

discursos particulares. No todos los grupos ni todas las épocas contribuyen en la misma medida en la creación del patrimonio cultural disponible. Los 'efectos de verdad' y las relaciones de poder inscritas en el discurso científico regulan y gestionan esa "memoria colectiva" particular. Como señala M.A.Durán para que sus experiencias y conceptos de los distintos grupos sociales tengan validez hay que bautizarlas con "la palabra reconocida socialmente, darles un nombre - nosotros añadimos y un significado; y el regalo de un nombre no es un don gratuito o inacabable, sino sometido a la economía de la escasez y a las reglas del poder" (Durán, 1982, p.12).

La cuestión que se plantea cuando pensamos en el papel histórico de las mujeres es 'si las mujeres no tienen historia o bien, al no tener poder, la historia de la Historia no es la suya'. La misma autora responde, de manera sutil, asintiendo a la segunda parte de la pregunta: "Las mujeres han sido guerreras seculares en la lucha contra la muerte, trabajadoras incansables en la producción de la vida. Pero las vidas humanas desaparecen dejando menos huellas que los arcos del triunfo, los tronos o las capitulaciones". (Durán, 1982, p.20); así pues, las mujeres sí tienen historia o historias, aunque éstas han sido ignoradas por la mayoría de nosotros/as.

Volviendo a la tarea que nos proponemos que es recuperar la memoria histórica para conocer el proceso de constitución de la ciencia debemos preguntarnos varias cuestiones: ¿qué grupos, qué valores, qué perspectivas, qué épocas han sido olvidadas?, ¿cuáles vale la pena recuperar?, y ¿por qué razones vale la pena hacerlo?. Son estas marcas particulares las que deseamos recuperar del olvido:

"No nos interesa recuperar el recuerdo de lo que hicieron los filósofos y los investigadores sino imaginar lo que podían haber hecho y no hicieron: no nos interesa tanto su resultado como sus olvidos, sus ausencias, sus omisiones y sus errores y sobre todo queremos preguntarnos por aquellas prohibiciones de las que tuvieron conciencia y aquellas otras, mucho más importantes y profundas, de las que ni siquiera se dieron cuenta porque ellos mismos basaban su propia

existencia cotidiana en la continuidad de la prohibición, del olvido, del error y de la negación" (Duran, 1982, p.8)

Es, pues, la empresa científica por antonomasia la que separa los fenómenos de su proceso de constitución histórico y discursivo. Esta escisión dificulta nuestra comprensión profunda de dichos fenómenos a la vez que les da una dimensión **natural y necesaria** que los convierte en **norma legal**. El proceso se repite incesantemente, recordar y poner de manifiesto unas experiencias en detrimento de otras cuyo destino es el **olvido histórico**. Pero la legitimación y recuperación de lo olvidado debe ser una tarea humana consensuada y no estar en manos ni de la que ha sido denominada abstracta, asocial y universal "Razón" ni tampoco de su antónima, la concreta y particular "pasión". Ninguno de los dos principios deben legitimarse por si mismos ya que ambos mantienen una relación dialógica. Ambos principios enmascaran cualidades no visibles a través de su etiqueta. Son las reglas propias del poder del lenguaje.

Tenemos pues suficientes razones para emprender una deconstrucción histórica y discursiva de la ciencia de la modernidad. Nuestro objetivo es hacerlo desde una perspectiva crítica inter-géneros. Desde la epistemología clásica este perspectiva crítica no sería legítima por varias razones, pero una de las más importantes es que desde ella se asume que entre el conocimiento científico (cuya fuente universal es la Razón) y la experiencia social -en este caso de discriminación- no existe ni debe existir ninguna relación directa. Esta constituye una de las reglas para la asepcia que propugna.

No debemos olvidar, por otra parte, que la perspectiva de las relaciones de género se enmarca en un proyecto más global y a la vez más local que intenta tener en consideración las **diferencias** y no excluirlas como se viene haciendo tradicionalmente. No nos estamos refiriendo a una diferencia sexual, sino a unas diferencias complejas generadas en las interrelaciones tanto prácticas como discursivas, entre género, clase y raza, y en relación con la división del

trabajo internacional, los conflictos sociales norte-sur y el funcionamiento de los Estados modernos.

Esta perspectiva crítica feminista, originada a partir del hecho de la opresión de las mujeres en las sociedades occidentales ha sufrido profundos cambios en sus planteamientos. La teoría feminista como crítica cultural en sus inicios se identificaba con 'la mujer como categoría universal' y no con la mujer en su contexto histórico, cultural y discursivo particular. Este ha sido y es un grave impás debido a la diversidad cultural, histórica y simbólica que acompaña a la categoría "mujer". Es por este motivo que el concepto de diferencia que asumimos, dentro de la perspectiva crítica feminista inter-géneros, considera específicamente las propias diferencias entre las mujeres.

IV LA PERSPECTIVA CRITICA FEMINISTA COMO DISPOSITIVO DECONSTRUCTOR DE LA CIENCIA MODERNA.

IV.1 DE LA IMPORTANCIA DE LA HISTORICIDAD DEL DISCURSO CIENTIFICO.

¿Cuántas historias podemos contar de la Historia?. Probablemente no infinitas pero seguro que varias. Y estamos convencidos/as que unas son más deseables que otras no desde la perspectiva del poder ni desde una perspectiva que pretenda la correspondencia con una realidad trascendente, sino desde una perspectiva ético-social. La premisa del principio nos conduce hacia un debate contemporáneo sobre la propia noción de historia que está presente entre los/as pensadores/as que argumentan la necesidad de estudiar la historicidad de los fenómenos sociales incluyendo a la Ciencia Moderna como uno más de esos fenómenos.

El propio pensamiento occidental pone de manifiesto distintas nociones de historia, M. Angeles Durán en su ensayo "Liberación y Utopía" (1982) establece los diferentes modos como la historia ha sido conceptualizada. Muy brevemente, podemos diferenciar desde la **Historia Fragmentada** con múltiples historias nacionales, con diferentes sujetos históricos y con varias unidades de sentido a la **Historia Universal** entendida ya sea como progreso, como movimiento cíclico, como historia ciega o como historia laica dirigida por fuerzas trascendentes. Pero es una historia entendida como progreso, no en un sentido determinista ni trascendente, aquella que presenta a la "seres humanos como agentes", la que nos sirve para un proyecto de cambio social, y permite, por otra parte, que la conciencia crítica feminista, entre otras críticas, pueda también jugar un papel importante.

Ni los datos hablan por sí mismos ni son una masa amorfa. Este hecho dificulta la tarea del investigador social en general, y a la vez la hace más interesante y más responsable. Historia y relato no son cuestiones tan opuestas como tradicionalmente se ha creído, pero ello no significa que la historia sea

algo puramente arbitrario. Clásicamente la historia se entiende como una recuperación del pasado, como memoria colectiva, y como justificación del presente, pero debido a nuestra condición de seres hermenéuticos, históricos y autointerpretativos -como ya apuntaba Dilthey, nuestra intervención para esa tarea es inevitablemente activa. En ella seleccionamos, consciente y/o inconscientemente, los criterios que vamos a utilizar para reconstruir la historia. Somos, en parte, lo queramos o no, responsables de la historia que reconstruimos y ella lleva, inevitablemente, nuestra marca de grupo particular y de intereses específicos. En definitiva, y en cualquier caso, escribir la historia, tal como apunta M.A.Durán (1982) es más una proyección desde el presente que sirve para reafirmarse en la anticipación del futuro que una recuperación del pasado. Este planteamiento nos conduce a reflexionar sobre cuál es la **finalidad** de la historia que estamos produciendo aquí, y acerca de las implicaciones que tiene sobre el mundo.

La diferencia entre una noción clásica de la historia entendida como acontecimiento objetivo, y la historia vista como retórica, o como historias de la Historia, que postulamos aquí constituye una **condición necesaria para reconocer la marca de las relaciones de género en la Ciencia Moderna**. La razón que nos lleva a hacer esta aclaración es reconocer que "Los perdedores en la lucha no son solo los vencidos en la vida cotidiana: son también los vencidos en la imposibilidad de crear una razón culta y su propia razón acumulada". (Durán, 1982, p.19). No habrá memoria de estos grupos dominados en la memoria colectiva, como casi no existe una memoria histórica de lo que han hecho las mujeres a lo largo de los años puesto que la historia con mayúsculas solo evoca un orden de cosas ubicadas en el espacio público del cual las mujeres han sido desplazadas, en virtud de una escisión entre la esfera pública y la privada. La muerte es irremediable en el caso de estos grupos dominados, sus experiencias y sus conocimientos no pueden incorporarse al conocimiento colectivo gestionado en gran medida por la empresa científica. La otra cara de este relato es que la Historia se ha escrito desde la perspectiva del Hombre, tal y como lo ha construido la ideología de la Ilustración. Se trata de una Historia con

mayúsculas, verificada desde la perspectiva de los vencedores y orientada a "...producir una historia que no es sino la ratificación e incluso glorificación del presente" (Butterfield, p. 5 de la edición de (1951), citado por Ibáñez, 1990, p.13).

Se trata pues, a partir de esta conceptualización de la historia que estamos defendiendo, de redimensionar históricamente a la Ciencia Clásica, y a su sujeto de enunciación, a través de una caracterización contextualizada de su **constitución**.

IV.2 DE LOS VALORES PARTICULARES QUE HAN INTERVENIDO EN SU CONSTITUCION.

Desde la perspectiva inter-géneros que venimos apoyando se han elaborado numerosos estudios y análisis del discurso científico de la modernidad; más fuera de nuestro Estado que dentro de él¹. Su emergencia proviene, en parte, de un realidad compleja y desconcertante que acompaña a muchas de las mujeres con una conciencia crítica que trabajan en el seno de la comunidad científica. Vamos a intentar aproximarnos un poco, a través del discurso de la ciencia, a esa 'realidad' que vive, hoy en día, una parcela de la comunidad científica, compuesta en su mayoría por mujeres, para poder comprenderla.

En relación con los valores que jugaron un papel importante en la constitución del paradigma científico clásico y que continúan inmersos en la empresa científica -los cuales son probablemente más difíciles de percibir desde dentro de nuestra cultura occidental que desde fuera de ella-, podemos observar, inspirándonos en la relación que establece M.A.Durán, aquellos que están relacionados con el conocimiento, con la naturaleza y con el tiempo. En la construcción de la ciencia y la tecnología modernas, la cultura occidental es una de las que más ha contribuido. En este sentido, cultura occidental y Ciencia Moderna son prácticamente inseparables.

¹ La teoría feminista se introduce en la comunidad académica, a través de los Woman's Studies, pioneramente en Norteamérica e Inglaterra. Actualmente Francia, Italia, Alemania, en la India y también algunos países de Latinoamérica y de Africa empiezan a tener una producción importante de estudios feministas, aunque a excepción de Francia donde hay una fuerte tradición académica, en el resto de países están menos 'integrados' en la academia. Por otra parte, en la URSS está naciendo en este momento el primer encuentro sobre Teoría del Género que ha tenido lugar en el mes de Marzo de 1991. Los enfoques, orientaciones y debates son diferentes a través de los países o nacionalidades, pero también dentro de ellos. En sus inicios, se podía diferenciar tres núcleos teóricos diferentes el anglo-americano, el núcleo francés y el núcleo que surge en los países menos industrializados. Pero estos diferentes enfoques están ahora extendidos por los diferentes países con lo cual se hace más difícil diferenciar corrientes teóricas adjudicándoles una nacionalidad determinada.

Si pensamos en cuál es la relación de nuestra cultura occidental, heredera de los cánones de la Ilustración, con el concepto de tiempo, concepto que por cierto mantiene una fuerte relación con la idea moderna de Progreso social, vemos que si en otra época se valoró el tiempo presente en función del pasado ahora en nuestras sociedades occidentales se valora el tiempo del presente en función del futuro. Esta idea muestra la voluntad de nuestras sociedades modernas 'avanzadas', y también del discurso científico neopositivista **de romper determinados pasados**, con la historia o historias y de **buscar una trascendencia** abstracta en la que justificar el cambio social. Como contrapartida, algunos/as pensadores/as críticos desde lo que ha dado en llamarse la postmodernidad empiezan a reclamar y legitimar un retorno a tradiciones anteriores. Pero la relación entre postmodernidad y feminismo la plantearemos en un capítulo posterior.

En cuanto a las tres formas que conocemos con respecto a la relación entre el **conocimiento** y la **naturaleza**: sumisión, armonía y dominación o control; es esta tercera la que ha caracterizado mejor a nuestra cultura occidental de la modernidad. Y con respecto al conocimiento, y en consonancia con lo que venimos diciendo, ha sido aquel conocimiento que permite el control de la naturaleza y su instrumentalización -el positivo- el que ha sido más valorado por nuestros/as contemporáneos/as. De esta forma se pone de manifiesto la **dicotomía** y la ruptura entre cultura y naturaleza que se establece tanto en el discurso cotidiano como en el científico de la modernidad, ambos inspirados por la idea Ilustrada de progreso social.

En definitiva, de esta valoración particular del conocimiento y del tiempo que caracteriza la ideología de la Ilustración se derivan los valores asociados al discurso de la Ciencia Clásica, al conocimiento que ésta produce

y al sujeto de enunciación que lo elabora; valores cuyos términos son **abstracción, universalización, despersonalización, objetividad, autoritarismo, y fragmentación**. Una lista que se corresponde con los valores asociados tradicionalmente a la perspectiva del hombre de clase media, occidental y de raza blanca.

Pero ninguna cultura es homogénea ni sus valores son compartidos por todos sus integrantes. Es más, el 'equilibrio social' parece asentarse en una delicada tensión que va desde la **participación en los valores disponibles** hasta los **conflictos de poder inter-grupales**, pasando por la **afirmación de valores propios idiosincráticos**.

Como antes apuntábamos la historia y la posición social que ocupan determinados grupos dominados, y entre ellos está el grupo de las mujeres, hace que ellos sean excluidos de este sistema de valores que preside nuestra cultura occidental. Es por este motivo que unos significados distintos fueron asociados a las mujeres. La **naturaleza, intuición, singularidad, sumisión, concretud** y los **sentimientos** componen la lista que les ha sido asignada como consecuencia de haberlas excluido de sus antónimos, asignados al otro grupo 'sexual' de nuestra cultura. Todos ellos, sin excepción, de naturaleza social y cultural, a pesar de que algunos pretendan escapar a ella. Es el caso, por ejemplo, del valor de naturaleza entendida como aquello que la cultura debe transformar y domesticar. Significado que ha sido, tradicionalmente, tachado de pre-social y pre-discursivo; y del cual la mujer se convierte en portadora principal.

La coyuntura social, las relaciones de poder y los discursos que circulan por el tejido social establecen que a partir de un momento determinado unos **valores sean entronizados** (dominio, instrumentalización, etc...), son los que corresponden al grupo que posee un **grado mayor de control social**, como es el caso del grupo particular de hombres que presidía la organización social en los S.XVII-XVIII. La mujer encarnará a partir de ese momento la opción valorativa contraria. Como señala M.A.Durán (1982) la relación de la mujer con la

naturaleza se hace de **sumisión** y de **identificación** más que de dominio. "Puesto que su vida no está hecha de proyectos sobre el futuro, el pasado y el presente se fusionan y el sentimiento y la sensación predominan sobre la razón y la lógica" (Durán, 1982, p.23). Las mujeres asumen, porque no le queda otro remedio, el equilibrio de los valores al precio de quedar excluidas de aquellos que nuestra sociedad más estima. En este sentido, las mujeres son construídas como la garantía de lo personal, lo concreto y lo emocional, en otras palabras como el motor del espacio privado, mientras que los hombres se constituyen en garantía del conocimiento, lo abstracto y lo racional. No plantearemos aquí si las mujeres han asumido esos valores y la exclusión que comportan sin poner resistencias, puesto que ello se pondrá de manifiesto en el capítulo dedicado a las diferentes teorías feministas. Lo que nos interesa señalar es la influencia de esta asignación y **distribución de significados entre los grupos**, y su relación con la constitución del discurso de la Ciencia Clásica.

Veamos cuáles son algunos de los efectos de ese poder estratégico que construye al sujeto 'femenino', y en el propio seno de la comunidad científica. A partir de un momento determinado, hace poco más de medio siglo, y en parte debido a los movimientos sociales de mujeres, la legalidad permitió **formalmente** que las mujeres entraran en la comunidad científica. Pero este cambio jurídico ha sido más teórico que práctico, tal y como señala M.A.Durán (1982) a pesar del rechazo a los dogmas que propugna el discurso científico, la universalidad que reclama y el sentido comunitario del que presume, estas características no convierten la comunidad científica en atractiva para el grupo de las mujeres, al cual se le había negado, hasta ese momento, su acceso.

Si nos preguntamos qué está ocurriendo desde entonces, vemos que las mujeres tienen las puertas abiertas y a pesar de ello no muestran ningún entusiasmo por entrar, y menos aún en las denominadas ciencias "duras" o de naturaleza técnica. A muchas mujeres no les interesa, y aquellas a las que les interesa manifiestan sentirse incómodas en su seno. ¡Características personales!,

la psicologización es una explicación fácil y también ideológica al problema, y se utiliza con mucha frecuencia.

A simple vista y legalmente las puertas de la comunidad científica están abiertas para las mujeres y para todos aquellos que deseen entrar en su ámbito pero la vida cotidiana pone de manifiesto que existe una **desigualdad estructural** y que algunos grupos tienen más dificultades que otros. Y también que existen **barreras sutiles de naturaleza simbólica y discursiva** que tienen efectos profundos de discriminación. Parece que el "liberalismo" creciente tolera poco las diferencias y por eso las convierte en **desigualdades sociales naturalizadas**. Son los valores más 'sublimes' que han sido asignados a las mujeres los que dificultan, de forma sutil, su entrada en algunos sectores de la comunidad científica. Tal y como señala M.A.Durán (1982) la vinculación a lo concreto (frente a lo abstracto), a la naturaleza (frente a la cultura), a la sensibilidad (frente a la razón) y a la sumisión (frente a la dominación) alejan a las mujeres de esa realidad normalizada que envuelve el mundo de la ciencia. A nuestro modo de ver, se trata de una nueva estrategia de poder, es el cambio de la represión por la **normalización** en un sentido foucaultiano.

Sin embargo, tampoco podemos decir que esos valores son asumidos como por inercia por la totalidad de las mujeres. En el caso que las mujeres asuman realmente como propios esos valores resulta fácil entender porque su vida en la comunidad científica resulta un mar de incomodidades y de desconciertos o incluso porque rechaza dicha empresa. Que estos conflictos sean explícitos o no, no cambia la sensación de incomodidad y el sentimiento de **inoportuna** o **incompetente** que le sobrevienen. Aunque ella decida por las razones que sea, rechazar esos valores establecidos como "femeninos", tendrá que enfrentarse a los significados incorporados en su identidad como 'mujer', y también a los valores que hallará a través de su práctica cotidiana en el mundo de la ciencia; y por supuesto, tendrá que afrontar el **coste social**, tanto material como simbólico, que supone el resistirse a una normalidad establecida, por no aludir al coste inminente de la "integración" dentro del paradigma dominante.

Así las mujeres que entran en la comunidad académica se encuentran entre dos mundos, desarrollando una "identidad dual" como ha señalado Fee (1986). La ausencia histórica de la mujer en la ciencia y en la producción de conocimiento, pues, no es la razón del 'sexismo' que hallamos en su seno, sino que es más bien el síntoma de éste (Keller, 1985).

Este proceso que venimos explicando sobre los valores que han intervenido en la constitución del paradigma científico de la modernidad que pone de manifiesto la dimensión social de éste no excluye específicamente al grupo de mujeres, sino a todos aquellos grupos sociales que se encuentran en situación de desigualdad y de dominación y que están alejados de la Norma cultural. Es el caso de las 'diferencias' de estatus social, diferencias étnicas e incluso las diferencias religiosas, diferencias que tienden a naturalizarse a través del paradigma positivista. Todos ellos han coincidido en este proceso de distribución y adquisición de valores con una significación social determinada en función de la posición social, periférica o no, que ocupaban. Posición conformada de forma compleja por un conjunto de bifurcaciones y pertenencias grupales legitimadas a través de prácticas sociales y discursivas.

Esta breve panorámica nos puede ayudar a comprender mejor porqué surge una perspectiva feminista inter-generos como crítica a la Ciencia Clásica.

IV.3 DEL SUJETO UNIVERSAL DE LA ENUNCIACION DEL DISCURSO FILOSOFICO MODERNO.

La fuerza motriz de la Ilustración en sus inicios fue el espíritu de lucha contra la Tradición, contra lo Heredado, contra la Idea Divina. Constituyó una transformación social que luchaba contra el principio de autoridad divino y concedió la gestión de la Verdad al Hombre. Pero el efecto perverso de este proceso de transformación ha sido la construcción del Hombre con mayúsculas, producto ideológico de la Ilustración. La obsesión de Kant, que recoge el legado de Hume fué encontrar los criterios de regulación del uso legítimo de la razón. La razón práctica había de proporcionar un criterio crítico que delimitara sus extravíos de la Razón y la diferenciara de las ilusiones, convirtiéndose de esta forma en la **Razón trascendental**. De este análisis trascendental resultará legitimada la **ciencia** como dispositivo que producirá conocimiento objetivo y verdadero. La **metafísica y la filosofía serán separadas** del resto de las ciencias sociales y naturales. La Dialéctica Trascendental será denominada por Kant, **Lógica de la apariencia** en oposición a la lógica de la esencia. La **legalidad** de nuevo cuño es la conmensurabilidad con la Razón en la medida en que ha de ser producto de un sujeto trascendente definido como racional y autónomo (Amorós, 1985).

Puesto que el primer paso para que el pensamiento o paradigma de la modernidad fundamentado en la **Razón** se erigiera en "discurso Verdadero", con sus consiguientes efectos de poder, fue **expulsar a la filosofía y a la historia** de las otras ciencias nos proponemos aquí **recuperar a la filosofía**, desde una perspectiva crítica, para mostrar como ella está plenamente inscrita y constituye la base ideológica de la epistemología clásica.

Si a continuación hablamos de ideología lo hacemos en un doble sentido: en el sentido de conjunto de **significados intersubjetivos** que cumplen

una función importante como condición de reproducción de la misma sociedad que construyen, y también en el sentido 'post-marxista' de perspectiva particular de la realidad en función de una posición socio-histórica.

Tal como señala C.Amorós (1985) "La filosofía, por su parte, no puede constituirse sino en medio fuertemente estructurado de las representaciones ideológicas de la sociedad en la que aparece, como un **producto ideológico específico**, de cierta complejidad y elaboración" (C.Amorós, 1985, p. 23. El subrallado es nuestro)

La "ideología" de "género" se pone de manifiesto de dos formas a través de la filosofía de la Ilustración: con la **construcción discursiva de la mujer**, enfrentada a una presunción de **universalidad y trascendencia del sujeto racional** que conduce a excluir a los otros grupos que no comparten sus mismas características como es el caso de las mujeres. Esta construcción discursiva de la mujer frente al sujeto ilustrado está mediada por la dicotomía público-privado, espacios atribuidos de forma diferenciada a los dos géneros sociales existentes.

Según esta aproximación a la filosofía de la Ilustración como expresión de formas de "autoconciencia", cualquier discurso con pretensiones de universalidad es autocontradictorio por el hecho de estar inmerso en una sociedad con profundas divisiones de género, raza, clase y otras prácticas sociales. Como apunta C.Amorós, (1985) el hecho de que como mínimo la mitad de la especie haya sido excluída y siga estándolo a través de mecanismos estratégicos de poder debe tener fuertes implicaciones en este discurso.

De la premisa anterior se deduce que no es el "varón" el sujeto por excelencia del discurso filosófico moderno sino que son algunos varones pertenecientes a determinados grupos sociales dominantes. Pero existen algunas articulaciones teóricas de cómo la construcción del varón como universal hace sus características extensibles a todo el grupo. Un ejemplo nos lo propone J.V.

Marqués² que expone que el varón es partícipe de las ideas de masculinidad en el sentido que las realidades sensibles participan de las ideas platónicas. Con respecto a esta cuestión, C.Amorós (1985) plantea que "Pertener al conjunto de los elegidos como protagonistas de la vida social y sujetos "normales" de derechos y deberes disimula que se es elegido pero poco, o elegido pero casi nada" (C.Amorós, 1985, p.26).

A veces se ha criticado a las feministas por sustantivizar o reificar las características del género masculino como si todos los varones los poseyeran por igual. En efecto, sabemos que esto no es así, pero este proceso de universalización es heredado del propio paradigma de conocimiento de la modernidad y no del discurso feminista, aunque éste en algunas ocasiones también lo haya asumido. Como señala C.Amorós (1985) "Ciertamente no puede decirse sin más puntualizaciones que sea el varón el sujeto del discurso filosófico pero sí que el discurso filosófico es un discurso patriarcal³, elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma al varón como su destinatario en la medida en que es identificado como el género en su capacidad de elevarse a la autoconciencia" (C.Amorós, 1985, p.27). Por otra parte, la ausencia de la mujer en este discurso es difícil de indagar debido al vacío "histórico" que acompaña su trayectoria.

²En su artículo "Sobre la alienación del varón". *El Viejo Topo*, nº 19, abril 1978, referido a la relación de los varones concretos con la idea paradigmática del varón

³ El término 'patriarcado' se refiere a una característica descriptiva de la situación de la mujer, básicamente en el ámbito privado, aunque no exclusivamente, y que hace referencia a la búsqueda del origen de la opresión de la mujer. En relación con él, está la noción de sexismo pero que tiene una acepción más general, cuyo término ha recibido críticas por su escasa potencia explicativa dando lugar a otros conceptos como el de 'androcentrismo' (A.Moreno, 1986). Posteriormente, ha surgido el concepto de género y relaciones de género, que por su parte, también han sufrido varias redefiniciones, en función de la perspectiva epistemológica y el área de conocimiento en la que ubique.

Aunque seguramente encontraríamos estos rasgos "sexistas" o "patriarcales" en épocas anteriores a las de la modernidad, parece legítimo investigar la perspectiva de las relaciones de género en la filosofía a partir de la modernidad por dos razones: una es el hecho que la modernidad con su filosofía de la Ilustración es la época que da pie a la **instauración de las ciencias** tal y como están organizadas hoy en día, la otra razón es que la filosofía de la modernidad es la primera filosofía que tiene como supuesto el reconocimiento universal de las **subjetividades** y que supone el origen de la escisión entre la esfera pública y la privada. Las filosofías anteriores no eran filosofías del sujeto por lo que la existencia de rasgos sexistas en ellas no era una contradicción interna tan grande como lo es para la filosofía de la modernidad, centrada en la idea de **sujeto**, cartesiano en este caso.

Descartes con su "cogito ergo sum" se constituye en precursor de la filosofía moderna, según la que la **Razón** constituye el **universo formal de la igualdad** y el reconocimiento universal de las subjetividades (Amorós, 1985). Con Descartes la razón se constituye en paradigma de la subjetividad humana, por otra parte, idéntica a todos los hombres, lo que le otorga una validez universal y un género social 'neutro'. Se ha dicho en distintas ocasiones que la idea moderna de 'Razón universal' es la expresión de la necesidad de legitimarse que tiene la burguesía frente al Antiguo Régimen. Así como que la concepción ilustrada de naturaleza constituye el paradigma legitimador del nuevo tipo de sociedad. Todo ello convierte la **Razón** universal e inherente al Hombre en el principio que ordena la sociedad a expensas de aquellos/as que han sido desposeídos ella.

Antes de seguir analizando la filosofía de la modernidad cabe recordar algunas de las prácticas sociales significativas que tuvieron lugar en esa época. En ella, como ha señalado LuKács, se constituye un nuevo modo de producción, el capitalista, donde la sociedad se libera de los intercambios orgánicos e inmediatos con la naturaleza; liberación que se presenta como algo natural. La **complejidad de la noción de naturaleza** en la época de la Ilustración ha sido

sutilmente captada por C.Amorós (1985) cuando señala que la concepción de naturaleza en el período de la Ilustración es **dual**. Por una parte, es aquello de lo que la sociedad humana, la cultura y el espíritu proceden; por la otra, es el canon ideal que legitima el nuevo orden social, que se legitima a sí mismo frente al antiguo, erigiéndose como la deseable sociedad organizada de acuerdo con la naturaleza del hombre. La noción de **naturaleza** en este período es harto compleja, por una parte es el **paradigma legitimador** del nuevo orden social y por la otra es **aquello que la cultura debe transformar**, domesticar para convertirlo en cultura. Se ha dicho, por otra parte, que ambos polos convergen. Es el caso de la idea de la educación como domesticación de la naturaleza según la naturaleza⁴, idea muy extendida en las sociedades contemporáneas pero que resulta poco creíble si miramos las prácticas sociales reales.

Este isomorfismo entre Razón y Naturaleza, entendida en su dimensión legitimadora que propone el proyecto de la modernidad, otorga a la Razón un carácter casi 'divino'. Es este **trato** que se da a la facultad racional, y que se **atribuye al hombre** el que lo define a él como la imagen de Dios. (LLoyd, 1979), y el que tiene graves y profundas implicaciones sociales para las mujeres.

IV.3.1 DE LA EXCLUSION DE LA MUJER COMO SUJETO AGENTE.

Una de las primeras consecuencias de ese isomorfismo entre Razón y Hombre es que la mujer ha sido desposeída de la Razón y en su lugar ha quedado la carencia. Que la Mujer se haya construída como lo Otro, como lo opuesto al Hombre, ha sido objeto de análisis de diversas autoras. Tal y como señala Genevieve Lloyd (1979) en "The man of reason" el método cartesiano se

⁴ Esto ha sido analizado por Mari-Carmen Iglesias en "El pensamiento de Montesquieu" (1983) publicado en Alianza Editorial. (Citado por C.Amorós, 1985).

presenta como el arte de diferenciar entre razón/mente y emoción/cuerpo. Esta separación radical entre pensamiento y emoción afianza la separación y desigualdad radical entre el hombre y la mujer a través de la asociación de la razón, más valorada socialmente al hombre y de la emoción, más devaluada socialmente, a la mujer.

No hay que olvidar tampoco trabajos como los de Levi-Strauss quien a través de sus escritos subralla como existe una constante ideológica según la cual las sociedades tienden a pensar sus propias divisiones internas mediante el esquema que separa conceptualmente cultura y naturaleza. En este orden de ideas, existe también otra constante de las sociedades que es **asociar el polo de la naturaleza a la mujer y el de cultura al hombre**, por no evocar la ubicación de la mujer en el espacio privado, y el hombre en el público. Para esta separación entre los géneros se coge como excusa e indicador el hecho de las funciones reproductivas de las mujeres, y así poder argumentar que ellas se encuentran más cerca de la naturaleza que de la cultura. Este conjunto de asociaciones conducen a que sobre las mujeres recaigan todos aquellos elementos que están asociados a la propia noción de naturaleza entendida como pre-cultura. De esta forma, las experiencias aparecen ante nosotros/as envueltas en oposiciones culturales, ideológicas y simbólicas acordes con la vida social, la organización de los modos de producción y las relaciones sociales establecidas, para acabar siendo fragmentadas como 'femeninas' o 'masculinas'. Este proceso es el que venimos denominando de **naturalización de las diferencias** o construcción necesaria e inmutable de ellas en base a diferencias biológicas.

Esta asociación conceptual de las mujeres a la naturaleza no creemos que provenga de la experiencia genuina de procreación de la mujer, ya que esta experiencia también la interpretamos según los marcos y discursos disponibles en nuestra sociedad y cultura determinadas. Más bien es la consecuencia de la situación de marginación y opresión estructural de las mujeres. De esta forma, las mujeres son definidas como aquello que debe ser **controlado o superado**, siempre en relación a las connotaciones y significaciones disponibles en esa

comunidad social, y asociadas al concepto de naturaleza (naturaleza como caos originario, como aquello pre-social o aquello que ha de ser redimido, asociada a la sexualidad, etc...). Esta ideología de control de la naturaleza que proclama la Ciencia Clásica conduce al proceso que V.Stolcke (1988) denomina "proceso de naturalización de las desigualdades sociales".

Esta complejidad de la noción de naturaleza permite dos efectos particulares sobre las mujeres. La idea de naturaleza **dual**, como paradigma legitimador y como objeto susceptible de dominación servirá, al mismo tiempo, para sancionar y afirmar a las mujeres; servirá para que el lugar de la mujer siga siendo la naturaleza entendida como aquello que ha de ser dominado e instrumentalizado. Así en su obra "Emile", Rousseau, para quien este concepto de naturaleza es muy importante, pondrá en juego las dos nociones de naturaleza de manera que legitimen las relaciones de dominación existentes. Rousseau postula que "por naturaleza" el hombre pertenece al mundo exterior y la mujer al interior, haciendo un paralelismo entre naturaleza-cultura, e interior-exterior: "La educación de las mujeres deberá estar siempre en función de la de los hombres. Agradarnos, sernos útiles, hacer que las amemos y las estimemos, educarnos cuando somos pequeños y cuidarnos cuando crecemos...Estas han sido siempre las tareas de la mujer, y eso es lo que se les debe enseñar en su infancia (J.J. Rousseau citado por C.Amorós, 1985, p.35). Sin embargo, la referencia a la 'educación' supone una muestra clara de esa dimensión social que acompaña al concepto de naturaleza.

Se hace así evidente la doble conceptualización de la idea de naturaleza que funciona desde la filosofía moderna hasta nuestros días. Las cargas valorativas que estaban asociadas a la naturaleza se invierten cuando nos referimos a las mujeres. Ya no son plenitudes originarias sino deficiencias o **carencias naturalizadas** en relación al elemento racional y al progreso característicos de la filosofía de la Ilustración. Como muy bien señala C.Amorós, en una época de "liberación" en la que todo el mundo exigía sus derechos

naturales era apropiado construir incluso la propia subordinación como algo natural.

A diferencia del potencial crítico que podemos encontrar en gran parte de la obra de Rousseau cuando en el "Origen de las desigualdades sociales" plantea 'la propiedad privada' como causa primera de las desigualdades sociales, observamos que éste se muestra simplista y burdo en lo referente a la conceptualización de la mujer, como muy bien ha señalado la autora de "Hacia una crítica de la razón patriarcal".

Vemos como la filosofía liberal, producto de la Ilustración, se autorefuta en sus pretensiones de liberación universal al plantear una contradicción esencial entre la libertad formal de autodeterminación y las situaciones reales de desigualdad que conducen a la dominación de unos grupos sobre otros. La trampa del discurso liberal se basa en el carácter abstracto y descontextualizado de la noción de 'derecho individual' frente a una consideración de las desigualdades existentes.

Anteriormente nos hemos referido a la tradición del Idealismo alemán como un antecedente distante de las críticas feministas a la filosofía moderna, ya que esta tradición constituye un análisis de la perspectiva filosófica, pero nos queda por preguntarnos si esta crítica de Hegel a la Razón tiene en cuenta perspectivas diferentes que proceden de grupos dominados como es el caso del grupo de las mujeres. También, apuntábamos en el capítulo de los antecedentes que éstos solo lo eran en parte, puesto que las teóricas sociales feministas habían reelaborado y redefinido significativamente y cualitativamente sus términos.

Hegel refuta la idea cartesiana de Sujeto trascendente del discurso moderno y reivindica la vuelta de la Razón a la realidad social particular, contextualizada histórica y simbólicamente, al contrario de lo que hacía la filosofía de la Ilustración, pero, ¿qué pasa en este discurso con las mujeres?,

¿Comparten con los hombres el estatuto de sujeto?. Según C.Amorós (1985) "Hegel es uno de los campeones en aplicar la Razón patriarcal". Hegel en la "Fenomenología del Espíritu" ha expuesto la dialéctica del amo y del esclavo que sirvió a Simone de Beauvoir en el 'Segundo sexo' como esquema de análisis en la relación inter-géneros. Sin embargo Hegel no lo aplica a las relaciones de género puesto que él conceptualiza la esencia de lo femenino como **ráficamente diferente** de lo masculino, y postula una gran afinidad de lo femenino con la esencia de la **eticidad**. Otra forma sutil de fragmentar la naturaleza humana, cuya consecuencia más directa es la desigualdad social.

Sin embargo, como ya hemos apuntado anteriormente la historia escrita no es la única historia que era posible escribir sino aquella que las condiciones de producción y de posibilidad permitían escribir. Esto lo muestra G. Lloyd (1979) cuando nos recuerda que en el siglo XVII había alguien que difería de Descartes respecto a la noción de Razón. Es el caso de Spinoza -que por otra parte compartía la mayoría de los postulados racionalistas- que hablaba de un tipo de conocimiento superior a la Razón, se trataba de la "Scientia Intuitiva". Para el filósofo de aquella época la intuición frente a la razón proporcionaba un conocimiento adecuado a la esencia de las cosas. Pero lo que nos interesa destacar de esta cuestión, además de la naturaleza construída de la Historia, es el olvido histórico de esos aspectos críticos que **reconocían los propios límites** de la Razón sistematizada que caracterizaba al método cartesiano. A nosotros/as nos ha llegado exclusivamente la razón sistematizada propugnada por el método cartesiano. La intuición, en cambio, ha sido tradicionalmente considerada como un estilo de pensamiento inferior que se ha asociado a las mujeres, lo que permitía considerar a éstas como inferiores en relación al entendimiento del mundo.

En definitiva, hemos visto cómo la ideología de la Ilustración ha legitimado que se asociara la Razón a aquellos grupos cultural, social y políticamente dominantes y la emoción a los grupos dominados. En base a ello, a las características de estos grupos sociales no podemos asignarles un carácter

necesario y natural sino contingente y transformable. De lo contrario, estamos reproduciendo y legitimando el desequilibrio de fuerzas y las desigualdades sociales a través de los discursos que pronuniamos y de las prácticas sociales que llevamos a cabo.

IV.3.2 DE LA EXCLUSION DE LA MUJER COMO SUJETO ETICO.

El concepto de razón ilustrada tiene implicaciones que van más allá de la capacidad para conocer adecuadamente la naturaleza y el mundo. La otra cara de la moneda de ese sujeto universal y pensante son sus implicaciones ético-sociales. El método cartesiano tiene un correlato ético que eleva aún más el valor otorgado a la Razón. Tanto Descartes como Spinoza elogiaban la capacidad de autocontrol que atribuían a la razón sobre las pasiones, es decir la capacidad de razonar adecuadamente para poder gozar, según expresaban en aquella época, de una 'buena salud mental'. Para explicar esta **dimensión ética de la Razón** vamos a basarnos en el excelente análisis de G.Lloyd (1979). Tal y como esta teórica feminista señala, el propio Spinoza en su tratado sobre "Etica" recomendaba que las pasiones sean transformadas en racionales; puesto que solo este cultivo de la razón podía liberar al 'hombre'. Solo mediante esta transición desde las emociones inmediatas hacia las emociones más intelectuales era posible conseguir una autonomía individual. Desde esa filosofía, alcanzar la **individualidad** significaba poder despegarse de lo particular, lo concreto para centrarse en lo universal. Suponía plantear las cosas por encima de su contexto particular, trascendiendo sus coordenadas temporales, históricas situacionales o de cualquier tipo. De esta forma, se transcendía el ámbito de la apariencia y la contingencia para ubicarse en la esencia, necesaria e inmutable. Para Spinoza el peor horror en relación a la racionalidad era ser "afeminado", que era sinónimo de carencia, puesto que suponía estar sometido a las pasiones que escapaban al control de la razón (Lloyd, 1979). El motor de ese cultivo de la

razón eran los intereses propios, el deseo de seguir existiendo, que anunciaban el utilitarismo e individualismo venideros del S.XVIII.

En este mismo sentido, I.M.Young (1990), otra teórica feminista, muestra cómo la ética moderna define la **imparcialidad** como el sello característico de la razón moral. Esta idea es calificada de ilusoria y opresiva puesto que expone que la exigencia de imparcialidad como "punto de vista moral" reclamaba una universalidad y trascendencia. Este yo abstracto descontextualizado y capaz de tomar decisiones éticas estaba a años luz de la 'mujer' construída como ser apasionado, sujetado a las leyes de la naturaleza y privado de capacidad de autodeterminación. Esta idea de imparcialidad tiene como efecto eliminar la alteridad en el sentido de infravalorar y desestimar las experiencias particulares, sentidas y vividas. Se trata de borrar los nexos existentes entre el deseo del sujeto y su contexto particular, situado socio-históricamente.

Con respecto a la mujer, todo un conjunto de características que son social y simbólicamente asociadas a ella a través de los discursos que sobre su ser circulan, la construyen como objeto sujetado, de forma irreversible, a un orden natural establecido. La mujer, al asociarse a, y construirse como naturaleza, no puede acceder al estatuto de la individualidad, que es un estatuto cultural ya que la individualidad requiere un determinado nivel de autoconciencia y de despegue de la inmediatez o naturaleza. La **dimensión inmovilista** de estas características impregnadas en la mujer **imposibilita el cambio para su condición social** y le niegan el estatuto de individualidad, o lo que es lo mismo, **se le niega la condición de sujeto responsable capaz de tomar decisiones éticas**. Así para la mujer, señala C.Amorós (1985) en su análisis crítico a la perspectiva histórica de Hegel, no se trata de este marido o de este hijo sino de un marido y de los hijos en general. Así vemos como las relaciones en la mujer **no se basan en las experiencias vividas** sino en un saber previamente asumido a ellas. Esta constituye la base del 'doble código moral' según se aplique al hombre o a la mujer que todavía sigue vigente en nuestras

sociedades contemporáneas. El hombre, en virtud de su autoconciencia, es capaz de tener deseos individualizados, en cambio, la mujer al carecer de ella, se encuentra privada de individualidad.

Otra de las dicotomías recurrentes de la teoría del conocimiento de la modernidad, y que excluye la mujer como sujeto éticamente responsable, es la dicotomía **intuición-abstracción** que ha sido relacionada **estratégicamente** con la división sexual del trabajo. C.Amorós lo explica de la forma siguiente: la intuición se considera femenina por sus asociaciones con la **inmediatez** y cierta **continuidad** entre el sujeto y el objeto; la abstracción suele considerarse masculina porque supone **distancia** entre sujeto y objeto, elaboración y mediación. Se trata de un nuevo elemento que ayuda a recomponer ese fundamento **socio-epistemológico** de la escisión de la experiencia humana en dos mundos contrapuestos.

Si miramos a través del siglo XIX, vemos que hubo pocos defensores de la igualdad para las mujeres, y, por otra parte, los que la defendían tampoco alcanzaban a considerar a aquellas éticamente responsable. Entre los filósofos ilustrados, algunos ejemplos son Concordet que llegó a defender en ocasiones la igualdad de derechos para hombres y mujeres; Fourier por su parte, planteó lo que hoy entendemos como la dimensión social de la categoría mujer y postuló que su condición social constituía la medida del progreso social: "Los progresos sociales y cambios de periodo se operan en razón del progreso de las mujeres hacia la libertad; y las decadencias del orden social se operan en razón del amenguamiento de libertad de las mujeres" (Fourier, 18., p.31). Otros defensores pioneros fueron John y James Stuart Mill, que, influenciados por sus esposas, también fueron defensores de los derechos de las mujeres aunque planteaban, en concordancia con el espíritu de la época, una igualdad más formal que real.

No podemos olvidar tampoco, la corriente de pensamiento existencialista que suponía una crítica con respecto a la filosofía de la modernidad. A través de esta filosofía se recogen las relaciones de género y se

reproducen las diferencias esenciales entre hombres y mujeres. Kierkegaard, el padre del existencialismo, no habla, cuando se refiere a las mujeres, de **existencia**. Existencia, como apunta C.Amorós (1985) supone problematización como estructura ontológica y ética a la vez, necesidad permanente de asumir riesgos, de elegir libremente, nada de eso se aplica a la vida de las mujeres, simplemente porque su vida no se corresponde con lo establecido y entronizado. Ella es más bien, desde esta corriente pensamiento, **esencia idéntica a sí misma**. En efecto, la filosofía de la modernidad al excluir a la mujer de la cultura, la construye como objeto que se mueve entre lo natural y lo sobrenatural, lo que la incapacita como sujeto capaz de tomar decisiones éticas. A lo más se constituye en 'objeto ético' por naturaleza, en **eticidad por inercia**. Es la ambivalencia de las palabras según sean utilizadas dentro del marco de un discurso u de otro, y su sumisión a las reglas del poder.

Por su parte, Sartre, cuya filosofía constituyó una de las fuentes de inspiración principales de Simone de Beauvoir, distingue el **ser en sí** -compacto, idéntico a sí mismo, mera contingencia, lo meramente dado-, del **ser para sí** -que corresponde a la existencia humana como proyecto, trascendencia, libertad, o como permanente puesta en cuestión de sí mismo. Como señala C.Amorós, parece que a través de este discurso la naturaleza humana es explícitamente expulsada de ambos géneros tanto de los hombres como de las mujeres, sin embargo, en su ensayo *L'être et le Néant* aparece de nuevo la perspectiva "sexista"; el autor describe la categoría de lo "viscoso" como lo femenino y le da una dimensión natural e inmanente. (C.Amorós, 1985). Parece que la separación de los géneros esté condenada a aparecer, ya sea en un momento u en otro.

Hemos comentado los planteamientos filosóficos de Sartre puesto que sirvieron de inspiración y de punto de arranque a Simone de Beauvoir en su brillante obra *El Segundo Sexo*. Esta mujer pionera de una filosofía de corte feminista elaboró una teoría filosófica sobre la construcción y opresión de las mujeres, sirviéndose de las categorías antropológicas de Sartre, manejando las ancestrales dicotomías: Naturaleza-Cultura, Sujeto-Objeto, Lo mismo y lo Otro,

refiriéndolas a la oposición fundamental entre **inmanencia y trascendencia**. Las mujeres, tal y cómo nos muestra C.Amorós, han sido las encargadas de producir la vida pero al igual que el esclavo en la dialéctica hegeliana no se les ha permitido que la arriesgaran. Y es este arriesgar la vida, ese nivel más allá de la mera naturaleza, que permite trascenderla, lo que diferencia al hombre de la mujer en el marco del discurso de la Ilustración. En efecto, la categoría mujer es también un producto socio-histórico, la única diferencia es que ha sido construída en términos de naturaleza para de esta forma poder legitimar el fuerte control social que ha sido, tradicionalmente, ejercido sobre ella.

Esta concepción baconiana del dominio y del control de la naturaleza por parte de la ciencia, y, al mismo tiempo la identificación de la mujer con la naturaleza ha sido fuertemente criticada desde el pensamiento feminista (Keller 1985; Longino 1987,1989; Harding 1979, 1982; Flax 1987; De Lauretis 1986, etc...). Esta instrumentalización de la naturaleza ha sido calificada de gravemente opresiva para la mujer. Ya hemos aludido anteriormente al **doble y ambivalente significado asociado al término naturaleza**, cuyas consecuencias para la mujer han sido el perpetuar, legitimar y acentuar su subordinación.

La red de asociaciones de género a la que venimos haciendo referencia se construye y se reproduce, según apunta Keller (1985), a través del **lenguaje y de la retórica**. Estas asociaciones están plenamente inmersas en los sistemas de interpretación y en la ideología científica, lo que tiene implicaciones claras en la prácticas concretas que tienen lugar en el marco de la comunidad científica. Cambiar las prácticas científicas y nuestra forma de hablar acerca de ellas se convierte en requisito indispensable para poder cambiar esta red de asociaciones, y también para transformar las relaciones de poder que la ciencia ejerce sobre en nuestras sociedades.

IV.4 DE LA PERVERSION DEL SUJETO UNIVERSAL: EL DISCURSO CONTEMPORANEO SOBRE EL INDIVIDUALISMO.

En este apartado nos interesa esbozar el concepto de individualismo - sobre el que se ha producido bastante bibliografía en los últimos años- por varias razones. Una de ellas es que éste se plantea, más o menos críticamente, como un fenómeno contemporáneo imparable y tremendamente arraigado en nuestras sociedades. La segunda es que pensamos que es un producto genuino del neoliberalismo que se construye sirviéndose de la dicotomía espacio público-privado, elaborada por la ideología del individuo liberal -criticada en varias ocasiones por las teorías feministas, y, como última razón, que es quizás la más directamente implicada con nuestro trabajo, es que se ha tildado a los movimientos sociales de mujeres de "individualistas" en más de una ocasión por poner a la mujer en el centro, al igual que se ha hecho con otros grupos minoritarios. Son estas las razones que nos conducen a examinar - inevitablemente de manera sintética puesto que sino excederíamos los objetivos de este trabajo- la noción de individualismo y algunas de sus implicaciones para una teoría feminista crítica.

El pensamiento actual contemporáneo ha considerado en diversas ocasiones que el individualismo es un fenómeno social postmoderno o desligado de la modernidad en el sentido que se origina en el uso perverso del ideal de privacidad de la modernidad, y que, por este motivo ha desembocado en las prácticas hedonistas y/o narcisistas. Sin embargo, desde aquí consideramos que el individualismo en su dimensión conceptual forma parte integral de la ideología de la modernidad o pensamiento de la Ilustración. Y, además, que algunos planteamientos particulares que se han hecho sobre él ayudan a

reproducir las desigualdades sociales existentes, al enmascarar la genealogía social de esta noción que es la propia filosofía liberal.

El individualismo como crítica social no tiene en cuenta ni el contexto ni la historia particular del individuo o grupo particular, sino que al contrario pone en juego la idea de un **individuo abstracto**, y también induce a una **responsabilización** o psicologización más individual que social de los problemas sociales. En efecto, cuantos más "problemas" le sobrevienen a un individuo o grupo particular, más responsabilidad sobre éstos se le achaca a él, con lo cual la solución a los conflictos pasará más por la 'psicoterapia', dirigida tanto al individuo como al grupo, que por una política más social. En los casos más extremos la psicoterapia será sustituida por otras prácticas sociales menos convencionales. Estas prácticas sociales 'reparadoras', muchas veces, oscurecen y enmascaran las desigualdades sociales de bases.

Antes de seguir comentando este concepto vamos a ver algunas de las líneas directrices que lo definen. Varios teóricos y teóricas sociales contemporáneos/as (H.Béjar 1988; R.N. Bellach, 1985; G. Lipovetsky, 1986; C.Lasch, 1979, 1984, entre otros) han diagnosticado los tiempos de la modernidad tardía como sumergidos en un declive de las utopías políticas y un auge del interés por el ámbito privado. El ámbito privado ha sido, a partir del pensamiento de la Ilustración, definido como un **ámbito de soberanía individual** -exclusivamente para el hombre blanco, de clase media/alta-, desligado de lo social y de lo político por una parte, y por la otra, la privacidad se ha constituido en la **sede donde se ha segregado a la mujer** -también blanca y de clase media/alta-, aunque ésta no ha compartido con los hombres la soberanía sobre este ámbito particular. En el marco de la ideología liberal, el concepto de individuo es entendido como un ser aislado y separado del grupo social o de los otros individuos, de tal manera que las relaciones sociales son consideradas de naturaleza contractual y privadas de nexos sociales implícitos.

sociedades apelando a un cierto 'materialismo histórico' de sello determinista. En otras ocasiones, se entiende como la consecuencia de lo que algunos han denominado "el fin de las ideologías". Ambos discursos incitan fácilmente al **escepticismo** como única solución viable en este sistema social y desembocan en aquello que pretenden explicar: en el propio individualismo. A través de estos discursos que circulan sobre este fenómeno y de las relaciones y prácticas sociales que lo legitiman se reproduce socialmente el fenómeno del individualismo.

La literatura, el cine y la gastronomía han sido considerados indicadores de este auge del individualismo, aunque con matizaciones. Son los más "progresistas", ideológicamente hablando, quienes se aferran a estas prácticas sociales "individualistas". De esta forma se contribuye también a considerar estas actividades como de segundo orden. Otros ámbitos son conectados más directamente con este individualismo imparable: la valoración social de la psicoterapia (psicoanalítica o de otro tipo), y el culto al cuerpo a través de la preocupación por la salud y la estética, convertidas en prácticas obsesivas y puritanas.

La separación radical entre lo público y lo privado ha permitido plantear dilemas "enmascaradores" como el siguiente: el hombre moderno se encuentra continuamente sumergido entre el deseo de desarrollar sus potencialidades en la privacidad, y la necesidad de ser una criatura social ligada a los demás. Según esta interpretación del individualismo, ambas prácticas están reñidas o son incompatibles lo que implica que "los otros", para el individuo contemporáneo, son objeto simultáneo de indiferencia y de necesidad pero nunca de **vínculo social implícito**. Esta es la esencia de la teoría liberal.

La privacidad se convierte, en el marco del liberalismo clásico, en la panacea de la libertad y de la independencia. Y aunque han habido críticas de pensadores/as contemporáneos/as a esta idea de privacidad, bastantes de ellas apelaban básicamente al uso perverso de la privacidad y no al concepto mismo

A este resurgimiento del interés por la esfera privada en detrimento de la esfera pública, en las sociedades más desarrolladas, se le ha denominado **individualismo**, algunas veces con un tono más crítico que otras. Fenómeno social que ha tenido tanto defensores como detractores. Se trata, sin embargo, de un término elaborado desde niveles de conceptualización diversos. Steven Luckes en su brillante ensayo **El individualismo** (1973) traducido al castellano en 1975, hace un interesante análisis de los diversos significados del término 'individualismo' en el pensamiento occidental, y de las distintas tradiciones intelectuales que se han formado en su seno, así como de las complejas relaciones existentes entre estas tradiciones. No entraremos en ello aquí puesto que excede nuestros objetivos.

La esfera privada, al ser construída, desde la ideología liberal y neoliberal, como ámbito radicalmente separado de la pública y del control social, se convierte en el baluarte de las potencialidades individuales. El culto a este ámbito privado, para los que valoran positivamente ciertos aspectos del individualismo, se convierte en una especie de utopía de lo individual una vez las utopías colectivistas han decaído. Parece que nada pueda ser compartido por la mayoría de los individuos. Las razones de esta actitud denominada individualista, a nuestro modo de ver, radican más en las profundas y estructurales desigualdades sociales, cada vez más sedimentadas y naturalizadas, que en la falta de solidaridad primaria. Algunos teóricos contemporáneos son de la opinión que la razón de esta insolidaridad es la actitud individualista que domina y la pérdida de valores. Explicación por otra parte tautológica debido a su circularidad. La creencia de que todos somos responsables de la sociedad en que vivimos puesto que la estamos reproduciendo continuamente, en nuestra opinión, solo es asumible en parte puesto que todos no tenemos los mismos medios para incidir en esa realidad social.

En unas ocasiones el individualismo se nos ha presentado como una consecuencia inevitable de la sociedad postindustrial-capitalista, como el producto de la actual división y especialización del trabajo en nuestras

de privacidad, o a su escisión ideológica de la esfera pública. Se hace referencia por ejemplo a que cuando este culto a lo privado se convierte en obsesión y supone una mirada indiferente, vacía y pasiva hacia el mundo tiene efectos devastadores (H.Béjar, 1988). También se ha dicho que el individualismo contemporáneo ha subvertido la privacidad convirtiéndola en una "exageración de lo subjetivo". Lo significativo aquí, es que no se haga referencia a que en la propia naturaleza o en las condiciones de producción de la noción de privacidad, en sus términos liberales, están ya integradas estos efectos. No podemos tomarnos en serio el discurso liberal sobre la libertad individual, mientras este individuo se encuentre encorsetado en el seno de un sistema social con profundas desigualdades sociales.

Como corolario podemos apuntar que, cuando determinados planteamientos contemporáneos consideran la privacidad como **ambivalente** porque ella equivale, solamente en ocasiones particulares, a una actualización real de las potencialidades individuales, están siendo presos del propio discurso neoliberal con lo cual su potencial crítico queda fuertemente reducido. En efecto, asumir, globalmente o en parte, los postulados anteriores conduce, implícita o explícitamente, a la construcción social de un sujeto contemporáneo que esté ligado a esa práctica social llamada 'individualista', ya sea a través de la psicologización, de la responsabilización individual, etc...

Vamos a ver las críticas al individualismo hechas por aquellos/as que asumen estos postulados que venimos exponiendo. Algunas posturas críticas postulan que realmente la privacidad moderna entendida como ámbito dedicado a la afectividad y a la intimidad, está muy alejada de la soberanía individual. Ocurre en estos discursos sobre el individualismo que, una vez se ha "dado realidad" a este individualismo desvinculándolo de sus condiciones sociales de producción, genera sus propios efectos perversos. Por ejemplo cuando se alude en ellos a la alienación y la anomia como consecuencias de este malestar de la cultura.

Queremos adelantarnos y plantear que algunos análisis críticos desde la perspectiva feminista (Young, 1990) consideran que la propia dicotomía jerárquica público-privado, de origen burgués, es profundamente **enmascaradora** de la íntima conexión que existe entre estos dos ámbitos y **legitimadora** de las desigualdades sociales de base. Esta idea moderna del espacio público como una esfera de la existencia humana en donde los ciudadanos expresan su racionalidad y universalidad ha excluido explícitamente a muchos grupos, personas y prácticas sociales, y con ellos todo aquello que era ubicado en el espacio privado. La idea defendida por varias teóricas feministas de que "lo personal es político" va dirigida a romper esta profunda escisión entre lo público y lo privado. Sin embargo, las implicaciones de este postulado no son la negación de la distinción entre lo público y lo privado, sino cuestionar su escisión social, en el sentido de que no se debería excluir, a priori, la discusión y expresión pública de determinadas prácticas sociales como puede ser el caso del modo de invertir el dinero, o lo que fue en su día la división sexual del trabajo doméstico; y tampoco se debería obligar a la privacidad a ninguna persona, acción o aspecto de su vida cotidiana. A esta apertura del concepto de ámbito público I.M.Young la denomina "vida pública heterogenea", en sus propias palabras: "puede que en esa concepción de lo público, el consenso y los criterios compartidos no siempre sean el fin, sino el reconocimiento y apreciación de las diferencias en el contexto del enfrentamiento con el poder" (Young, 1990, p.117).

También se considera desde esta perspectiva crítica que las profundas desigualdades sociales inherentes a las sociedades capitalistas avanzadas, y sobre todo a las menos avanzadas, son las que incitan a la ruptura de los lazos sociales, a través de **una ideología de las diferencias** que naturaliza las desigualdades sociales, y potencian actitudes neo-conservadoras que otros denominan individualismo.

La privacidad moderna se constituye en sede susceptible de intervención individual mientras que lo público es construído según la ideología de la modernidad, como algo dado y menos susceptible al cambio social.

Muchas de las interpretaciones del individualismo actual plantean como problema clave el **uso perverso del ámbito privado**. Así se llega al **narcisismo** entendido como una actitud voluntaria de distanciamiento y de miedo. Es este aspecto personalista el que consideramos profundamente enmascarador. El narcisista contemporáneo se presenta con un perfil psicológico determinado, se ve como un hombre que escapa al conflicto emocional a toda costa; la pasión es considerada por éste como un anacronismo; y la falta de compromiso preside sus relaciones personales. El sujeto narcicista acepta la soledad sin dramatismo, como destino inevitable de la modernidad. La autosuficiencia se convierte en una cuestión primordial para él. Se ha dicho que el sujeto de la sociedad "íntima" es un ser vulnerable a la opinión de sus semejantes, a través de la cual se acepta y valora. Es un ser humano que tiene muy poca fuerza de voluntad, que está dotado de un "yo mínimo", en términos de C.Lasch. Pero para el autor este "yo mínimo" es producto de la **desvastación-regulación de la privacidad**, y no del retiro voluntario del individuo al ámbito privado, como pretenden quienes psicologizan dicha actitud individualista.

Lipovetski a través de su ensayo *La era del vacío* (1986), plantea como la política ha incorporado algunos elementos del proceso de **personalización**. El considera positivos algunos aspectos del individualismo porque asume que el fenómeno del narcisismo ha aumentado, en parte, la libertad de elección en nuestras vidas.

Otra autora que se manifiesta crítica con el individualismo es la socióloga H.Béjar que postula que la trivialización de lo político, o su psicologización, se manifiesta en el narcicismo colectivo, o particularismo colectivista. Estos fenómenos se refieren a una **nueva forma de entender la política** que se aleja de las ideologías universalistas para desmembrarse en diferentes movimientos sociales con intereses específicos (ecologistas, feministas, etc...). La proliferación de estos movimientos minoritarios puede entenderse como un efecto del individualismo actual que prioriza objetivos pequeños y parciales sobre los proyectos alternativos globales. (H.Béjar, 1988).

La crítica al individualismo elaborada por H.Béjar, a través del psicologismo, construye al sujeto individualista como un individuo "agente" con unas características determinadas: como ser impotente que se retira al ámbito privado como si fuera su último refugio, y como un individuo para quien el compromiso y el interés por la política son anacrónicos. A nuestro modo de ver, caracterizar al individuo actual de esta forma es producto de haber restringido la concepción de la política al modelo particular de la teoría política liberal.

La misma autora plantea que sería conveniente recuperar viejos valores como son la esperanza frente a la impotencia, la solidaridad frente a la indiferencia social y la responsabilidad frente al abandono de los asuntos públicos. Coincidimos con ella a la hora de valorar estos ideales, pero consideramos que estos valores no se han perdido totalmente sino que en muchas ocasiones son enmascarados y transformados por los discursos y las prácticas que circulan en la actualidad. Entre estos discursos incluimos al discurso que asume que el individualismo es un fenómeno connatural a nuestras sociedades y no un efecto perverso de la ideología neoliberal, ya que de esta forma la está haciendo más eficaz puesto que la convierte en invisible. Se ha planteado, en varias ocasiones, que el individualismo contemporáneo constituye una ola de conservadurismo, sin embargo, el porqué de este proceso social contemporáneo continúa siendo un dilema a resolver.

Las condiciones de la modernidad son cada vez más complejas. La actual división y especialización del trabajo, característica de la modernidad, requiere una participación activa de cada uno de sus miembros y un continuado intercambio de servicios. Pero el hombre, desde la filosofía que asumimos aquí, es fundamentalmente un ser social, y no un ser autónomo y aislado que se vincula a los demás sólo a través de contratos o transacciones. Lo público y lo privado son dos ámbitos contruidos socialmente, indisociables e inseparables. El uno se define en relación con el otro. Se trata de una misma realidad que ha sido escindida en dos, a través de un conjunto de prácticas sociales y discursivas históricamente situadas.