorial Fontamara.
- Válcarcel, Amelia (1997). *La política de las mujeres*. Cátedra: Madrid.
- _____. (2001) *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Santiago: Naciones Unidas.
- Vallespín, Fernando (1985). *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Varela, Nuria (2005). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.
- Wollstonecraft, Mary (2000). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Zerilli, Linda (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.