

# *La filosofía donde nadie la esperaba*

Mercedes EXPÓSITO GARCÍA

Investigadora Independiente

## **1. De lo nuevo en filosofía**

Las sociedades actuales ya no pueden vivir sin una “política” de la historia. Sin embargo, la herencia que se va incorporando o descartando de la memoria colectiva es, en ocasiones, un ejercicio de violencia hacia determinados colectivos o hacia la diversidad de estilos de vida de las generaciones pasadas. Lo que se hace contar como importante y lo que, por el contrario, se deja al margen como inservible, transforma en muchas ocasiones a la historia en un combate para no perder la memoria de ciertos movimientos sociales, de ciertos acontecimientos culturales y de determinados estilos de vida, caso, por ejemplo, de la historia de las mujeres en sistemas androcentrados que las excluyen de la historia, del derecho a tener una historia propia. Por otro lado, la actual sociedad del conocimiento está instalada en una época de mundialización que crea un espacio virtual de circulación instantánea de los discursos y por lo tanto deslocaliza la cultura de sus universos tradicionales, anteriormente anclados en territorios específicos. La pérdida de centralidad de pequeños conjuntos geográficos y políticos, ahora unificados en un espacio virtual mundial, hace que se asuma como propio, en cada cultura local, lo que esa producción de lo mundial establece. Sin embargo, esto no quiere decir que todo tenga las mismas posibilidades para integrarse en lo mundial. Aún persiste una diferencia entre aquellos países productores de conocimiento que dicen qué y quienes importan de entre los que no están ya presentes, y países consumidores que incorporan lo producido por otros.

Creo que esta paradójica mezcla de deslocalización y núcleos importantes de producción ocurre en el campo más novedoso de la filosofía de las últimas décadas: la filosofía feminista, donde la centralidad de Francia y Estados Unidos parece poco discutible. A partir de la

acreditada obra de la filósofa Simone de Beauvoir, y desde el boom feminista de los años sesenta/setenta del pasado siglo, considerado como el “Año Cero” o punto de partida de un movimiento francés de liberación de las mujeres que se mostró especialmente preocupado por articular militancia y teoría, Francia se convirtió en el centro de producción teórica feminista más importante de Europa, influyendo considerablemente en ese otro eje de fabricación del saber occidental que son los Estados Unidos. Lejos de mi intención estaría el tratar de empequeñecer las aportaciones de otros continentes y áreas culturales, pero creo que la existencia de un diálogo intelectual franco-americano, que se inicia con la publicación de “El Segundo Sexo” de Beauvoir a su vuelta de Norteamérica, influye en el hecho bastante reconocido de que cada vez que se hayan abordado cuestiones referidas al sexo/los sexos, el género/los géneros y la sexualidad/sexualidades, el feminismo haya hablado sobre todo en francés y en inglés <sup>1</sup>. Expresiones como “French Theory” que indican la recepción norteamericana del pensamiento francés o “French Feminism made in USA”, que suponen una crítica hacia la mala recepción de dicho pensamiento<sup>2</sup>, indican la existencia de intercambios y debates cruzados entre las dos orillas del Atlántico -entre ellos, una interesante polémica sobre la división anglo-europea de la filosofía feminista protagonizada por la teórica europea Rosi Braidotti y la norteamericana Judith Butler; polémica que crea una división dentro del feminismo entre el *feminismo posestructuralista de la diferencia sexual europeo* y el *feminismo posestructuralista anglosajón de las teorías de género y queer*-.

El estructuralismo y posestructuralismo franceses, y algo después los estudios culturales anglosajones, fueron la respuesta al ocaso de las utopías del sujeto moderno. Como primera tentativa para dejar de lado lo social y la justicia redistributiva tal y como era defendida por los viejos partidos políticos, el posestructuralismo trató de vincular a la filosofía con la historia cultural, la alteridad y el reconocimiento del otro. A partir de los años sesenta, los nuevos movimientos sociales -principalmente feministas, homosexuales y lesbianas, ecologistas y pacifistas, y minorías raciales y étnicas-, reclaman, al lado de *la igualdad*, la admisión de *la diferencia*. De este modo, se introduce por vez primera en el debate filosófico la actitud irreverente hacia los “padres” del conocimiento, es decir, la cuestión del sujeto que elabora el saber y la de quienes tratan de practicar una filosofía que, alejándose de las abstracciones y bajando los pies a tierra, no puede ya evitar el contacto con la historia, la literatura, la interdisciplinaridad y, en general, la relación con el resto de las ciencias humanas y sociales.

Así que desde los años sesenta y setenta del pasado siglo, la filosofía se abre a espacios nuevos. Y el feminismo es uno de ellos. Ahora bien, el feminismo español exhibió una cronología propia. Preocupado en un primer momento por contribuir al feminismo ilustrado en el marco de la teoría crítica, y orientado posteriormente, con la llegada del declive del discurso de la modernidad y la emergencia del posfeminismo, hacia cuestiones poscoloniales y multiculturales sobre minorías raciales y étnicas, su posición fue, en mi opinión, la de quien se queda muy al margen de los encuentros/desencuentros entre las “dos potencias” de la

<sup>1</sup> Cfr Anne Enmanuelle Berger, *Le grand théâtre du genre. Identités, Sexualités et Féminisme en <<Amérique>>*, Belin, Paris, 2013, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. Christine Delphy, *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 17, N° 1(Delphy analiza la invención de un “French Feminism” por parte de autoras estadounidenses a las que califica como “French feministas anglonorteamericanas”. Se trata de un “French feminism” que tendría poco que ver con el movimiento feminista francés y que habría seleccionado únicamente el feminismo psicoanalítico de Irigaray, Cixous y Kristeva, justamente las autoras más alejadas de aquello que es distintivo de un feminismo francés que aúna activismo o práctica política con producción teórica.)

producción intelectual citadas antes. España no tuvo capacidad para producir teoría de modo creativo ni para ofrecer alternativas que contribuyesen a pluralizar las opciones teóricas del feminismo francés y estadounidense. Nuestro país se vio de este modo abocado a convertirse una vez más en simple consumidor de nuevas propuestas en filosofía llegadas de afuera. Se encontró, además, involucrado en una situación extravagante, puesto que le dio antes la bienvenida a la teoría producida en Estados Unidos -escrita muy frecuentemente bajo la influencia de un feminismo francés que en el pragmático mundo anglosajón se consideraba excesivamente intelectual y se abreviaba en la simplicidad de los *digests*<sup>3</sup>-, que a la producida al otro lado de las fronteras de los Pirineos. Podemos decir que el feminismo español de las últimas décadas leyó demasiado en inglés y muy poco en francés. En mi opinión, el rechazo que existió en los años noventa a debatir las complejidades de un vocablo feminista como “diferencia sexual” -que ya era una referencia exitosa en Francia-, y la recepción sin apenas objeciones de una categoría estadounidense como “género” -que por cierto invisibilizaba un espinoso término como “feminismo”, el cual, sin embargo, daba nombre a una larga marcha histórica-; son dos asuntos que indican suficientemente el estado de la cuestión en nuestro país -y que explican el giro conformista que efectuó el feminismo intelectual e institucional español hacia lo que llegaba de los Estados Unidos-. De este modo, se escurrió el bulto de los vínculos que la filosofía feminista europea establecía con el discurso posmoderno; y si bien es cierto que la categoría “género” se impuso en un organismo como Naciones Unidas en el año 1995 con motivo de la Conferencia de Pekín, también lo es que fue el resultado de una negociación en la que Estados Unidos ocupaba una posición ventajosa y pudo hacer triunfar su propuesta. Como la filosofía es debate intelectual, parece que podría haberse hecho algo más que adoptar sin objeciones categorías estadounidenses protegidas por organizaciones políticas internacionales. Pero no se hizo.

Volviendo a nuestros vecinos franceses, no es difícil darse cuenta de que se caracterizan por autocalificarse en una autoproclamada “especificidad cultural”. Como país productor de formas culturales, algunas de ellas ciertamente muy intelectualizadas, Francia ha hecho del saber un negocio rentable. Además, la indiscutible centralidad de París como capital europea con una larga tradición de acogida cultural, convierten a esa nación en un lugar que le otorga un valor especial a su producción intelectual -con tres de los filósofos más influyentes de las últimas décadas, Foucault, Deleuze y Derrida, reconocidos ampliamente por la “Feminist Theory”-. En feminismo parece obligado remitirse a ese país, tanto por ser el escenario de encendidas luchas activistas por la independencia de las mujeres y la igualdad sexual que al mismo tiempo producían teoría, como por estar en el origen del propio término “feminismo”, como por la relevancia de la figura de Beauvoir, la producción de una categoría que designa a la filosofía como “falocentrismo”, o, finalmente, por la corriente teórica que se articula alrededor de la noción “diferencia de/entre los sexos” -esta última reducida en ocasiones a un

<sup>3</sup> Es sabido que la tradición norteamericana se caracteriza por no traducir íntegramente las obras que se consideran representativas de la cultura de cada país sino por realizar “*digests*”, (síntesis “digeribles”). Esto crea un problema pues dio lugar, por ejemplo, a una mala recepción de la obra de Beauvoir, como ocurre en la malinterpretación de Judith Butler, en uno de sus primeros artículos titulado “Variaciones sobre sexo y género” [Judith Butler “*Variaciones sobre sexo y género*” en Silvia Benhabib y Durcilla Cornella (Eds.), *Teoría feminista, Teoría Crítica*, Edicions Alfons El Magnanim, Valencia, 1990)]. Afirma en este escrito que “para Beauvoir el sexo era género todo el tiempo”, pero parece ignorar que lo que distingue la tradición europea continental de la norteamericana es que la categoría “sexo” no se refiere inmediatamente a lo biológico -como ocurre en la lengua inglesa-, sino que, por el contrario, incluye aspectos lingüísticos y aún otros conectados con roles sociales, aspectos que justamente quedan recogidos en el título “Segundo Sexo” que Beauvoir elige para su obra -un “primer sexo” ejerce el poder sobre un “segundo sexo”-.

feminismo psicoanalítico como el de Luce Irigaray y Helene Cixous, pero de referencia también para la filósofa Geneviève Fraisse en relación con la historiografía feminista-. Los debates en torno a la locución “diferencia sexual” son en el país galo fructíferos y numerosos, sea como significante abierto y flotante o como expresión referida a un contenido histórico de relaciones entre los sexos. En cualquier caso, se trata de una expresión que desde el giro del milenio se encuentra en una línea de oposición conceptual a la categoría “género”, núcleo de referencia del feminismo norteamericano –al menos hasta el desafío emprendido por la teoría *queer*, e incluso con él, pues, como sostiene Anne Emmanuelle Berger, la “gender Theory” fue siempre bastante “queer”-.

Así pues, los retos de la filosofía son diferentes en cada país, pero no cabe duda de que si bien la producción teórica del feminismo francés, al igual que la propia filosofía francesa, podría calificarse de exuberante, casi siempre llega a nuestro país con bastante retraso. Por un lado, habría que acortar distancias y prescindir de ese largo viaje transatlántico hacia los Estados Unidos que realizan las categorías feministas francesas antes de llegar a nuestras costas; y por otro, el reto que en el siglo XXI tendrá que afrontar necesariamente una filosofía española bastante anclada en el pasado es el de la incorporación de los múltiples debates que se están desarrollando a nivel internacional alrededor de categorías propias del feminismo como “diferencia sexual”, “género”, “paridad y cuotas”, “mixtidad socio-sexual”, “mestizaje sexual”, “sexualidad”, “cuerpo”, “poder”, “subversión”, “masculinidad y feminidad”, etc.etc.

## **2. ¿Por qué la filosofía (feminista) aparece allí donde nadie la esperaba?**

Según Georges Duby, uno de los impulsores franceses de una historia de las imágenes de las mujeres, la investigación en historia se ha renovado extraordinariamente en la última mitad del siglo XX, y en una sola generación.<sup>4</sup> Es como si la “vieja historia” positivista, orientada hacia la historia-batalla, hacia los acontecimientos concebidos como cadenas de causas y efectos, se hubiese desmoronado. Y, al entrar en conflicto con ella, una “nueva historia” originase la oleada de microhistorias sobre lo que hasta ese momento era considerado banal. Se crea así una historia de las mentalidades, una historia social, la historia cultural, la popular, la de las ideologías, la de la vida cotidiana, la de los cuerpos, la de los gestos y la vestimenta, la de la familia, la del dolor, la de las fiestas, etc. Todas estas historias acerca de lo que se creía más insignificante escapaban a la mirada del historiador positivista, pero se quiera o no rodeaban a lo admitido como grandes acontecimientos del mismo modo que el contexto rodea a los hechos textuales: como agitaciones profundas y epifenómenos próximos al gran acontecimiento. Sin embargo, el cambio en la manera de elaborar la historia ocurre también en otro nivel, a nivel de un combate o una lucha para que la información y las ideas se democratizen y circulen más libremente. Hoy siguen existiendo muchos departamentos bajo llave donde se encierran los historiadores de tal o cual disciplina: música, literatura, filosofía, ciencia; historiadores de... (lo que sea), que no se muestran en disposición de reunirse con los que se consideran historiadores sin más. Pero es cierto también que han caído muchas de las barreras que acotaban los campos de investigación. En filosofía, por ejemplo, la historia política aislada del resto de las historias o la historia de las ideas desencarnadas y ajenas al mundo, han mostrado su caducidad ante una historia más total, en la que las diferentes ciencias humanas aparecen ligadas, cooperando con sus puntos de vista. Así, en ciencias humanas ya no puede aislarse la variable de un pasado en estado puro al que

<sup>4</sup> Cfr Georges Duby *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*, Flammarion, Paris, 1988.

se accede por la puerta de la erudición perfectamente objetiva. El pasado es a la vez objetivo y subjetivo, relativo a la mirada; es reinterpretable cuando es visto por alguien que sabe desde el principio que la verdad hacia la que tiende es necesariamente relativa. Lo pretérito nos lleva hacia una aventura de larga duración que acredita la visión del mundo de quien escribe la historia; y podremos descubrir porciones del pasado más grandes cuanto mayor sea la colaboración entre quienes, comprometidos con el presente, sepan escuchar el rumor de las investigaciones de las ciencias humanas vecinas. Por lo tanto, el sueño positivista de llegar a la realidad de las cosas ha sido abandonado en la posmodernidad; ahora bien, la batalla interdisciplinar no se ha ganado del todo porque no siempre es fácil hacer salir a la filosofía de reductos excesivamente conceptuales. Y es deseable que en nuestro país se abran también las puertas cerradas de las instituciones, pues la colaboración en el mundo común que forman las ciencias humanas parece el único camino para que los “grandes filósofos” pierdan sus privilegios y dejen entrar a la filosofía feminista. Hay historias y hay maneras de contarlas, y si bien no existe “historia de las mujeres” sin “historia de los hombres”, Virginia Woolf aseguraba con razón que “En todas las bibliotecas del mundo se oye hablar al hombre consigo mismo, y, sobre todo, acerca de sí mismo”<sup>5</sup>.

Entre 1980 y 1990 se intensifica la investigación feminista. La “crítica feminista” es, por su parte, reemplazada por la “teoría feminista”, distinguiéndose de la primera por una práctica inédita de la interdisciplinariedad<sup>6</sup> -lo que se privilegia es el análisis de nuestras categorías históricas y de pensamiento-. Cuando hablamos de “feminismo”, hablamos de una tradición con al menos siglo y medio de duración que incluye tanto práctica militante como reflexión teórica. El feminismo tiene una historia política que contar mientras que la historiografía feminista forma parte de un relato transdisciplinar que solicita la colaboración de la filosofía, la antropología, la sociología, la semiótica, la historia y demás. En este contexto de emergencia de nuevos lugares para la filosofía, la filósofa italiana Rosi Braidotti sitúa el devenir-mujer de la filosofía<sup>7</sup> y propone que las mujeres disloquen los sistemas filosóficos modernos y posmodernos, invitándolas a ir más allá de los asentamientos tradicionalmente establecidos para la identidad femenina con el fin de apropiarse de aquello que históricamente les fue expropiado. Recogiendo el legado de la filosofía posestructuralista francesa de los años sesenta, esta autora apuesta por la historia cultural -aunque marcando una distancia crítica con lo que pueda haber de lógicas falocéntricas-. Braidotti comparte en gran medida las perspectivas de Deleuze y de Derrida, dos autores que afirman la imposibilidad para la filosofía de hoy de postular una teoría global. De este modo, la filosofía feminista contemporánea levanta el vuelo desde un lugar tardío en el que ya no es posible producir un discurso unitario ni admitir un sujeto universal preestablecido. El <<hombre>> se ha replegado como sujeto del discurso y “hoy nos preguntamos qué es *el* sujeto”<sup>8</sup> –afirmaba Monique Wittig en el año 1982-.

Ahora bien, interesa saber qué ocurre con la historia de las mujeres y qué han hecho hasta ahora en un medio tan androcéntrico como el conocimiento filosófico. ¿Cómo y cuánto de controvertida es la posición histórica que ocupa la figura de la escritora, la oradora y la filósofa? ¿Cómo es posible abordar temas proscritos de la filosofía como son el sexo del saber y el sexo de la política? ¿Existe un vínculo entre el desconocimiento de las relaciones

<sup>5</sup> Virginia Woolf, *Horas en una biblioteca*. El Aleph Editores, Barcelona, 2005, p. 52.

<sup>6</sup> Anne Enmanuelle Berger, *Le grand théâtre du genre. Identités, Sexualités et Féminisme en <<Amérique>>*, Belin, Paris, 2013, p. 179-180.

<sup>7</sup> Rosi Braidotti, “*la philosophie... là où on ne l’attend pas*”, Larousse, Paris, 2009, p. 9.

<sup>8</sup> Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual*, Barcelona, Egales, 2006, p. 87.

históricas entre los sexos y los mecanismos que ponen en marcha las instituciones intelectuales para mantener la dominación masculina y sus privilegios?

Creo que uno de los retos para la filosofía actual es admitir de lleno la historia de las mujeres, reconocer la necesidad de ir más allá de un pensamiento posmoderno de la diferencia que no abandonó del todo sus raíces androcéntricas. El desafío actual es pensar las nociones de sexo, género y clase sexual, pensar la diferencia (sexual) en filosofía, en la historia de la filosofía y a través de sus vínculos con la identidad y la igualdad/desigualdad de los sexos. Si el movimiento de derechos de las mujeres recibió un impulso en el siglo XX, la reflexión sobre la difícil relación que históricamente mantuvieron las mujeres con la cultura, los saberes y la filosofía, sigue siendo, por el contrario, un tema espinoso para el pensamiento político del siglo XXI. Y no se trata de que, al igual que en el pasado histórico, los hombres ocupen el espacio de la representación una vez más; y piensen por enésima vez lo femenino, transformando a las mujeres en mujer-objeto de conocimiento, sino que se trata de otorgarles lo que les fue negado y admitirlas como sujetos de su propia historia, permitiendo que aparezcan aquellas autoras, intelectuales y mujeres de letras que pensaron la cuestión política de los sexos. Es un reto más urgente aún en una filosofía española que se situó a finales del siglo XX en la Igualdad pero evitó, contrariamente a la francesa, la densidad del problema posmoderno posfeminista de la alteridad y la(s) diferencia(s). La filósofa francesa Luce Irigaray consideró el tema de la diferencia sexual como el más innovador para la filosofía del XX, por su parte la filósofa italiana Rosi Braidotti manifiesta que el significante “mujer” es lo que nunca hasta ahora ha sido explorado por la reflexión filosófica. Desde una perspectiva filosófica y teórica, parece que hemos llegado a asumir que las diferencias sexuales son construidas y no han de establecerse como un supuesto incuestionable pues incluso si no fueran estrictamente culturales y políticas, no son “naturales”. Por otro lado, las diferencias artificiosas son construidas históricamente y determinan relaciones de poder, reduciendo a muchas personas a categorías como “mujeres”, otros devaluados; a un “segundo sexo” cuyas experiencias vividas quedan atrapadas en las relaciones de poder codificadas que dictamina un “primer sexo”. Haber llegado a admitir este modo de pensar no fue fácil, pues exigió un largo y a veces penoso desarrollo histórico del que da cuenta el pasado agitador del sufragismo y el feminismo. Falta el compromiso activo de las instituciones con estos saberes.

Al lado del hecho de que el vocablo “feminismo” hace su aparición en la historia a finales del siglo XIX, para nombrar el lado activista de las múltiples organizaciones internacionales de mujeres, este concepto sirve para expresar una síntesis o cristalización histórica de tres movimientos políticos: la Causa de las Mujeres del Renacimiento, la Querrela que se desarrolla entre el última etapa de la Edad Media y la Europa preindustrial de finales del siglo XVIII, y el movimiento sufragista y feminista que se articula con el paso del XIX al XX. La obra más representativa para adivinar lo que está en juego en la Causa es la célebre obra C. de Pizán “La Ciudad de las Damas”, donde al mismo tiempo que denuncia el sistema de la misoginia, encomia la racionalidad e incluso la superioridad moral de las mujeres respecto a los hombres. Ahora bien, llegado cierto momento en el transcurrir histórico parece que la defensa de la causa de las mujeres diese un giro, y a la simple defensa se añadiese la ofensiva polémica, transformándose en un contencioso o una querrela en ocasiones bastante agria. Esta disputa opone, de un lado a la misoginia de filósofos y clérigos obstinados en demostrar la inferioridad de la naturaleza humana femenina -y por lo tanto una desventaja racional natural que justificaría su subordinación social y política-; y de otro a las mujeres de letras, las mujeres sabias y las intelectuales que afirman la igualdad o incluso superioridad del entendimiento de las mujeres y apuntan al carácter artificial de las diferencias sexuales,

señalando que interviene la observancia de las costumbres establecidas y mostrando por primera vez que, por lo tanto, subyace el hecho de una construcción social de las desigualdades que no es razonable. “Causa”, “Querella” y “Sufragismo”, junto con toda la problemática asociada, constituyen tres movimientos que hasta el momento no han sido admitidos en la historia de la filosofía.

Podría haber ocurrido que la filosofía hubiese desarrollado una mirada interna sobre sí misma como discurso deslegitimador y pensase -dado que el pensamiento reflexivo es la característica que más comúnmente se cita para caracterizarla- en sus propios destierros y exclusiones. Podría haber ocurrido si la reflexión filosófica no hubiese establecido históricamente la irracionalidad de las mujeres; y si posteriormente no se hubiese resistido a pensar la irracionalidad misma de dicha exclusión. De ahí que las aproximaciones al tema hayan llegado desde el exterior, desde campos-refugio como la historia, la crítica literaria, la sociología, la teoría fílmica, la psicología, etc.; y de ahí también que quienes hayan querido pensar esos silencios y omisiones se hayan visto en la obligación de tener que desplazarse, aún siendo filósofas o filósofos, desde su campo de conocimiento hasta espacios interdisciplinarios más seguros, ámbitos desde los que efectuar a la filosofía esa pregunta sobre la historia de su androcentrismo, su misoginia y su antifeminismo.

Aún así, la indagación podría trasladarse desde la filosofía hacia otros saberes, planteándose la pregunta de un modo más general: ¿Existe un problema entre las mujeres y la ciencia, entre las mujeres y el saber en general? ¿Es la erudición un dispositivo sexista que combina saber con poder y tienen sexo no solo la filosofía sino también la política y, en general, la cultura? Las respuestas parecen que tienden a lo afirmativo cuando la filosofía feminista reflexiona sobre estos problemas epistemológicos<sup>9</sup>, sobre qué sujetos producen conocimiento y sobre qué categorías son admitidas y rechazadas para estructurar el mismo.

La filosofía feminista aparece donde nadie la esperaba porque a pesar del dispositivo de exclusión de las mujeres de los espacios del saber reglado masculino, las mujeres producen conocimiento –tanto en el pasado como actualmente-. Por esto la filosofía feminista es un objeto de conocimiento inadvertido; un saber que la filosofía ni siquiera esperaba y al que, aún con reticencias, tiene que hacerle un espacio. Como ocurre con cualquier cosa inesperada, a la que no estaba previsto darle la bienvenida pero no hay otro remedio que hacerle un hueco, el espacio no es precisamente el del lugar de honor sino, de nuevo, el del territorio acotado, accesorio y marginal.

### 3. El género, la filosofía y sus secciones temáticas

Surge ahora otra cuestión importante: ¿Qué lugar ocupan en los espacios de producción de conocimiento los estudios más recientes de filosofía feminista?

Existen múltiples trabajos admitidos en un lugar que suele llevar el título “Filosofía y género”, lo cual indica que eso que en nuestro país se ha dado en denominar “género”, pero que se podría nombrar también como “diferencia sexual”, es algo que en otros bloques, por ejemplo en el de la filosofía en relación con la educación, la ciencia, la política, la ética, el lenguaje, etc., en principio no se contempla; es decir, no se concibe que la ética, la política, la educación, la ontología etc. guarden una relación directa con la cuestión del género y la diferencia sexual. Se deja la cuestión en el espacio marginal, y, sin embargo, pertenece básicamente a la filosofía porque afecta a la mitad de la humanidad y porque no solo implica

<sup>9</sup> Véanse, entre otros, los trabajos de la filósofa francesa Michelle Le Doeuff.

una categoría sociológica sino una categoría abstracta como “sexo” que, parafraseando a Wittig, “proyecta haces de luz sobre la realidad”<sup>10</sup>. Si en esas secciones se excluye la cuestión de las mujeres, entonces hay que preguntarse: ¿A quienes se refieren las otras secciones temáticas y con qué tiene que ver su noción de naturaleza humana en juego? Si esas áreas parecen tener entidad por sí mismas, sin necesidad de la cuestión de las mujeres y del género ¿Qué tipo de entidad tienen? ¿Puede responderse de otro modo que no sea el que concierne a la gran cuestión del hombre, del sujeto masculino considerado como el emblema de lo humano neutro? ¿Son las mujeres la concreción y el hombre el género universal, la moneda neutra que se usa como medida, que relega y con este mismo gesto construye a la mujer como especificidad específica? ¿Es lo masculino lo general y lo femenino lo minoritario y por tanto existe la “marca de lo femenino”<sup>11</sup>? Responder a estas preguntas concierne a la filosofía y exige explicar el desconcierto ante esa realidad de que su presencia se desplace al mero añadido –obligado, quizás, por unas circunstancias histórico-políticas que exigen pensar la igualdad en relación con el sexo-. Ahora bien, el hecho de afirmar esto parece que desata otra complicada cuestión: la reclamación de las mujeres significa demasiado a menudo el manifiesto.

Tenemos así el desvío hacia los bordes de algunos textos que, sin embargo, tenían como objetivo principal universalizar un punto de vista minoritario y situarse en el centro del debate intelectual para tratar de cambiar la realidad social entera. Y en vez de “textos oportunamente desviados” quizás se consideran ideología, proclamaciones, manifiestos que, por lo tanto, dejan de funcionar como textos filosóficos. Considerar al feminismo como manifiesto inoportuno explicaba en parte el androcentrismo de la filosofía, especialmente el que se desarrolló durante la segunda ola feminista (años setenta) que condujo a una escisión en el interior mismo del propio movimiento feminista entre quienes aún creían posible trabajar al lado de los hombres y la creación de un feminismo radical que cuestionó el orden heterosexual e incluso consideró inadmisibles producir teoría dentro de estructuras masculinistas -se pedía un cambio de las propias estructuras y el debate que surgió fue si era o no posible realizarlo desde dentro-. Pero el miedo al feminismo explica, además, cierta insistencia porfiada en planteamientos androcéntricos más o menos implícitos allí donde se produce saber y conocimiento. El androcentrismo, es decir, el tomar como referencia cualificada a la experiencia masculina, conduce a una falsa universalidad que frena lo común; es una forma de parcialidad que considera irrelevantes aquellos actos, temas o relaciones sociales, en los que aparecen implicadas las diferencias (y por lo tanto, la diferencia con mayúsculas referente a los sexos).

En consecuencia, cuando surgen críticas al androcentrismo desde una reflexión feminista en ruptura con el sujeto monolítico, la cuestión tiene que ver con la ontología, la política, la ética, la educación y los demás ámbitos que conciernen a la filosofía. Ahora bien, las reacciones ante las imputaciones de logocentrismo y androcentrismo son al menos dos tipos: una de repliegue o negativa (a ver el problema), que respalda automáticamente al androcentrismo y que se disfraza con pseudo argumentos afirmando que “hombre” sería un término neutro, universal, no marcado por ningún género-y por lo tanto incluiría a la mujer sin nombrarla-. El que existan términos sin marca de sexo/género puede ser una cuestión filosófica en sí misma; pero lo propio de la filosofía feminista es partir de que esa afirmación es problemática pues, como planteó Monique Wittig, el universalismo puede ser un sistema

<sup>10</sup> Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual*. Barcelona. Egales. 2006, p. 105

<sup>11</sup> Ídem, p. 86



para encubrir la marca del sexo, marca que está al servicio de un sistema heterosexual que otorga sus beneficios a la masculinidad, es decir, la diferencia sexual opera, pero la manera contradictoria en que actúa dicho sistema consiste en aparentar lo neutro, creando para ello la supresión y la censura implícita, el eclipsarse de las diferencias en el universal. La reacción positiva a las críticas hacia el androcentrismo acoge el problema y abre la vía a una reflexión sobre el por qué de ese pasado misógino, androcéntrico, y antifeminista. Ahora bien, aquí es preciso acoger incluso un nuevo problema, puesto que incluir a las mujeres como un todo amorfo, sin individualidades, sin nombrarlas con nombre propio, puede encubrir las con un velo de “anonimidad” que Virginia Woolf se preocupó por mencionar. No detectar las estrategias que construyen esa anonimidad, esa falta de nombre propio en las mujeres, niega un derecho reclamado por las feministas de los años veinte: el derecho a tener una personalidad, pero contribuye también a las estructuras psíquicas de poder que arrinconan a las mujeres como colectivo en una vida malograda de seres anónimos.

En mi opinión, suponer que la filosofía trata de “lo neutro” es dar por establecido que los términos de nuestro lenguaje pueden serlo, cosa que contradice la crítica de Nietzsche a la cultura occidental, al lenguaje y al poder de la gramática en tanto instrumentos de poder y dominación que actúan sobre quienes los utilizan. La historia del devenir de nuestras lenguas condujo a masculinizar términos como “autor” “filósofo” etc. de modo tal que no solamente se excluyese a las mujeres de las realidades que nombraban esas palabras, sino que funcionasen ellos mismos como reserva del derecho de admisión, o lo que viene a ser lo mismo, como dispositivos permanentes de exclusión.<sup>12</sup> Aquí tenemos una de las cuestiones políticas que le plantea la teoría feminista a la modernidad ilustrada como racionalidad representante del orden logocéntrico, una crítica a sus mecanismos promotores de una democracia exclusiva masculina, excluyente de las mujeres de los ámbitos educativos, políticos y culturales. Que el olvido no fue distracción sino que existía una percepción aguda de esta exclusión que la filosofía no analizó, es algo que los hechos históricos mismos

<sup>12</sup> La lengua es un campo de batalla. A veces consideramos que la llamada “feminización” del lenguaje supone introducir neologismos. Sin embargo, existe constancia histórica de que muchos términos masculinos que hoy se suponen “neutros” tenían uso en femenino, caso de “autrice” en francés. La lengua sería uno de los territorios de la “Querelle des Femmes” que enfrentó a misóginos y mujeres de letras (calificadas negativamente como *bas-bleus*) entre los siglos XV y XVIII. En Francia hay equipos de investigación que están rastreando el uso en otras épocas de términos referidos a oficios y profesiones con uso en femenino. Incluso una historiadora como Eliane Viennot: <http://www.editions-ixe.fr/content/non-le-masculin-ne-lemporte-pas-sur-le-f%25C3%25A9minin>

sostiene que en el XVII gramáticos y académicos habrían llevado adelante un proyecto para “masculinizar” el francés, proyecto que suscitó múltiples resistencias entre quienes veían como contrario a la lógica que términos que se usaban en *masc* y *fem*, (por ej “*auteur*” y “*autrice*”) se usasen solo en masculino. La dominación del masculino sobre el femenino se habría consolidado en el XIX, al tiempo que los sistemas de escolarización obligatoria. A partir de aquí se repite una y otra vez en las escuelas que “el masculino prima sobre el femenino”, lo cual estaría preparando a las poblaciones para ocupar puestos diferenciados en función del sexo, posiciones dentro de una jerarquía social que promueve la masculinidad al reservarse no solo gran parte de la representación política sino también el derecho a la educación, el ejercicio de las profesiones etc. (reserva que ocasionó esa reacción que consiste en luchas históricas de las mujeres por el derecho a la educación, luchas que fueron el primer paso de lo que hoy conocemos bajo el término “feminismo”). Así, la lengua sería uno de los mecanismos de la dominación masculina, al lado de los códigos legales y las regulaciones administrativas que excluían a las mujeres etc. Y todos ellos serían dispositivos del aparato de domesticidad burguesa y su sistema de democracia excluyente de lo femenino (democracia exclusiva-excluyente que analiza la filósofa G. Fraisse). Lo curiosamente sorprendente es que gramáticos y académicos actuales sigan defendiendo esos proyectos de “masculinización” del lenguaje, es decir, sigan sosteniendo el sistema de la dominación masculina –incluso sin saberlo–.

confirman. Sirva como ejemplo la reclamación de la feminista Madeleine Pelletier cuando a comienzos del siglo XX demandaba una verdadera democracia, es decir, una que no fuese “unisexual”, valga a su vez como prueba la frase de Jeanne Deroin, la primera candidata a las legislativas francesas, cuando se dirigió a Proudhon –corría el 1849- en los términos siguientes: “usted no admite a una mujer legisladora como tampoco admite a un hombre nodriza. En este caso, podría decirnos cuáles son los órganos apropiados para la función de legislador”. Con esta frase, Deroin introduce la problemática de los cuerpos sexuados en el espacio político: determinados saberes o ciertas funciones honoríficas necesitan órganos apropiados que no son precisamente los femeninos ni tampoco los de cuerpos anormales. Las normas legislativas que estaban produciendo diferencias sexuales desde la política protegían a Francia contra la nivelación identitaria entre los sexos que reclamaban las mujeres. El Código de Napoleón (1804) no admite ninguna capacidad jurídica para la mujer casada, no le reconoce siquiera el derecho a cobrar el salario que debería obtener por su trabajo. El Código emplaza a las mujeres casadas en una situación permanente de minoría de edad, y este Código es el que inspira la legislación de otros países, entre ellos España. De este modo, la naturaleza en forma de órganos corporales se inmiscuye en la organización sociopolítica mientras que, por su parte, el saber médico y biológico o filosofía natural informan y justifican el poder político -o sea que saber y poder cooperan, exigiéndose el uno al otro a la hora de crear el orden político excluyente y desigualitario para las mujeres-. Los discursos de la sexualidad que proliferan en el diecinueve, el psicoanalítico, por ejemplo, no son ajenos a la política sino que, muy al contrario, como lo muestra el movimiento de mujeres y los múltiples textos redactados por las mujeres mismas, serán los ordenamientos políticos y legislativos los que están construyendo las piezas del discurso sobre la sexualidad y la diferencia de sexos. En realidad, la historia política se desentiende de hechos como estos pero los siglos XVIII y XIX están potenciando y justificando la dominación masculina porque están inmersos en un debate sobre la naturaleza y la cultura en el que se acepta como incuestionable la idea de una inferioridad de la naturaleza femenina. Por ello, la filosofía del presente tendrá que incorporar en sus diferentes ejes temáticos la historia de estas importantes cuestiones.

#### **4. Epílogo. Filosofía y figuraciones de la feminidad en el siglo XX**

Existen dos imágenes en la historia de las mujeres del siglo XX que responden a lo que Deleuze consideraba como misión de la filosofía: la creación de personajes conceptuales. Existen dos personajes conceptuales que estructuran la feminidad en el siglo XX. Ahora bien, investigar imágenes de las mujeres e indagar sobre la feminidad en principio no es lo mismo que investigar figuraciones de lo femenino, pues las imágenes suscitan a menudo un relato descriptivo y las figuraciones tratan de pensar el fondo de la cuestión ideológica y política en juego, el contexto social, histórico e ideológico en el que se producen y que permite que se produzcan determinadas imágenes.

Las dos imágenes/figuraciones de la feminidad del siglo XX que me interesan llevan el nombre de “garçonne” y “pin-up”. El personaje de la garçonne es la expresión de un movimiento de liberación de las mujeres ocurrido alrededor de la primera guerra mundial, es la primera propuesta de una figuración de mujer independiente. No obstante, mediados los años treinta, al tiempo que el retorno de una masculinidad tradicional y violenta ligada a los absolutismos que desembocan en la segunda guerra mundial, da comienzo un periodo de involución para las mujeres. Los medios de comunicación en alianza con procesos de ingeniería social cada vez más importantes tratan de controlar firmemente a las poblaciones. Y

entonces los ideales de una nueva civilización pacifista y feminista propios de décadas anteriores se eclipsan, con ellos las figuraciones de una feminidad libre e independiente. Los sustituye la irrupción progresiva de propuestas de una feminidad pin-up, sexy, sumisa y dependiente del hombre.

Creo que estas dos interesantes figuraciones de lo humano, la *garçonne* (europea) y la pin-up norteamericana, están vinculadas con cambios históricos y políticos que permiten dos propuestas antagónicas de la feminidad. La una supone relación/confrontación con la masculinidad que al tiempo afirma la independencia y reclama la autonomía; la otra supone un ideal de renuncia, una relación/sumisión a la norma. Son dos figuraciones posibles para la filosofía feminista del siglo XXI, pero ya no nos queda espacio aquí para abordar la cuestión de las imágenes de las mujeres como construcciones de estereotipos necesarios para mantener el sistema político de la heterosexualidad normativa<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Siguiendo una idea de Hegel, que abordó las figuraciones del amo y el esclavo, Beauvoir dedicó parte de su producción teórica a las figuraciones de la feminidad: la madre, la esposa, la mística, la enamorada etc. Por su parte, Deleuze entiende la filosofía como creación de personajes conceptuales, caso de la figuración del amigo en la obra de Platón. Estas dos propuestas me han servido para investigar lo que considero las dos figuraciones de la feminidad más importantes del siglo XX: la *garçonne* y la pin-up. Mi trabajo se centra en la primera pero permite entender también el ideal de renuncia que encierra la segunda.

