

Amelia Valcárcel

SEXO
Y FILOSOFÍA

Sobre «mujer» y «poder»



ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Sexo y filosofía : Sobre «mujer» y «poder» / Amelia Valcárcel. —
Barcelona : Anthropos ; Santafé de Bogotá : Siglo del Hombre, 1994. —
169 p. ; 18 cm. — (Biblioteca A ; 14. Conciencia)
ISBN 84-7658-459-8

1. Mujeres y filosofía 2. Feminismo - Filosofía I. Título II. Colección
130.2:396
396:130.2

Primera edición: 1991 (en la colección Pensamiento Crítico/
Pensamiento Utópico), 60)

Primera edición en Biblioteca A: 1994

© Amelia Valcárcel, 1991, 1994

© Editorial Anthropos, 1991, 1994

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona

En coedición con Siglo del Hombre Editores Ltda.,
Santafé de Bogotá

ISBN: 84-7658-459-8

ISBN: 84-7658-285-4, primera publicación

Fotocomposición: Seted, S.C.L. Sant Cugat del Vallès

Impresión: Ed. Presencia. Santafé de Bogotá

Impreso en Colombia - *Printed in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

A Victoria Camps

PRÓLOGO

Desde hace dos siglos el pensamiento de la igualdad es uno de los nudos esenciales de la conciencia europea. El planteamiento racionalista rompió los moldes aceptados sometiendo toda realidad a un nuevo tribunal, la razón, que se manifiesta como conocimiento dirigido por leyes y como argumentación fundamentada por principios. Descartes mismo confiaba en la igualdad de los ingenios y el reparto ecuánime del buen sentido. Esa pretensión se radicalizó rápidamente, de modo que en las filas del racionalismo cartesiano encontramos la primera vindicación de igualdad entre los seres humanos y el primer ensayo de un contrato social. Poulain de la Barre señala en el siglo XVII la herida presente contra cualquier pretensión de imparcialidad: el sexo castiga a la mitad de la especie a una perpetua minoría de edad.

El sexo ha sido descubierto como construcción normativa por el racionalismo. Sin embargo, aunque según La Rochefoucaud «señalar los males es buena parte de su remedio», cuando el fundamento implícito de la igualdad abre ese continente inaugura un camino en el que los pasos atrás siempre son posibles. Cada nueva generación ha debido enfrentarse al tema y contrastarse a través de él con

mayor o menor virulencia. Cada cambio lo suscita, cualquier convulsión lo ha avivado, toda emergencia de pensamiento lo ha teorizado. Conocer qué lugar ocupa el sexo en la imagen del mundo es tener en las manos una de las claves interpretativas fuertes de un autor o una época, porque las reflexiones que produce la dimorfia sexual forman muy a menudo la trama invisible pero no menos verdadera sobre la que se pinta la ontología que se exhibe.

La filosofía es uno de los vehículos conceptuales y simbólicos de sexuación, si bien no el único. En este tema las religiones positivas llevan considerable ventaja. Con todo, la supuesta autonomía filosófica, su aspecto «secularizado», le ha permitido refundamentar sistemáticamente aquellos contenidos que por el canal religioso habían perdido legitimidad y audiencia, pero no entidad o intereses. A cada vindicación de igualdad ha seguido una naturalización del sexo acomodada en su lenguaje a las modas conceptuales de los tiempos. Y el sexo como límite y piedra de toque sigue ocupando su lugar en las diversas y aún divergentes concepciones del mundo. Pensar el sexo, convertirlo en marca pertinente es sexuar el pensamiento. Y esta sexuación descubre algunos de sus fundamentos ocultos; por ejemplo, el poder.

Cuando, aunque con bastante desagrado y cicatería, el pensamiento pasa a convertirse en logos cuasi común descubre que ese poder es bastante velludo. Hay en la filosofía un factor sexual a veces explícito, sobreentendido otras. Debe pues ser develado y abordado. Hay que plantear el tema «sexo y filosofía», pero no en una mezcla trivial como «la filosofía que se hace depende del sexo que se tiene», ni en cualquiera de sus derivaciones, sino en la relación, nuevo continente exploratorio de nuestro siglo, que guardan pensamiento y poder.

Afirma Heidegger que una época piensa una cosa y sólo una cosa. Luce Yriagaray lo trae en su ayuda para mantener que la cosa que piensa nuestra época es la diferencia sexual. Me temo que esto no es muy exacto. Por el contrario, parece más bien que la diferencia sexual es «la

cosa» que fundamenta el pensamiento de muchas épocas distintas. Es una gran invariante. Y temo también que pensar la diferencia sexual y su pertinencia normativa ha abierto secularmente el camino a extrapoliciones de todo corte moral y político. La dominación conceptual del sexo que es «el sexo» y su naturalización es la matriz y modelo de las más de las exportaciones naturalistas. Declarar «natural» una desigualdad tan patente ha hecho comodísimo no tener que tomarse nunca en serio la igualdad humana y ha permitido poner fronteras a una idea, la de igualdad, demasiada turbadora.

Por lo demás, el pensamiento del sexo suele enmascarar-se bajo construcciones totales de lo humano. La dinámica es antigua y la describió con bastante justeza Simmel. El varón no se autotocibe como sexo, sino que a lo masculino no lo considera propio de la especie y sólo a lo femenino propio de la especie lo que se masculiniza y que lo femenino no se constituye, las más de las veces, por inversión o por exclusión. La misma denominación del colectivo de las mujeres como «el sexo» muestra una semántica tergiversada que remite a un imaginario no compartido por toda la especie que de esta forma se masculiniza. Bien es cierto que esta designación de las mujeres como «el sexo» ha recibido sin embargo acotaciones: el sexo bello, el sexo débil, el sexo pío... y algunas más. Todas ellas en realidad rebajan la característica esencial: el sexo del que se predica absoluta-mente que es «el sexo». Si el sexo deja de serlo y necesita adjetivos resituidores es porque está dejando de ser «el sexo» antonómico y ello abre el continente de la sexualidad, de la dimorfía, como tal. Pero aún estamos a medio camino. En su sentido más antiguo y venerable, el término «sexo» denota al sexo femenino porque es el único, de los frecuentemente dos reconocidos, al que se le atribuye sobrenaturalmente la característica de tal.

Esse sentido arcaico, aún no contaminado por el anglicis-

mo popular «sex» (que con todo, difícilmente no aparece asociado con «girls»), es el que está presente también en el feminismo. Kate Millet tituló a su libro, que se convertiría en uno de los textos del movimiento feminista resurgido en los sesenta, *Política sexual*. Previamente, Beauvoir había titulado al suyo *El segundo sexo*. Firestone a su vez bautizó a su agudo trabajo *La dialéctica del sexo*. Luego ese uso de sexo no sólo es perfectamente tradicional, sino que aquellas que en modo alguno admitirían la división del mundo en que ha funcionado, le han dado un nuevo carácter legítimo y solvente: todas acuerdan en que hablar de sexo es hablar de poder.

No obstante, y al menos desde el tipo de cultura que alumbró a Freud, se supone que algo a lo que con expresión un tanto pacata se llama sexualidad y en ocasiones también sexo, es un nuevo continente de reflexión. Una realidad obliterada, cuando no maldita, con la que nuestro siglo ha sido el primero en atreverse. Sexo ha pasado a tener asimismo ese referente y por ello, desde hace algunas décadas, en ocasiones hablar de sexo consiste en disertar sobre lo que en el pasado se llamaba «la carne». En realidad se investiga o se fabula sobre actividades sexuales en sentido restringido. En efecto, nadie incluye normalmente entre ellas el ocuparse de la cocina. Pero este sentido de sexo ha llegado a ser tan común —y será probablemente el que sobreviva— que casi nadie recuerda desde cuándo el sexo ha venido a parar en la sexualidad. Por ello, porque en este momento se da esa doble semántica, pido disculpas a quien, confundido por el título de este ensayo, lo crea dentro de la estela sadiano-decadentista que todavía cultivan algunas vanguardias filosóficas. Y las pido también si este libro en función de su título acaba despistando a alguien que lo tope en los estantes de un *sex-shop*. La culpa la tendrá el cambio de paradigma. Tal como van los tiempos no oso aún publicar la versión esotérica del tema, que tengo, y que sin duda llenaría mejor esas expectativas.

Y yendo al libro en sí debo decir que es un producto

itinerante y militante. Hay muchas personas cuyo olfato para la grosería es muy agudo y no existe ningún sistema de dominio que pueda prescindir de ella. Sin duda sus sujetos pacientes extreman esa sensibilidad. El sexismo es un hecho y un hecho presente por pasiva en cualquier itinerario vital femenino, si bien puede adoptar las agradables formas de la cortesía o su naturaleza más mostrenca y plebeya, pero nadie puede decir seriamente que lo desconoce. Dado que nada exige al particular de esta presencia de lo general, y dado que difícilmente puede ser considerada satisfactoria, cierta militancia difusa se les supone a las mujeres como parte de su estar en el mundo. Pertenecer a la parte de la humanidad que lleva la peor parte puede provocar ajustes muy complejos del lado individual porque muchos aspectos de autoestima y moralmente supervivenciales entran en juego. A lo largo del tiempo dedicado a observar a varones y mujeres la tipología se complica en vez de simplificarse. Con la vivencia del sexismo ocurre lo que se predica de los cuernos, que duelen más cuando salen: sus percepciones tempranas son dolorosas y con el tiempo pasa a formar parte del paisaje. Lo que comienza siendo rebeldía se vuelve sarcasmo. Lo que asombraba da risa. Una buena grosería misógina —misoginada como ya se la suele conocer— habla más de quien la dice que de quien la escucha o soporta. Eso lo saben casi todas las mujeres y explica alguna parte de la pachorra con que llevan la realidad del sexismo. En el fondo casi hay que estar agradecida a quienes de palabra o de obra continúan contribuyendo a elevar la anécdota a categoría. Ahora bien, sin poner en tela de juicio los ajustes individuales, el sistema que los propicia debe ser analizado pausadamente.

Me propongo en este ensayo ofrecer algunos puntos posibles de ese análisis dentro de una tradición que está cobrando cuerpo en nuestro país desde hace dos décadas y fuera de él goza ya un considerable espesor en los países que nos son homólogos. Pero no conviene en este caso alardear de atraso secular: los trabajos sobre la condición feme-

nina que se hacen en España o la teoría que se produce son contrastables con cualquier ambiente cultural semejante. En este tema al menos no vivimos a remolque y su emergencia nos ha tomado en el mismo punto que a los demás. Es cierto que aún se advierten, aunque cada vez menos, núcleos reticentes dentro del espacio académico. Pero son tan pocos y de tan parca entidad que sería bravuconería presentar lo que es normal como más militante de lo que es. No quiero dibujar con esta apreciación un paisaje cándido: sin duda los prejuicios siguen, algunos, donde estaban. La realidad social, que ha experimentado cambios enormes, presenta todavía inercias y resistencias fuertes. Con todo, y quizá no porque haya sido convencido por la razón, sino por la fuerza de los hechos, el propio discurso tradicionalista ha perdido virulencia. Como filósofa no está bien que desconfíe de la razón, pero por lo mismo tampoco sería de recibo que no apreciara cuantas veces ha cedido y cede ante un buen prejuicio o un mejor interés. Por ello me parece advertir que cualquier optimismo debe moderarse considerando que, no sólo y como ya he dicho los pasos atrás son posibles, sino que suceda algo como esto: que manteniéndose los prejuicios en sus sedes callen hasta que encuentren un renovado lenguaje en que travestirse. Y no ignoro que cierto feminismo se lo puede dar. Vigilando pues esa siempre posible reconversión, razonablemente y para bien cabe esperar lo que esperaban algunos ilustrados: que se tribute al esfuerzo por mejorar el homenaje que el vicio rinde a la virtud.

No deseo terminar esta nota introductoria sin expresar antes mi reconocimiento a varias personas y colectivos. En su mayor parte, la relación que me une con ellos es estrecha, bien por amistad o por colegato, en algunos otros quiero testimoniar un magisterio que debe ser declarado aunque no sea sino por medio de obras escritas o ejemplos. Ese es el caso de mi reconocimiento a Lidia Falcón por su obra y su militancia durante los años primeros, duros y desagradados. Leerla entonces, casi aún en la adolescencia, supu-

so encontrar la clave interpretativa de aquello que no se podía vivenciar sino como absurdo. El mismo testimonio debo a Carlos Castilla del Pino y a cuantas y cuantos, contra corriente, emplearon su valor y fineza en una causa entonces poco brillante. Por lo que toca al ámbito estrictamente filosófico debo manifestar mi aprecio y agradecimiento a la obra de José Ferrater Mora y Priscila Cohn. Pero buena parte de ese trabajo intelectual se ejercía sobre un humus que en el momento estaba surgiendo. En los grupos de discusión donde penosamente la historia y fundamento de esa causa eran reencontradas. Recuerdo en particular varios textos de prensa que aparecían firmados M.F. en la prensa asturiana y que construíamos entre Pura Duarte y yo. De entonces data también mi amistad con Oliva Blanco, pues en todas partes grupos de mujeres nos reuníamos, donde y como podíamos, para hacer emerger este nuevo discurso. Algunas de las cosas que entonces se discutían acaloradamente en las cocinas transformadas en salas de seminario hoy son leyes del estado. No está mal. Por ello hay muchas personas cuyo esfuerzo se debe testimoniar, muchos grupos, muchas horas y días, años y aun vidas, empleados. Por todo ello, gracias.

A otros maestros y colegas, responsables en buena medida de mis conceptualizaciones filosóficas, me temo que les inquietaría algo ser citados. Por lo mismo, aunque fuera su inquietud el peso de una pluma, les testimonio mi afecto sin nombrarlos, cosa que no debo hacer con quienes comparto ya no el trasfondo conceptual sino ideas y aun polémicas. En primer lugar, y por razones obvias, Celia Amorós, cuyos trabajos son el referente principal de la filosofía feminista en lengua española, pero con quien me une además una larga amistad. Con ella mantengo un diálogo que ya dura más de una década si bien sospecho que ella preferiría que en mis frecuentes visitas no lo prolongara sistemáticamente hasta la amanecida. La filosofía feminista española tiene buenas valedoras y valedores. Javier Muguerza ha dedicado también su interés a este nuevo continente de

reflexión, así como Victoria Camps, y ambos lo han hecho con la elegancia conceptual que les es propia. Asimismo lo han abordado Ramón Vargas-Machuca y Miguel Ángel Quintanilla dentro de las coordenadas del pensamiento de la democracia. Sin embargo, la mayor parte de los trabajos, tesis doctorales y ensayos que se han producido últimamente permanecen aún inéditos. En este estado andan bastantes que son citados en algunos capítulos. Agradezco a sus autoras y autores que me hayan permitido conocerlos.

Apunté el carácter itinerante de este ensayo y lo tiene en más de un sentido. Con diferentes colectivos he tenido la oportunidad de discutir partes de él. Quiero expresar mi reconocimiento a sus aportaciones y sugerencias al Feminario de Alicante, la Asamblea de Dones d'Elx, los cursos de la Universitat d'Estiu de Gandia organizados por José Vicente Marqués, los seminarios de la Universidad de Valencia de la mano de Neus Campillo, y toda la labor de esa Universidad auspiciada desde su vicerrectorado por Isabel Morant. A los miembros de Ypes de Pamplona, el Agora feminista del País Vasco, los seminarios estructurados por Pilar Pérez Fuentes y los Seminarios de Estudios de la Mujer de Vitoria y San Sebastián. La Consejería de Cultura de Castilla-La Mancha y en especial su Dirección de la Mujer que Charo Tapia hace tan efectiva, el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, los seminarios que dentro de su marco se realizan y en especial el seminario «Feminismo e Ilustración»: los trabajos de Ángeles Jiménez Perona y Alicia Puleo muestran ya su fecundidad futura. Al centro de la UNED de Pontevedra que por el interés de Pilar Allegue ha cuidado de estos temas siempre. También a la Institución Libre de Enseñanza en cuyo marco José Miguel Marinas ha propiciado espacios de debate.

El débito mayor lo tiene este ensayo con el equipo del proyecto de la DGICYT «Mujer y Poder», proyecto auspiciado por el Instituto de Filosofía del CSIC y dirigido por Celia Amorós, al que pertenezco. Expreso pues mi reconocimiento a Teresa del Valle, Carmen Sáez, Raquel Osborne, Oliva

Blanco, Inmaculada Cubero y Carmen Díez, así como a Verena Stolke, Cristina Molina y Concha Roldán, que se incorporaron a algunas de las sesiones de trabajo.

A Alicia Miyares debo un reconocimiento especial por su ayuda con los textos y sus aportaciones en importantes cuestiones de fondo. También a Guillermo Rendueles, Pilar Palop, Tina Ibáñez, Julia Barroso, Mari Manoja y Asunción Herrera, con quienes en diversos momentos he tenido la ocasión de contrastar las ideas aquí expuestas.

Pero no quisiera terminar esta relación sin hacer otra mención, si bien de un tipo de obligatoriedad especialísimo: el reconocimiento que debo a Lluís Álvarez, mi marido y constante interlocutor.

CAPÍTULO I

FILOSOFÍA Y FEMINISMO

¿De dónde le vino a Simone de Beauvoir la fascinación por la filosofía? Repitiendo sus mismas palabras de *Memoorias de una joven formal*, se apasionó por la filosofía porque «volvía a encontrar, tratados por señores serios en los libros, los problemas que habían intrigado mi infancia». Adolescente, descubría que «el mundo de los adultos no se desliza sin tropiezos: había un anverso, un revés, la duda entraba; forzando un poco, ¿qué quedaría?». Como a muchos filósofos, esta vocación temprana le sobreviene tras una etapa de acelerada meditación en los problemas religiosos. Simone de Beauvoir dedica gran parte del libro que antes se ha citado a reproducir los matices por los que su pensamiento pasa de las creencias heredadas y sentidas a un vago deísmo, a la legitimación moral de lo divino y, por último, a la contemplación de un universo ciego en el que la humanidad es sólo un destello, «sólo un destello pero un destello que es todo». La imagen del universo es la representación primera, el marco del salto al abismo de lo carente de conciencia: «La imagen me persiguió mucho tiempo, la de ese gran fuego ardiendo en las tinieblas».

Lo que existe se valida por el destello de la conciencia,

pero, ¿qué es la conciencia? En los veranos campestres su misticismo imaginaba la conciencia como percibir de la obra divina; lejos ya de esa confortable creencia, la conciencia tuvo que huir de los horizontes de la madre naturaleza a los tejados de París. Y ahí la conciencia no se sentía tan dirigida hacia un objeto estético de contemplación. La conciencia es la vida humana, una vida que se sabe individualmente condenada a la desaparición, a la angustia. La existencia ¿tiene sentido? «Seguí —dice— subordinando las cuestiones sociales a la metafísica y a la moral, ¿para qué preocuparse por la dicha de una humanidad que no tenía razón de existir?» Obviamente, menos preocupante era aún que esa humanidad no fuera homogénea, que estuviera compuesta de hombres y mujeres, de ricos y pobres, de sabios y necios; y perfectamente ignorado que los miembros de estos pares se solicitaran esencialmente entre sí.

Por nacimiento, Simone de Beauvoir pertenecía a una familia que trataba por todos los medios de ocultar sus signos de decadencia social. Fue educada en colegios católicos cuyo propósito era la formación de jóvenes cristianas que eventualmente se convirtieran en *madres cristianas*. Tal formación incluía prácticas religiosas, lecturas y actividades de propaganda, que tendían a la asunción de normas morales autoritarias, así como a la consolidación en las alumnas de una conciencia de clase marcada. Se les imbuía a la vez el paternalismo de la llamada política cristiana respecto de las clases trabajadoras y la importancia del arraigo en una burguesía que se autoconcebía depositaria del saber, el progreso y la delicadeza de espíritu. Dentro de este contexto, llegar a ser mujer quería decir convertirse en una *señora*. Los pasos comenzaban en la *perfecta doncella* que nada sabía del sexo o la generación, que no imponía su cultura a los demás, sino que la convertía en trato social, que esperaba resignadamente un matrimonio arreglado por la familia, mientras empleaba sus esfuerzos en el aprendizaje de la economía doméstica, las maneras correctas y la devoción sin llevarla a extremos. Resumidamente, no tomarse nada

tan en serio como para poner en peligro la seria posición social que se pretende ocupar.

Ya en la universidad, Simone de Beauvoir, alumna primeriza, logra por fin acercarse a otra de las promesas de la Sorbona, mujer también, de la que la separan edad y círculo de relaciones, Simone Weil. Ambas tendrán un enfrentamiento mínimo que Beauvoir rumiará durante mucho tiempo. Weil afirma que sólo hay una cosa importante sobre la Tierra, la revolución que dará de comer a todo el mundo. Beauvoir contrapone que el problema no es la felicidad, sino el dar un sentido a la existencia. «Me miró de hito en hito: se ve que usted nunca ha tenido hambre, dijo.» Añade: «comprendí que me había catalogado: una burguesita espiritualista. Y me irrité». Desde luego Beauvoir era espiritualista, sin embargo, hay que tomar con cautela sus afirmaciones de clase, incluso cuando deplora su nacimiento y educación burgueses.

Es cierto que su espiritualismo es continuo con su vocación filosófica, incluso que asume por largo tiempo los valores de la burguesía, o los que cree ser tales: «quería ser alguien, hacer algo [...] pero creía posible superar la mediocridad burguesa sin apartarme de la burguesía. Suponía que su devoción por los valores universales era sincera». Esos valores eran la razón, el bien, lo bello, el progreso. En su nombre se podían romper todos los moldes y se sería aplaudido. «Si acertaba una vida, una obra que hicieran bien a la humanidad, me aceptarían, me admirarían. Descubrí brutalmente que me había equivocado, lejos de admirarme, no me aceptaban; en vez de tejerme coronas me repudiaban.» Tuvo que soportar su libertad solitariamente, dice. ¿Por qué esos valores eran particularmente burgueses? Porque la tradición familiar le había enseñado a considerarlos así: «El hecho me parecía patente: moralmente, por lo tanto absolutamente, la clase a la que yo pertenecía era mucho más importante que todo el resto de la sociedad [...] los demás no leían, no tenían ideales. Papá decía, sin por otra parte animosidad, que eran bestias. Cuando me leyó el *En-*

sayo sobre la desigualdad de las razas humanas de Gobi-neau, adopté en seguida la idea de que su cerebro era diferente del nuestro». La primera constatación es pues que la burguesía no acepta los valores que dice encarnar en tanto que les secciona su fundamento, la universalidad. La sociedad burguesa debe ser entonces negada como portadora de ese destello de la conciencia, debe ser rechazada. Sin embargo el rechazo es mutuo. La burguesía, ésa que dice su clase, la rechaza a ella. «En mi medio se consideraba entonces incongruente que una mujer siguiera estudios serios; aprender un oficio era decaer.» Para su familia iba a convertirse en «la encarnación viviente de su fracaso». Una muchacha sin dote destinada a una carrera en la administración donde al menos la incasable se jubilaría con un retiro; con eso se conformaba su padre. «Las hijas de sus amigos, de su hermana, de su hermano, serían señoras; y no.» Y esa posición ambigua en los márgenes de una clase social que su familia vivencia como propia, pero a la que no pertenece por bienes de fortuna, es lo que permitirá a Simone de Beauvoir escapar al común destino que ve en sus compañeras infantiles: «ir sumiéndose en la idiotización». De incolocable por falta de recursos pasa a serlo por exceso de diplomas. «Si yo afrontaba tres licencias me convertía en una especie de Inaudi, un fenómeno que escapaba de las normas habituales; mi destino ya no reflejaba la decadencia de la familia sino que se explicaba por la extraña fatalidad de un don.» Cumplía así pues dos condiciones para el ostracismo: era mujer y era pobre, al menos en los parámetros que su grupo social requería. Pronto lo aliñará con ateísmo, fantasías de promiscuidad, socialismo y rebelión contra la condición femenina. «Mi padre comprendió —dice— que en el camino que emprendía, terminaría por renegar de mi clase y de mi sexo.» Lo primero era evidente, de hecho ella no era burguesa. Lo segundo en absoluto se seguía.

Sería suponer demasiado y contra la práctica de un par de milenios que la filosofía es virtualmente feminista. Simone tampoco lo era. No tuvo, afirma, hermanos con los que

compararse y no empatizó por esa socorrida vía las diferencias entre los sexos. Se jactaba de poseer «un corazón de mujer y un cerebro de hombre», se encontraba única. Ella era *un individuo*. El mismo individuo que la cosmovisión cristiana le había enseñado, dotado de un alma inmortal carente de sexo (aunque parece que el papa reinante tiene sobre este punto ideas originales), ahora era un individuo carente de inmortalidad. Incluso mejor, era una excepción. No hay ninguna necesidad de pasar de ahí. Incluso muchas mujeres igualmente inteligentes no han pasado de ahí. Sin duda la filosofía posee, y más desde la Ilustración, virtualidades emancipatorias, pero lo menos que puede decirse es que las administra parsimoniosamente. La filosofía que Beauvoir iba a aprender y practicar no era además de esa clase. Para interesarse por la condición femenina había que entrar en la arena política, ya que por el voto se luchaba, y nos dice que «me importaba un bledo el derecho al voto», «no era feminista en la medida en que no me ocupaba de política». «Ni siquiera sabía que el aborto era un delito.»

Sin embargo, aquella joven que «trabajaba hasta embrutecerse» tenía el vicio de la seriedad, de ir absolutamente a lo que consideraba el fondo de las cosas. En todo, contra quien hiciera falta. En sus lecturas más allá de lo permitido, en su religiosidad lindando con el misticismo, en su trato negándose a administrar como adornos los recursos culturales. Simone de Beauvoir en sus trabajos autobiográficos califica de *fangoso* el destino que la esperaba. Fangoso era tener que aceptar que ser mujer conducía a encarnar la figura de la casta esposa, la de la prudente y sacrificada madre o la de la ramera. Ningún destino más, ninguna libertad de ser sujeto. Toda la vida de Simone de Beauvoir se resuelve en el durísimo trabajo de afirmarse como individuo contra este orden.

Gran parte de ese trabajo es procurarse una formación sólida que no ha recibido. Por mujer está condenada también a la autodidaxia. Cuando ha decidido que se dedicará a la filosofía e ingresa en la universidad descubre que la

mayoría de los autores que maneja o de los problemas en que se ocupa están sobrepasados, son pueriles. Tiene que orientarse, pero sola. Acumular diplomas le permite escapar de las normas habituales. Ya no es la muchacha incansable porque no tiene dote sino la solitaria por exceso de talento; sin embargo, los diplomas no le bastan. Quiere *saber*. Y el saber es una condición compartida, un diálogo entre iguales. Y no los tiene. Su círculo social la rechaza y en los ambientes académicos descubre la misma imagen tópica de la mujer de que creía haberse librado. Debe vivir su libertad solitariamente, en el límite de la imposibilidad. Naturalmente esta tensión la conduce a soluciones erráticas.

Buscando transgredir el orden que detesta, igual pasa el día sin comer en un biblioteca, que la noche en cualquier garito o cafetín de clientela más que dudosa. Sacará partido de ambos aprendizajes no obstante. Por un lado la universalidad en las ideas, por otro el abismo que en la práctica separa a hombres y mujeres. Simone de Beauvoir no es feminista. Puesto que no se interesa por la política no alcanza a ver entonces la importancia de la lucha por el voto que ocupa al feminismo francés de los años veinte y treinta. Ya se dijo que ni siquiera sabía que el aborto era un delito. Por lo demás, ¿qué puede eso importar al filósofo que confunda el ser con el deber ser?

Mucho, depende de qué lado los confunda y cuánta honradez se disponga a poner en juego. Depende de lo que tenga que perder. Para una ambición como la de Beauvoir lo que hay que perder siempre será menos que lo que hay que ganar. Jamás lo oculta: «me había vuelto diferente y necesitaba a mi alrededor un mundo diferente. [...] no progresaría jamás, jamás haría mi obra. Por primera vez pensé seriamente que era mejor estar muerto que vivo». Dolorosísima alternativa para quien también escribe: «yo me quería enormemente». Quería la gloria y la dicha. «Deseaba poseer algo firmemente, y engañada por la violencia de ese vago deseo lo confundía con un deseo de infinito.» Y de ese deseo de infinito al renunciamiento sólo hay un paso, paso de nuevo

facilitado por la tradición cristiana. Admitir la «muerte metafísica» y hasta admirarla, admirar el silencio que «me parecía expresar dignamente la absoluta desesperación humana». Porque la muerte real la sumía en crisis de terror: «Sola en casa solía debatirme como a los quince años; temblorosa, las manos húmedas. Gritaba enloquecida, *¡no quiero morir!*».

Querer y no poder, tener la voluntad y no ver los medios, salirse por la tangente de la metafísica individualista cuando no se ve cómo realizar la violencia con la que la propia individualidad reclama su derecho a emerger. Siempre hay sin embargo un camino, el moral. Ser no en función de, sino a través de otros. Universalizar.

Los límites de la individualidad

La adolescente que había decidido que «su vida serviría» debía encontrar la causa a la que servir: «diré palabras que serán oídas, esta vida será una corriente en la que otros beberán». La universalidad de los valores que la hipócrita burguesía decía defender era una causa, hacer de un deber ser, un ser. Y en este punto Beauvoir se toparía con la sacrosanta división de los genéricos masculino-femenino. Pero para llegar a tal encuentro necesitaba totalizar la experiencia de la vida vivida y con ella imbricar la vida pensada y representada. Raro método parece adentrarse en «el discurso que todos oirán» frecuentando cafetines y garitos.

Tras embrutecerse trabajando durante todo el día no tenía fuerzas ni deseos de volver a casa. Sola o con su hermana visitaba los lugares de medida perversión en que los jóvenes de la burguesía iniciaban esas claras relaciones que suelen llamarse equívocas: «una enana [...] cantaba y decía obscenidades levantándose las faldas; exhibía muslos cubiertos de moratones y comentaba cómo la mordía su amante. En un sentido era refrescante». Las más de las veces la clientela habitual no la «confundía»: «un joven médi-

co [...] me preguntó si yo iba allí a estudiar costumbrismo». No; en sus palabras, «había sucumbido a la seducción de los lugares de mala nota». «¿Qué es lo que voy a buscar a esos lugares de encanto turbio?», escribía en su diario. Universalidad, que, en ese momento, tomaba la forma de transgresión. En las *Memorias* se le ocurren otras explicaciones; «después de todo —dice—, estaba harta de ser un espíritu puro». Bien, bajo este tópico se esconde de nuevo la universalidad.

Aun no siendo todo lo burguesa que se pretende, Simone de Beauvoir no puede escapar a las conductas de las jóvenes formales marcadas como destino. Una joven no debe tener experiencia y, para representar bien la figura de la doncella, debe fingir que no tiene conocimiento de que tal experiencia es posible. Pero si los varones la buscan, empujados los más tímidos por sus padres y educadores cuando no por los propios directores de conciencia, ¿por qué ella no ha de tenerla? Sus primos le dicen «en los bares pasan cosas». Ella inicia en ese medio una dura accesión. Es obvio que no se encuentra cómoda, no son lugares para una mujer incluso si ésta no tiene lugar. Hay que asimilarse: «Me fingía modelo o ramera». No engañaba a nadie, afirma. Ni quería realmente engañar. Quería transgredir como un joven, en la medida de lo posible y sin poner más en entredicho. No se engaña si se acude a tales lugares disfrazada de terciaria: «un vestido viejo, unas medias gruesas, unos zapatos chatos y la cara sin pintar». Pero ella no es un varón. La clientela habitual le busca los límites: le muestra dibujos obscenos, se abren los pantalones y le enseñan el sexo, se ofrecen a llevarla a casa e intentan la aproximación; en una ocasión se escapa de que dos acompañantes casuales la violen dándole todo el dinero que lleva. La escuela de la transgresión es particularmente dura. En efecto, la libertad vivida solitariamente induce a soluciones erráticas.

Por lo demás, ella no concibe sino una única moral sexual. «Los chistes verdes, las palabras crudas, el abandono, los malos modales me chocaban.» Y no veía razón para no

exigir de los dos sexos idéntica castidad. Sin embargo, visitar antros es una manera de tomar la apariencia del ponerse fuera de la ley, desafiarla, vencer a esa ley burguesa sólo pretendidamente universal; hacer universalidad por abajo, podríamos decir. Si no fuera porque en esos márgenes la ley rige más todavía, es más doble, produce figuras en vez de discursos. «Los primeros tiempos, sobre todo, no había a mi alrededor gente de carne y hueso sino alegorías: la inquietud, la frivolidad, la idiotez, la desesperación, el genio quizá y seguramente el vicio de múltiples rostros», es decir, una fenomenología consagrada en la que no se mantiene ni la apariencia de la universalidad de la ley.

Para el varón, la transgresión forma parte de su ley, es permitida, aprobada y estimulada; resumidamente, no es transgresión, sino su apariencia. El varón se reconoce en múltiples figuras de manera que, si se empecina en tomar como hábito lo que sólo se ofrece como alivio, pasa a ocupar una de ellas, el mujeriego, el vicioso, nunca detestable si no se acompaña de la dejadez que provoque la pérdida de la posición social. Pero una mujer no transgrede de esa forma exacta: es y no es sujeto; sus figuras son escasas. La transgresión la lanza a otra ley, aún más dura. *Es* mujer. Sólo si por excelencia se disocia de lo femenino, quizá es sujeto y sujeto sólo para aquellos que quieran concederle esa universalidad. Para los demás, género, género en el mismo sentido que se usa esa expresión *el género* en los garitos en que Beauvoir lleva a cabo sus rituales adolescentes de afirmación.

Si soy mujer soy ramera, casta esposa o santa madre; mejor ser rara, bicho raro, hacer cosas raras, huir por arriba. Así que a temporada de cafetines, temporada de diplomas. En su diario se pregunta cíclicamente, ¿esto va a seguir siempre así?, ¿nunca haré nada?: ¿nunca tendré iguales? Durante años, afirma, sus diarios traslucen únicamente un aserto: «estoy sola, siempre estaré sola». Al menos, en su infancia sin contrastes, era un sujeto para un Dios omnipotente; ahora es impotente para ser sujeto entre otros suje-

tos. Ante sí tiene las figuras genéricas de lo femenino o la soledad. Sus padres le reprochan que sea insociable, que el trato social, con sus servidumbres, le repugne. Quiere estar en «millones de corazones» pero es incapaz de mantenerse un cuarto de hora con una visita. Era locuaz, dice; para poder hablar soportaba a amigos y conocidos de la Sorbona cuyas ideas y forma de vida no compartía, colaboraba en empresas de formación de la juventud de los barrios obreros en cuya eficacia no creía. Su más firme amistad pertenecía a sus nueve años, Zaza, de la que la separaban ambiente social, proyecto de vida e ideas religiosas. Los padres de Zaza la consideraban una mala compañía para su hija. Y Zaza tenía que ser enormemente concesiva con ellos para que le dejaran su único reducto de libertad, Simone. Se trataban solemnemente de usted, aprendían una con otra las ceremonias del reconocimiento. Pero a Zaza le esperaba un porvenir cerrado, un matrimonio buscado por la familia. Zaza, en quien la niña Simone ha visto el primer destello de la conciencia y la originalidad en los pupitres escolares, evadirá ese destino al precio de la vida. Zaza muere antes de que tengan que separarse y Beauvoir recuerda: «a menudo de noche se me ha aparecido muy amarilla bajo una capelina rosada, mirándome con reproche. Juntas habíamos luchado contra el destino fangoso que nos acechaba y he pensado durante mucho tiempo que había pagado mi libertad con su muerte». ¿Por qué? Porque esa desaparición la lanza a buscar reconocimientos más difíciles, más osados. Porque esa muerte conjura lo femenino que hay en ella, a su entender.

Durante un paseo comenta Beauvoir-Beaver a un amigo reciente, el mismo que la pondrá en contacto con Sartre, Herbaud (Herbaud, que le dará el sobrenombre de *castor*): «No soy muy femenina». Y Herbaud se ríe. Evidentemente tal particularidad sólo era sentida por ella o era confortable para ella imaginarlo así. No, el trato con los varones que acuden a la Sorbona le resulta fácil no porque ellos la asimilen a un varón; se lo dicen diáfananamente: lo mejor que

tiene es que le gusta escuchar, que sabe escuchar, que asiente. En la zoología fantástica del grupo de amigos de Sartre ella es *el castor* y también *la mujer humosa*. De todos modos Herbaud no siente explicarle que una mujer, por humosa que sea, sólo es respetable si se casa. «Ninguna mujer soporta impunemente el contacto de los hombres», le dice. Si en vez de castidad para los dos sexos, lo que es ridículo para uno de ellos, hay disponibilidad para ambos, el asunto no funciona. Comprueba Simone con sorpresa que las actitudes que creía consustanciales con su padre y su mundo de creencias no se anulan con la inteligencia, el ingenio o la *bonhomie*. Ni en la vida bohemia ni en la decantada vida del espíritu. Una mujer necesita una pareja. Ya que es así, hagamos de la necesidad virtud: ¿cómo ha de ser la pareja que Beauvoir esté dispuesta a tolerar?

Con el primo Jacques tiene andado medio camino. Él ha sido su mentor de lectura, su compañero de discusiones, está segura de que la vivencia como sujeto. Podría ser su pareja. Jacques, que digiere a la vez las conversaciones metafísicas con la primita y las relaciones tormentosas con hembraje de tronío, se decide por el braguetazo. Lo pierde también y se pierde él mismo. Por lo demás, no estaba enamorada de él, no lo admiraba bastante, no quería ser su esposa sino su igual. El matrimonio no será nunca en su opinión una relación buena para iguales, no está calculado para tal fin. «Un día vi en el Luxemburgo a Nizan y a su mujer que empujaba un coche de bebé; deseé vivamente que esa imagen no figurara en mi porvenir.» Con otra cautela. Por descontado Simone habría llegado pronto a los límites e insuficiencias del primo Jacques, aunque éste era muy hábil para verbalizarlas. Beauvoir sólo acepta como igual a un hombre que sea superior a ella. Puesto que tenían un privilegio de salida, la igualdad significaba inferioridad. Ha conocido varones a los que ha concedido la superioridad de lejos, sin entrar en relación con ellos. Cuando los tiene a mano ve iguales, por lo tanto inferiores, aunque se dé la paradoja de que ellos no estén dispuestos a recono-

cer *su* igualdad. De Sartre dice: «era la primera vez en mi vida que me sentía intelectualmente dominada por alguien». No sólo conocía cosas que ella ignoraba, sabía discutir, su búsqueda estaba orientada. La de Simone también. Ya tenía a ese doble por el que suspiraba desde los quince años: «Con él sabía que siempre podría compartirlo todo». En su decisión de enamorarse, porque a la vista de cómo lo presenta otra cosa no cabe pensar, resuena la frase novelesca con la que en ocasiones ha soñado; al menos dos veces se ha repetido en sus sueños: «Las mujeres como tú están hechas para ser las compañeras de los héroes». Pero un héroe de su especie, un héroe tan atormentado como ella misma. Las memorias lo citan sólo al final, sin embargo, convergen hacia él.

El temible ejercicio de la equipotencia

Sartre regaló a la joven formal Simone, con quien pretendía intimar, uno de sus numerosos retratos burlescos de Leibniz. El dibujo presentaba a un señor empelucado en una bañera de patas que compartía con ovoides claramente feminizados. *El baño de Leibniz con las mónadas*, lo titulaba. Simone lo aceptó, ceremoniosamente y de usted, como toda su vida se trataron, pero comentó: «¿por qué no se baña cada mónada con dos leibnices?». Sabemos, porque ella lo afirma, que encontró en él a su igual; él nunca se resignó a desocupar la bañera del todo. Ambos decidieron que habría algunas mónadas siempre que persistieran los dos leibnices: uno frente a otro, una perpetua imagen del otro. Cada uno su obra, cada uno su casa. Eso no es, propiamente hablando, ser la compañera de los héroes; tiene más bien el aspecto de una gigantomaquia. Juzgar a Beauvoir por apelación constante a esa relación, que en todo caso no debe ser oscurecida, es traicionar y ser tonto respecto a lo que ella escribió en su diario juvenil: «¡Soy mucho más de lo que puedo hacer!».

Era conocida la relación que Beauvoir mantenía con Sartre. Había encontrado en él a su primer igual. Toda su vida de pareja se trataron ceremoniosamente de usted, tuvieron casas separadas, obras separadas, aventuras de cada cual. La maternidad o el matrimonio no entraron en el horizonte de lo que Simone de Beauvoir consideraba deseable para ella. Renunció a sus cargas y a sus compensaciones. Vivió su libertad en la soledad independiente que esta relación regladísima permitía, instalada en una sutil ambigüedad que consideraba la postura moral más correcta. La pareja no es una relación concebida para igualitaria, sino un equilibrio de papeles. Ambos, Sartre y Beauvoir, intentaron darle otro contenido. Pero era ella quien más arriesgaba en la prueba.

«No se nace mujer, se llega a serlo». Simone de Beauvoir, que lanzó esta consigna que alienta en todo movimiento feminista, fue filósofa, ensayista, novelista y, además, una de esas personas que tuvo que experimentar con su propia vida. Vida que ha sido un ejemplo de lucidez, independencia, valor y compromiso. Y, sobre todo, de trabajo.

Trabajó sin pausa en la construcción de su pensamiento a la vez que de su individualidad. Pero conoce la fuerza de las barreras que le impiden afirmarse como individuo y se empeña en saber cómo están constituidas. ¿Hay algo que conforme lo *esencialmente femenino* como pretende la tradición filosófica que le fue presente? Con tenacidad y pertinencia Beauvoir irá desmontando el mito de *lo femenino* durante años hasta que surja el resultado de su investigación, *El segundo sexo*. Aplica la terminología filosófica al problema de los sexos como era habitual hacerlo, pero en sentido inverso. No se trata de saber qué es lo esencialmente femenino sino por qué se supone que tal esencialidad existe y qué imagen del mundo se sigue de aceptarlo. Porque *lo femenino* funciona coordinadamente con la aceptación del otro miembro del par, *lo masculino*, que no se pone en entredicho. Este dualismo forma la trama del sistema social, de las relaciones personales, del pensamiento

abstracto, en fin, de la completa imagen del mundo. Un mundo escindido, un mundo que hipócritamente presenta como esencial lo que es resultado de la voluntad.

Beauvoir es una filósofa existencialista y como tal utiliza las totalizaciones que son de recibo en la corriente filosófica a la que pertenece. Así dirá que la mujer es *lo Otro, el Otro*, el sujeto pasivo de la historia. Es precisamente en su obra donde la terminología y totalizaciones existencialistas dan más de sí porque se aplican al objeto idóneo. Y, sin embargo, esta obra, una de las más importantes del siglo, fue considerada en su día un catálogo de sus ocurrencias personales. Mauriac se permitió decir que después de leerla ya lo sabía todo sobre la vagina de la autora. La Iglesia, más expeditiva aún, la incluyó en el *Índice*. Se llegó a insinuar que denotaba *sagacidad viril*.

Todo su compromiso intelectual y político, el cúmulo de agudeza y penetración que derrochaba su obra, su independencia y su valor, no la libraron de ser catalogada como el miembro débil de su pareja. El dualismo que denunció se cebaba en ella hasta el punto de que en algunos manuales que recogen las figuras importantes del existencialismo, Beauvoir, con la obra más extensa, no aparece. Es risible, pero la risa no elimina el pesar más profundo que esto debía causarle. Su trabajo abarca novela, ensayo, biografía, filosofía moral, filosofía política, análisis de la vejez y la muerte. Tan equivocado sería considerar sólo sus aportaciones a la teoría feminista como olvidar que pudo hacerlas gracias a un esfuerzo filosófico excepcional, esfuerzo que borra esa estúpida imagen de *musa del existencialismo* a que se recurre cuando no se tienen ni ideas ni buena voluntad. Sartre y Beauvoir eran dos iguales. Bueno sería que lo que ellos se esforzaron en practicar, fuera de una vez entendido. Sin duda, se hicieron recíprocamente de musas. Pero entonces ya no se dice así. Ha de entenderse que compartieron un saber y unas discusiones.

En los años setenta la segunda gran eclosión del movimiento feminista aventó el polvo que sobre *El segundo sexo*

se iba depositando. Beauvoir fue vindicada y también criticada. Se desaprobó su arte de las distancias con todo y con todos, su negativa a entrar en los carriles de una identidad femenina contra lo masculino. Pero de hecho ella participó en el nuevo movimiento, aportó su presencia de anciana, de precursora que no quería negar ni deslegitimar el trabajo que se abría de nuevo. Sola otra vez, aún enterrado Sartre, asistía a reuniones, seminarios, concedía entrevistas. Los círculos que no se atrevieron en vida de Sartre a levantarle la voz comenzaron a ver en ella un punto hemorrágico: su militancia feminista les molestaba. Cuando publicó *La ceremonia del adiós* en que desgranó su vivencia de los últimos años en común con Sartre, algunos de los que habían sido sus amigos y muchos más que nunca podrían haber aspirado a ello, decidieron condenarla al ostracismo. La acusación se sustentaba diciendo que había revelado en esa obra vergonzosas intimidades sin pudor ni delicadeza. Nada más falso. Ni más injusto. Si una filósofa existencialista no habla de los atrabiliarios momentos de decadencia de toda vejez o toda muerte, ¿de qué hablar? El santo o la santa son figuras de la religión, no del esfuerzo de *no hacerse imágenes* que supone la filosofía.

Por lo mismo, sería un mermado servicio hacer ahora de ella una figura hagiográfica intocable. Convertirla en *la* filósofa o *la* feminista del siglo. Luchó para ser un individuo y es, sobre todo, en ese camino en el que debe ser seguida. Su libertad, tenacidad y valor son ejemplo para cualquier ser humano, lejos de las situaciones genéricas que con todas sus fuerzas combatió. Sin embargo, mientras llega el tiempo en que Simone de Beauvoir se convierta en figura de referencia para cualquier filósofo, pienso que es deber de toda filósofa comenzar su reflexión por una cita obligada, si bien en este caso algo larga, a la que dispuso del logos en medio de la angustia y nos lo hizo heredar en mejores condiciones de las que lo recibió.

CAPÍTULO II

¿ES EL FEMINISMO UNA TEORÍA POLÍTICA?

Hace algunos años, a mediados de la década de los ochenta, Gabriel Jackson me comentó, en un aparte privado tras una excelente lección pública de historia contemporánea, que en realidad el feminismo era el movimiento social que le asombraba. Le asombraba porque tras su experiencia personal de este siglo, y teniendo en cuenta sus conocimientos históricos de siglos inmediatamente anteriores, el cambio *revolucionario* más notable a que se podía referir era el feminismo. Apurando un poco veía en él la única revolución que había triunfado, así como el solo movimiento que en verdad había variado el aspecto de nuestra sociedad. Y no es que Jackson sea sospechoso de veleidades grupusculares o de atamán de la liberación femenina. Él mismo añadía que le había sido difícil, al principio, entender las formas en que el movimiento se presentaba y que no advertía la ganancia que de él se siguiera: ¿qué ganaba una mujer *liberada*? En apariencia, mayores cargas. Y, para su sorpresa, las mujeres de las sociedades industrializadas, la gran mayoría, no sólo el reducido grupo de las militantes, lo prefería.

Al movimiento feminista le acompaña la incompreensión

desde sus albores y ha tenido matices diferentes, al fin, es un tópico alardear de lo incomprensible que es en general la fémína. Y se habla de incomprensión en lo que se refiere a aquellas posturas verdaderamente interesadas en entender sin conseguirlo. Por el contrario, la literatura misógina, masculina y femenina, ha alcanzado cotas sobresalientes de comprensión de los objetivos tanto del sufragismo como de su heredero el feminismo. Pero, muchas veces, incomprensión y misoginia se confunden porque utilizan retóricas parecidas.

En su honor hay que decir que la misoginia es mucho más antigua, segura y prepotente. Es sacra y constitutiva de la cultura, no ha pasado de moda nunca y tiene cultivadores clásicos, preferentemente célibes, que se manifiestan como misóginos, simplemente, por fijar y verbalizar lo que el resto asume sin su crispación. En sociedades que ni siquiera conocen la mínima vindicación de igualdad, la misoginia y sus textos están presentes a modo de lujo, y llevar la conversación a su terreno es un recurso común entre varones del que echar mano en las situaciones comunicativas inciertas.

Sin embargo, la incomprensión necesita de la presencia de una fuerza actuante, una vindicación de que nutrirse. Oportunidades ha tenido en las dos ocasiones históricas que más audaces fueron en el tema de la igualdad entre los sexos: la Ilustración sofística y la europea del siglo XVIII.

Ilustraciones y feminismo

Presionada por la potencia del paradigma de la isonomía, la Ilustración griega conoce movimientos de opinión emancipatorios que cesan con la tiranía macedónica, pero que dejan sus rastros en la literatura, la filosofía y la historia de la época, y aún se perciben en las escuelas morales helenísticas así como en las religiones. La Ilustración sofística produce el pensamiento de la igualdad entre los sexos.

o lo convencional de las barreras nacionales, o la absurdidad de la esclavitud, como uvas del mismo racimo que se reclaman unas a las otras. Sin embargo, lo que nosotros conocemos mejor es la reacción aversiva que tales prédicas producen: las chanzas bifrontes de Aristófanes, la *Política* de Aristóteles, la recogida de Platón. Y, con tal material, no es raro que se haya dado en ver en este último a un feminista racionalista, siendo así que lo que hace es travestir la igualdad de los sexos en una comunidad de mujeres, justificada en una preparación espartana para la guerra. Como fuere, y prefiramos leer el tema en Platón o en los alegatos de la *Praxágora* de Aristófanes, nunca se traspuso el límite práctico.

Algo similar sucedió en la Ilustración europea. Repetidas las vindicaciones de igualdad, y, como en la Antigüedad, formando siempre parte de una polémica, nos encontramos con tibios igualitarismos —Voltaire— y profundas misoginias —Rousseau—, polémica tópica sobre la igualdad de los sexos cuyo comienzo hay que situar en el preciosismo del XVII y en el cartesianismo, que amasan la corriente de opinión que la sustentará un siglo más tarde.

Desde una perspectiva purista, ya las utopías del Renacimiento asumen tangencialmente el tema (Moro, por ejemplo). Si algo caracteriza a las polémicas feministas es que no son nuevas. A decir verdad, tienen más bien aspecto recurrente, parecidos argumentos, actores similares.¹ En este sentido, solemos entender por feminismo cierto tipo de

1. Para esta recurrencia cabe buscar explicaciones históricas, por ejemplo, o de otra índole. Weininger lo justificaba de un modo muy notable. En la obra cumbre de la filosofía misógina, *Sexo y carácter*, al constatar que indefectiblemente algunas mujeres y algunos varones no concuerdan con la distribución de papeles sacralizada, y que en muchas épocas históricas se produce el alegato contra esa escisión, explica que ello se debe a características sexuales omnipresentes. Dado que varón y mujer son los extremos ideales del *continuum* sexual es de esperar que muchos individuos no sean propiamente lo uno ni lo otro. Pues bien, en ese tracto epiceno es donde se produce la protesta. Y como ha de existir siempre ese género mixto, siempre ha de esperarse la disconformidad. El mismo argumento sirvió para la tradición psicoanalítica.

pensamientos alrededor del tópico de la igualdad que se producen polémicamente y se estructuran en las Ilustraciones, sin que ello comporte vinculación con prácticas sociales masivas. En verdad, es casi un género, y como tal se habría mantenido si no fuera porque la Ilustración del XVIII, al lado de la expansión colonial, fundó un desarrollo técnico industrial que iba a cambiar el aspecto de la sociedad profundamente. La polémica feminista ilustrada podría haber corrido la misma suerte arqueológica de los textos griegos, si no fuera porque lo que en tiempo aprendimos a llamar el *desarrollo de las fuerzas productivas* obligó a reajustes sociales e ideológicos imprevisibles en sus comienzos.

La decadencia de la explicación religiosa del mundo, la legitimación utilitarista, el abolicionismo, los derechos del hombre, las libertades civiles, arrastraron, no sin saltos y vueltas atrás, la literatura vindicativa, con la novedad de que —en lo que Hegel llamaba una época de cultura universal— el cambio social parecía al alcance de la mano. La revuelta de las mujeres es inseparable de las sociedades industrializadas y puede demostrarse que es un fenómeno inducido cuando ocurre en países que no lo están. Es, como si dijéramos, producto del exceso, de la riqueza, del ocio..., en lo que se parece a otros muchos movimientos y teorías. En el siglo XIX y comienzos del XX, los objetivos de este movimiento de opinión se concretaron en la lucha por el voto, equiparación política entre hombres y mujeres que el sufragismo entendía como llave de otras transformaciones. Conseguido éste, con la épica que se tenga a bien conceder, no se produjo el *mundo al revés* que predecían los caricaturistas e, inmediatamente, se cantó el ocaso del feminismo.

De la mala costumbre de las muertes anunciadas

Me viene a la memoria que a este tema se le ha dado carpetazo ya en varios siglos, y en el nuestro varias veces sin que ello le obligue a desaparecer. Por otra parte, es mu

distinto cerrarlo por incomprensión que hacerlo por militancia. La militancia suele enfatizar los buenos días pasados, su agitación y fervor, deplorando la atonía de los sucesivos presentes. La incomprensión anuncia siempre el óbito de la insensatez y saluda la nueva prudencia instaurada.

Los totalitarismos de entreguerras se propusieron conscientemente *poner las cosas en su lugar* tras el antinatural liberalismo corruptor, decadente, democrático. El feminismo era cosa del pasado, propiciado por un estado débil y atomizador que la familia fascista *neopatriarcal* (siempre esta manía de asociar lo más viejo con la moda) hacía innecesario. Las mujeres serían liberadas de su esclavitud en las fábricas, se harían madres —*madres viriles* en algunas formulaciones— y el nuevo orden debería reconducir a viragos y quejicosas, los dos tipos primordiales de inadaptadas, hacia un género de autoestima específica que no implicara competencias antinaturales con el varón. En las filas de las revoluciones logradas, simplemente, ya no había problema: la igualdad entre los sexos había sido establecida por decreto y el feminismo resultaba también anacrónico.

Por si no le bastara su inutilidad, no faltaron quienes encontraron sus debilidades profundas: había sido un movimiento impopular, blando, sin implicaciones sociales básicas, insolidario, que tuvo una fuerza histórica sólo coyuntural. Y a nadie pareció importarle que varios de estos rasgos que se le atribuían fueran contradictorios entre sí.

Y he aquí que, sin contar con ello, cuando la mejor de las calmas chichas —la mística de la feminidad— parecía instalada tras los excesos fabriles de la economía de guerra, la Gorgona levanta de nuevo la cabeza y, coincidiendo con los preparativos del 68, retorna la revuelta de las mujeres. Encima, sin objetivos políticos evidentes que articulen su lucha y legitimada ésta por una serie de obras a caballo entre las conocidas vindicaciones y la teoría política. Desde la óptica que normalmente se conoce como crítica de la cultura hay un precedente de primer orden a tal nuevo estilo: *El segundo sexo* —obra de la que se dice en ocasiones,

para evitar su importancia, que es la teoría feminista del existencialismo, y que en su tiempo fue considerada un catálogo de las ocurrencias personales de Simone de Beauvoir— enseñaba cómo las cosas debían ser hechas, traspasaba el nivel vindicativo y, utilizando una terminología no creada para ello, mostraba la sangrante existencia de una división conceptual del mundo que ya no era necesaria: el patriarcado como un vasto sistema simbólico de dominación, de escisión.

El segundo sexo parecía surgir en polémica con una fenomenología de la mujer,² que la misma corriente fenomenológica o las teorías del valor habían producido, al menos en sus márgenes. Georg Simmel, Max Scheler y sus círculos, jugaron un gran papel en la redefinición de lo femenino que se produjo paralelamente a la lucha o la consecución del voto. Extrapolando la terminología fenomenológica, apuntalaron el venerable edificio patriarcal y tuvieron una inesperada y arrasadora ayuda: el psicoanálisis. Éste se esmeró en idéntico trabajo, hipostasiando *lo macho* y *lo hembra* como límite de la conciencia. Una de las legitimaciones, la última, se avalaba con el peso de la ciencia, la otra con la lucidez filosófica.

Utilizar los paradigmas científicos no era nuevo. Los fundadores de la psicología, que estimaban en mucho a la frenología, Lombroso, Ferrero y el propio Binet, habían hallado no una, sino cientos de diferencias específicas entre masculino y femenino, utilizadas como proyectiles contra el sufragismo, aquel que era, según Moebius, movimiento de semivarones, conducido por semimujeres, que desnaturalizaba *lo mujer*. Y tales discursos no habían hecho más que espesarse durante cincuenta años. La innata bisexualidad que el psicoanálisis heredara de Weininger servía para re

2. La misma corriente que le respondió en su propio lenguaje, por ejemplo la obra fenomenológica *La mujer* de Buytendijk, publicada en castellano por Revista de Occidente en 1955. Respuestas, hay que hacerlo notar, que prefirieron tomar la mejor senda del diferencialismo galante.

clasificar y calificar de *ser a medio camino* a cualquiera no satisfecho con el dualismo santificado. Este dualismo, *El segundo sexo* lo analizaba en sí y en sus figuras. Primero, la relación entre varón, *definiens*, y mujer, *definiendum*, como constitución del sujeto por *lo Otro*; después en las figuras de lo femenino que tal constitución producía. Significativamente, la obra terminaba con una tremenda frase de Marx: «La relación inmediata, natural, del hombre con el hombre es la relación del hombre con la mujer», que continuaba: «Del carácter de esa relación puede concluirse hasta qué punto el hombre se ha comprendido a sí mismo como ser genérico, como hombre. La relación del hombre con la mujer es la relación más natural del ser humano con el ser humano. Aquí se hace evidente, por tanto, hasta qué punto su naturaleza humana se ha convertido en su naturaleza». Rescatar este notable planteamiento, recolocar, abominando del esencialismo, de nuevo el tema en el dialélico naturaleza-cultura, fue la obra de la teoría feminista de finales de los sesenta.

Polémica feminista - teoría feminista

Las modernas teorías feministas se gestan con el mayo del 68, por lo común dentro de grupos radicales de pensamiento y acción política en los países del área anglosajona. Vinculadas a esas peculiares izquierdas, las nacientes teorías utilizaron el aparato marxista o el freudomarxismo. Esta gestación, que sus autoras consideran consecuencia de una radical *Verstehen* —«nos dimos cuenta de que no hacíamos más que decir que sí a los hombres que decían que no»—, está no sólo marcada por tal origen teórico, sino por la serie de compromisos previos con los que hubo que hacer balance.

El primer feminismo norteamericano será conducido durante una década por obras de mujeres que, habiendo tomado parte en luchas políticas antirracistas, antibelicistas

—Firestone, Millet, Mitchell, Steinem, etc.—, se aperciben de que en los respectivos movimientos de sus vanguardias políticas cumplen un papel subsidiario —el tradicional— y que, aun desviviéndose por la causa, la causa no se desvive por ellas. Pero no por eso cortarán sus lazos teóricos y afectivos con tales movimientos sino que intentarán, con desarrollos de la misma teoría, completarla y hallar el sino que la revolución femenina tiene en paralelo, hombro con hombro, con los demás movimientos emancipatorios. Nada de raro tiene que las obras que se producen presenten un aspecto misceláneo: marxismo, freudismo, populismo, apoyados por datos provenientes de la antropología, la psicología, la historia, la teoría de las ideologías, la teoría de las crisis, la economía política, la semiótica..., que se resuelven en el reconocimiento de una común opresión, la crítica de la vida cotidiana y la busca de explicaciones del origen último de la experiencia vivida cuya autoconciencia hay que provocar.

Porque el movimiento feminista debe tanto a estas obras escritas como a una singular organización: los grupos de encuentro, en que sólo mujeres desgranar, turbada y parsimoniosamente, semana a semana, la serie de sus humillaciones, que intentan comprender como parte de una estructura teorizable. Pasar de las quejas a las explicaciones; he aquí un programa. Sin embargo, estas explicaciones están predirigidas, sobredeterminadas y, además, no siempre comprensión es liberación.

Lo peculiar de estas teorías es que no se limitan a ser vindicaciones, como lo fueron la mayor parte de las finiseculares, y —si el dato sirve— tampoco cuentan con uno o dos egregios varones que las patrocinen, como en aquella circunstancia. Igual que se deciden a reunirse solas, quieren pensar solas. Sólo que esta intención no se puede llevar a la práctica; de hecho, estas reflexiones de mujeres se instrumentan con el utillaje teórico que más a mano tienen, lo que las fuerza a entrar en temas heredados de tales corrientes.

Ahora el trabajo teórico de los setenta nos parece varado en cuestiones que, si no se toma perspectiva, son bizanti-

nas: la especificidad de la lucha, la contradicción principal, naturaleza-cultura, pero en su tiempo fueron tónica de obligado contraste. Ningún texto, tampoco los textos feministas, puede leerse sin la exigible distancia hermenéutica. Y los textos de tipo fundacional la necesitan aún mayor. Sólo a base de militancia cabe suponerlos cerrados, esto es, sacrales.

De los orígenes a las causas

Naturaleza-cultura diseñó el casi completo campo de las discusiones, que funcionaron sólo en la medida en que tal terreno se aceptaba. O bien el origen de la opresión femenina estaba en la naturaleza, en cuyo caso su lucha era contra natura (lo que no es demasiado grave),³ o bien la cultura imponía pautas interesadas sobre una desigualdad natural poco dramática. Se recorrieron además los restantes subconjuntos: naturaleza apoyada por la cultura,⁴ naturaleza violentada por la cultura, ausencia de naturaleza, etcétera. En la mayor parte de los textos, la igualdad jusnaturalista originaria —no precisamente de modo heurístico— servía para demostrar lo aberrante del presente y del pasado. Pero, puesto que existía sobre ella una desigualdad universal e ilegítima, debía ser explicada desde su origen. La opresión de las mujeres era un resultado. Su origen, salvo teorías que partían, como la de Firestone, de planteamientos biólogos, debía de buscarse en una confabulación que se habría producido en tiempos remotos. Y, por este expediente, las más arcaicas teorías antropológicas del siglo XIX fueron resucitadas.

3. Esperanza Guisán revisó la falacia naturalista de los términos *natural* y *naturaleza* en un trabajo que, valerosa e irruptivamente, tituló de ese modo: «Contra natura», *Revista de Filosofía* (Madrid) (julio 1983).

4. Sobre todo en la defensa del patriarcado, naturalmente: p.e., S. Goldberg, *La inevitabilidad del patriarcado* (1973), Madrid, Alianza, 1976.

Se acudió a categorías engelsianas, pedidas por la formación marxista, en general extraídas por el mismo Engels de los balbuceos de la antropología cultural, mezcladas con Bachoffen, Bebel, Brifault, que explicaran el mundo perdido, el mundo antes de toda dominación. Si se encontraba, entonces había que explicar el cómo y el porqué de la pérdida del paraíso, el motivo, el tamaño conceptual de la manzana consumida en la noche de los tiempos. Ir al origen llegó a significar el buceo en esos macroideologemas del pasado siglo —el matriarcado, las formas familiares *primitivas*, la filiación, el animismo—, implicados en el romanticismo y el decadentismo, semilleros de la identificación mujer-naturaleza. Se indagó en el telón que el romanticismo pintó y llamó protohistoria para descubrir el momento del pecado, de la caída en la historia.

Engels lo conocía: la esclavitud de las mujeres se hace coincidir en *El origen de la familia* con la instauración de la propiedad privada, y ésta con el conocimiento por parte del varón del hecho de la generación. Patriarcado, dominio del varón, coincidía con patrilinealidad, es decir, la propiedad sobre las mujeres que garantizaba la legitimidad en la filiación, *sine qua non*, de la herencia. La herencia, quintaesencia de la admisión de la propiedad, era la entrada en la historia de los modos de producción, modos también de dominación. Si como explicación no era gran cosa, como mito de los orígenes cumplía pasablemente, aunque sus argumentos fueran circulares. De todos modos, Engels no había hecho más que recoger, y aun ordenar, la gama de especulaciones que situaban un matriarcado primitivo en los límites de la protohistoria. No cabe dudar de su veraz interés emancipatorio. Por si fuera poco, Engels hacía surgir de esta primera opresión patriarcal todas las demás formas de explotación del hombre por el hombre a las que se conocía como *modos de producción*. Anunciaba el horizonte utópico: identificados modos de producción y períodos históricos, el alba del socialismo terminaría con la dinámica de las explotaciones, la del hombre por el hombre de modo inme-

diato y, con un poco de ayuda, la de la mujer por el hombre, que, en feliz frase de Engels, es *el proletario del proletario*.

Todo este conglomerado supuestamente explicativo resultó atractivo y útil a la teoría feminista, muchas de cuyas cultivadoras eran ya previamente adictas a ese tipo de explicación, pero introdujo un problema. Si se admite tal marco, no cabe dejar a un lado que, catecismalmente, una parte no puede hacerse sin la otra: la liberación de las mujeres depende de una revolución que termine con la liberación de todos los oprimidos. El problema para un movimiento que vive de acciones inmediatas es: ¿por dónde empezar? O mejor, ¿dónde deben luchar las mujeres?, ¿quiénes son sus aliados estructurales?, ¿cuáles sus pactos naturales? Sin contar con el peor de los interrogantes: ¿por qué las mujeres no luchan?

En tal contexto nació una de las dos polémicas que ocurrían a la teoría feminista de los setenta: se la solía conocer por *la contradicción principal*. A la segunda, igualdad-diferencia, habrá que referirse más tarde.

En aquellos primeros intentos, el término alienación daba una explicación casi completa al por qué las mujeres no luchaban. Más difícil era probar que los aliados necesarios en la lucha por la emancipación eran varones y mujeres de toda una larga serie de grupos oprimidos: proletarios, homosexuales, negros, hispanos, drogadictos, delinquentes, marginados y, apurando, subnormales. Lo sorprendente es que tales postuladas alianzas hacían de la mitad del género humano un grupo marginal, cualitativamente, es de suponer. Y, la verdad, identificarse con algo tan heterogéneo no era una necesidad que saltara pasionalmente a la vista.

Era preciso afinar y abstractizar el concepto de opresión para que realidades tan disímiles se apreciaran como combates contra un único sistema de dominación de injusticia paranoide. Y había dos candidatos: el capitalismo y el patriarcado. La teoría feminista se convirtió en una polémica

sui generis. Ya no era vindicación contra incomprensión, con el *basso* continuo de la literatura misógina. Curiosamente, aunque esa forma tradicional de la polémica fue intentada,⁵ nadie se dejó seducir por la oportunidad. La polémica se daba ahora dentro del seno del movimiento teórico, teoría contra teoría, feminismo contra feminismo, síntoma inmediato de vitalidad y afirmación.

Sexo contra sexo o clase contra clase, a decir verdad, las soluciones se situaban, con muchos matices, entre ambos. Es obvio que a una mujer le resulta fácil pensar que el causante genérico de su marginación es el hombre, de manera que, utilizando la *doxa* y la *epistemé*, había que encontrar un determinante que fuera más allá de esta mera apariencia. El patriarcado era un sistema de dominación, el capitalismo de explotación y el patriarcado capitalista una improvisada síntesis.

Incluso siguiendo la línea ortodoxa de esperar la solución socialista —en la hipótesis de que no debían ser tenidos en cuenta los socialismos existentes—, ¿dónde luchar primero? ¿Sería el capitalismo incapaz de asumir sin reventar la liberación de las mujeres? La incomprensión se producía dentro de las corrientes progresistas. Al principio, el feminismo y sus teorías fueron ignoradas, y el que sólo mujeres las elaboraran fue más resultado del desinterés de las cabezas pensantes que una consecución de autonomía. Sólo a ellas —las mujeres— parecía inquietarles la contradicción principal; los jefes de fila únicamente se aseguraban de vez en cuando de que no se cayera en *feminismo burgués*, es decir, en sexo contra sexo y admisión del sistema. No había cuidado, incluso el sexo contra sexo era un sistema, el patriarcado en su forma capitalista o el patriarcado en su for-

5. Debe recordarse el éxito relativo de obras militantemente antifeministas como las de Ester Vilar (que su marido reclamó tras el divorcio) o la ya citada de Goldberg, que tuvieron grandes tiradas y varias ediciones. Sus autores se convirtieron de la noche a la mañana en figuras estelares de los *media*, en especial la Sra. Vilar, en el área castellanohablante.

ma socialista. El socialismo verdadero era la desaparición del patriarcado. Cuando esto se complicaba con discusiones de táctica o estrategia se hacía simplemente interminable.

Si las luchas sociales que le eran contemporáneas imponían al feminismo su terminología, sus problemas, su tópicca, era más grave que le condicionaran sus soluciones, y peor aún —en algo dirigido inmediatamente a la acción— que marcaran los límites del discurso, el nivel de las polémicas posibles. Nadie ignora que la elección de enemigos es tan importante como la de camaradas. Si las teorías feministas debían contrastarse: 1) con la literatura misógina; 2) con los marxismos escolares; 3) con freudismos neoyorkinos, y, de paso, dar explicaciones que fueran de recibo en tales ámbitos sin olvidar las reivindicaciones concretas —contra el discurso estatal y teológico— ni la captación de militancia no particularmente letrada, a nadie extrañará que la teoría feminista produjera un género a caballo entre el periodismo, el *agitprop* y la confesión general. La incompreensión se cebaba ahí. El principal problema, se dice, por el que la teoría feminista no ha conseguido cierto *status* es ese aspecto periodístico que, por una parte, resta vigor a los planteamientos conceptuales y, por otra, la modela vindicativo-lacrimosa. ¿Es que la teoría feminista es algo más que resentimiento aliñado con terminologías importadas? Se olvida que es como se la recibe, como se la obliga a ser.

Hasta los ochenta sólo cierto tipo de explicaciones era de recibo en los círculos progresistas. Cualquier teorización que no admitiera los márgenes del discurso y su retórica, que no fuera justamente trivializadora, periodística, no fue admitida en el concurso de las opiniones. Y, a pesar de la acusación de lacrimonía, la exposición de una teoría feminista debía comportar mucho sentido del humor, sobre todo eso, nada de crispaciones o aparente solidez: contar la opresión femenina sin épica, sin palabras fuertes, con elegancia y gracia. Porque la opresión de las mujeres tiene mucha gracia en sí. En caso contrario, era resentimiento en primer grado.

Bien, de hecho las primeras teóricas surgieron de las filas del periodismo y eran quienes mejor podían adaptarse a estas silenciosas y potentes exigencias. Condicionadas por ello, cuando se dirigieron a espinosos temas filosóficos de obligado transitar, sin la formación que el caso exigía, cayeron en la trivialidad o el dogmatismo. Hay excelentes agitadoras, no hechas para la *vida de la ciencia*, que se esfuerzan en producir obras teóricas monumentales que caen en el perfecto vacío. La teoría feminista tardó un poco en alcanzar la división del trabajo y, cuando lo hizo, algunas de sus primeras cultivadoras se sintieron decepcionadas, con el riesgo de confundir su ocaso con el ocaso y la diversificación con la desaparición. ¿No hay acaso una explicación clara y única para una opresión vivenciada con igual nitidez? En un momento pareció que el movimiento ya no podía seguir a las teorías. Y este *impasse* era crisis de crecimiento aunque hubo quien lo vivió como un final.

a) *Burguesas y proletarias*

Necesitada de legitimarse, esta primera teoría feminista, por mor de sus condiciones de génesis, ante todo de cara al marxismo, validador de su *status* progresista, asumió las consecuencias del tema de la contradicción principal. Y así fue de los orígenes a las causas.

Un sistema de explotación debía ser radicalmente atacado, denunciado. Toda mujer, con independencia de su pertenencia a una clase social concreta, era víctima de tal sistema. Pero, ¿cómo vincular un género que traspasaba las clases? Expresiones del tipo *casta* (Abbà, Ferri, etc.) legitimaban la unidad en la lucha, la convertían en específica y permitían una vinculación peculiar con los partidos políticos —paralelismo— a los que no se les veía demasiada intención de llevar la antorcha. Algunas mujeres ya introducidas en ellos, justificadas por la casta, podían formar organizaciones sectoriales. Esta dinámica se agotó pronto. Las orga-

nizaciones de mujeres se escindieron en dos bloques que recibían sólo a sus propias predicadoras o predicadores: las que esperaban la liberación dentro de políticas globales, que se conocieron como *feminismo reivindicativo*, y las que globalizaban el mismo feminismo como teoría política, *feminismo radical*. Los enfrentamientos eran encarnizados y las acusaciones de traición constantes. Se calentaron muchas sillas y se estropearon algunas laringes.

La aceptación de la tópica marxista no quedó ahí. Sucedió que, seducidas por el althusserianismo, algunas teóricas decidieron probar con el concepto de clase social y encontrar ya no el origen, sino la causa económica del sexismo. Y encontraron, ¡oh consternación!, que la noción de clase social le iba como un guante a la situación de las mujeres: el modo de producción doméstico, invariante histórica que confirmaba el patriarcado como primer sistema, se asentaba sobre la apropiación del trabajo gratuito de las mujeres y era la causa del conformismo de los varones ante otras formas de explotación, incluidas las que éstos podían sufrir. Con el capitalismo y la entrada de las mujeres en la producción extrafamiliar, la doble explotación se había convertido en norma.

Hubo entonces dos ortodoxias: la casta y la clase social, ambas surgidas de tener que encarar un problema impuestro, la contradicción principal.

b) Igualdad-diferencia

Admitido por todas que el feminismo suponía una transformación de la sociedad, aún enemistadas sobre la cuestión del enemigo, a este tópico llegado de fuera vino a superponerse otro fabricado en casa. Si existe una línea política más o menos propia, hay una opción de poder, y las relaciones de las mujeres con la idea de poder no puede decirse que sean fáciles. La exigencia de concreción de la utopía, de su positivización, dio origen a algo inesperado: la

polémica feminismo de la igualdad - feminismo de la diferencia.

El discurso feminista ilustrado, vindicativo, no separa igualdad-diferencia, aunque suele interpretarse como discurso de la igualdad. Por supuesto pregona la igualdad de derechos y oportunidades, pero, hasta en Stuart Mill, se advierte la creencia de una naturaleza femenina diferente de la masculina, incluso mejor. La libertad de la mujer —mantuvo el feminismo clásico igualitarista— mejoraría el mundo, cambiaría el sistema de valores, aportaría cualidades esenciales para la convivencia. El vindicar la igualdad legal o social nunca conllevó la indistinción de sujetos. Ahora, en la teoría feminista de los setenta, la pregunta era: en el nuevo mundo exigido y exigible, ¿acaso las mujeres repetirían las nefastas equivocaciones de los varones, se volverían viragos y les enmendarían la plana en lo que toca a errores y crueldad? ¿Las mujeres serían el poder o el antipoder?

Aunque los varones no se sintieron tentados de militar en las filas del feminismo radical, acogieron gozosos esta manera de entrar en liza. Mientras que casta o clase fueron polémicas desdeñadas (lo más asombroso de la fidelidad del feminismo al marxismo es que no fue correspondida en absoluto), la igualdad-diferencia les tentó. Aprovechando una supuesta alogia de la mujer que permite poner sobre ella aspiraciones contradictorias, los desesperados del fracaso de *la-revolución-a-la-vuelta-de-la-esquina* se apresuraron a buscar un lugar teórico a las mujeres en la casa del señor y sus teorías. La mujer bien podría ser una parte del sujeto revolucionario en cuya busca se desesperaban. Justificaba su pretensión la cercanía de *la mujer* con la naturaleza, su falta de discurso, su carácter de antipoder. Territorio no corrompido, se moldeaba según gustos contradictorios.

Se marcó, no al feminismo pero sí a las mujeres, un camino (Lardreau, Bahro, Harich) que exigía una declaración de principios: dueñas inconscientes de un discurso diferente, esperanza de la humanidad, universalidad material de la especie, *lo* mujer, si el feminismo no lo extraviaba,

salvaría al mundo. Ahora bien, para lograrlo tenía que seguir siendo lo que era, no entrar en el poder o la competencia, no entrar en *lo* hombre. Se exigía una declaración de intenciones a un genérico, no se dialogaba con las teorías feministas, presas del espejismo igualitario. Sin entrar en cómo es posible tomar orgulosamente lo que son prendas acuñadas en la servidumbre, ni cómo se ejerce el antipoder, parece que los teóricos marxistas no agradecen el esfuerzo de la teoría feminista que les reconoce su deuda. O bien ocultan pudorosamente hablar de ella, o bien ofrecen a un genérico la participación en el sujeto revolucionario casi a lo Fourier (1/29 para ser exactos).

El horizonte utópico, y lo decía Bloch, que sabía bien de qué hablaba, si sirve para frenar la acción, es una trampa. La exigencia de utopía para el feminismo lo fue a sabiendas. Pero, de los errores también se aprende.

Si las pacientes fuerzas de lo femenino debían construir, pasivamente, un mundo nuevo y mejor, una sociedad de *Praxágora*, donde los terrores acumulados por lo viril desaparecieran, se invalidaba el carácter ilustrado-igualitario de las teorías feministas. Bajo la idea de que reivindicar asuntos inmediatos era burgués o reformista, era ceder al poder que corrompe, surgía de rebote no tener que apoyar aspectos sociales, que no serían del agrado de los varones —posible base aún no convencida—, del imaginario proletario medio, en cuya caza se salía. El discurso de la diferencia no espeluzna en principio a los varones, es más, es su fuerte; lo que no suponen es que se le pueda dar la vuelta compaginándolo con una teoría del poder, pero este asunto queda para más adelante. Recapitulando, igualdad o diferencia definiéndose por la utopía y la contradicción principal por el sistema, acapararon las polémicas teóricas. En tal situación se llegó a los ochenta.

CAPÍTULO III

LA SEGUNDA FASE

Para perplejidad de quienes polemizaban, la teoría no podía dar cuenta del presente, bien porque éste caminará demasiado lento o demasiado rápido. En los sesenta y setenta se produjeron transformaciones sociales que cambiaron el estatus de las mujeres en las sociedades occidentales. El problema era qué parámetros elegir. Por un lado, la virulencia del movimiento se apaciguó; por otro, su influencia llegó mucho más allá de donde hubieran soñado los restringidos círculos militantes. ¿Está parado o se mueve?

Es fácil sucumbir a la tentación de poner la palabra crisis en danza. Desde luego, la teoría como análisis global político, con soluciones políticas, no parece viable, pero, como movimiento macrosocial, antropológico, diríamos traspasando categorías, es un éxito. Movimiento además difuso, inarticulado, acéfalo.

Si hay un movimiento del cual sus componentes anuncian de continuo que no han alcanzado sus objetivos, éste es el feminista. Ídem, se le reprocha que cada vez compromete a una parte menor de militancia. Por último, sus teorías son consideradas endebles y emocionales, eso cuando son consideradas, que no es lo usual. Y, sin embargo, basta

echar una mirada en derredor y ver que la posición de hombres y mujeres ha variado sustancialmente en los últimos veinte años.

Por lo demás, el feminismo está *asumido*; ni siquiera hay una apreciable literatura misógina, refugiada en las series B, la subcultura y sobreviviendo en las cabezas de ciertos señores maduros. Betty Friedan, en vista de lo alcanzado, propone romper con la mística feminista. Hay que ir a la transformación de la naturaleza del poder, la liberación apenas iniciada. Hay que desear, abierta y sinceramente, el poder. Pero, ¿podemos cambiar las reglas del juego? El feminismo militante no ha acogido con salvos la última obra de esta primera y potente teórica. Tampoco las críticas a la mística feminista-diferencial de Alzon. Este último es realmente explícito: el movimiento feminista es antifeminista: la diferencia es el nuevo nombre del sexismo. En una sociedad en que todo el mundo piensa en adquirir dinero sin cansarse, hay que cambiar la vida de los hombres y las mujeres. ¡Luchemos juntos! ¡Eso hacemos!, gritan los contendientes que mutuamente se desgarran. Si la existencia de una filosofía política se prueba por la recurrencia a la misma tópica y similares fuentes de autoridad conceptual dentro de los márgenes de una polémica en un lapso de tiempo largo, debe admitirse que si hay una filosofía política que no ha cesado de producir en los últimos veinte años, ésa es el feminismo.

Temo que el desconcierto que lo aqueja es compartido por buena parte de la teoría política contemporánea. Pero, a las mujeres se les sigue preguntando admonitoriamente qué quieren: ¿la misma explotación, neurosis, dolor, poder corruptor de que el mundo —sin duda masculino— está lleno? Y se dice que para tal viaje no se les prestarán alforjas. De las mujeres se continúa exigiendo la puesta en marcha de nuevos valores, que se justifiquen por la utopía. Antes de asentir a lo que de todos modos existe, hay que asegurarse de adónde se piensa llegar, quién gana o quién pierde.

La incompresión del feminismo tenía razones profun-

das. Ya Stuart Mill decía que los prejuicios contra las mujeres eran casi el modelo de cualquier prejuicio, tanto que pasaban por convicciones inexpresables. ¿Cómo es posible que alguien gane sin que otro pierda? La guerra entre los sexos se ha concebido siempre como un juego de suma cero y, de súbito, los varones se han dado cuenta de que no es así.

Todos sabemos, por ejemplo, que el problema del paro desaparecería con que sólo se lograra reconstruir la familia tradicional, con que las mujeres volvieran a sus casas. Y si fuera por racionalidad económica mera, podría hacerse. Pero el caso es como el de «¿cuánto tardan 100 obreros en hacer una zanja de 1 metro cúbico si cada uno de ellos saca 10 centímetros cúbicos de tierra cada diez segundos?». El problema no tiene solución. La aritmética no falla, pero es inaplicable. Cien obreros no hacen tal zanja. No pueden, no caben. El sistema económico no puede permitirse devolver a las mujeres a sus respectivos hogares. No cabe tal lujo. Es demasiado complejo. Políticamente tampoco es posible, no puede argumentarse. Y por lo que toca a la división sexual, encarando el problema abstractamente, es posible pensar que las mujeres quizá protestaran (lo que terminaría antes o después), pero los varones serían los menos interesados. Han descubierto que la emancipación femenina, pasados los primeros temores, les da mucho que ganar.

Puede pensarse que sus rentas son éticas y, sin embargo, no es cierto. Los varones de las sociedades occidentales no soportarían las formas de familia ni sus cargas tal como se asentaron éstas a partir del siglo XVII. Economía, natalidad e ideas ya no se pueden destejer. La relación entre varones y mujeres, se afirma, es ahora problemática. Es verdad que libertad es igual a problemas, que igualdad es de nuevo problemas, que pareja, o mejor matrimonio, es problemas, y la mayoría de los varones lo prefiere. El matrimonio no está ideado para ser una relación entre iguales, la tasa de divorcios se dispara, y, si no lleva más velocidad, es porque las precarias condiciones económicas no permiten a las

mujeres divorciarse. A mayor paro, conservadurismo normativo, pero sólo por algún tiempo. Sin embargo, mientras dura ese enorme tránsito hacia las nuevas formas, no hay que dramatizar en exceso.

El cambio producido en los *mores* ofrece a los varones bastantes posibilidades de expandir su ego y hasta sus fantasmas: compañeras económicamente independientes, matrimonios que pueden deshacerse, contracepción y aborto, disponibilidad sexual, servicios tolerables, y todo sólo a costa de ser algo más amables. Porque la llamada *redefinición del varón* se limita a esto. Instalados en cierta anomia, no precisamente creativa, a estas alturas, sólo deploran el componente puritano de algunos feminismos. Por lo demás, dada la diversa rapidez de cambio de los distintos sectores sociales, hay un amplio mercado de oferta femenina: toda la gama que va de la mujer tradicional, doméstica, a la varonil en sus conductas morales. Pueden incluso mantener a ambas a la vez. Variedad, cantidad y precios módicos: la argumentación sustituye a la moneda, el encanto a la moneda; sin entrar en competencia verdadera, la ideología diferencial provee de féminas-amantes-madres-cultas compañeras a cualquiera que las necesite menos a las mujeres, claro está. E incluso, para quien añore la apoteosis de la feminidad, ahí están los travestidos, los únicos que dicen sentirse mujeres cuando las encausadas ya no se atreverían a tanto: la hiperrepresentación. Y, para la legitimación, todavía los genéricos masculino-femenino funcionan a regular ritmo.

De dónde encontrar una filosofía política feminista

Bien, se dijo ya que la teoría política de la izquierda de los años sesenta y setenta no se había desvivido por comprender o entrar en polémica con la teoría feminista. La búsqueda del sujeto revolucionario lleva hoy a afirmar que la revolución, tal como son las sociedades industriales avan-

zadas, no es inevitable; sin embargo, el par socialismo-barbarie se mantiene. Esa opción es la inevitable. El genérico mujeres, no las teorías feministas, forman parte del sujeto revolucionario. A las teorías se les sigue exigiendo, erigiéndose las filosofías de la emancipación en jueces que nadie pide, utopía. Utopía que cabalmente coincida con la que el juez propugne.

Las teorías políticas no emancipatorias, sino legitimadoras del estado de bienestar o el estado mínimo, o no mencionan el tema o se limitan a tomar cuenta de sus resultados sociales más evidentes. La funcionalidad económica de la familia productora de bienes y servicios ha desaparecido. La competencia empresarial puede ofrecer en el mercado cualquier producto que en el ámbito familiar se obtenga. La familia —si es que lo que hoy tenemos merece el nombre— es una unidad de consumo, justificada por un etéreo amor o ayuda mutua (como ya pusieron de relieve Hamilton y Firestone), y la competencia de mercado no la alienta de modo especial.¹ Su función ideológica existe, pero no para imbuir a sus criaturas de la ideología dominante —para eso están, se supone, las instituciones educativas y los *mass media*—, sino que es una sociedad de ahorro e inversión que garantiza a los varones la pervivencia del patriarcado. La sociedad patriarcal tiene graves disonancias económico-institucionales: la industrialización amenaza la jerarquía a medida que la familia pierde funciones. Es más, si esa oferta de mercado no se agiliza, ello se debe a presiones *ideológicas* que son un freno a la dinámica industrial. El patriarcado se sostiene por sus propios cabellos, engrosando y recon-

1. La confianza que el sistema industrial tiene en la familia puede rastrear-se con algún dato fabril curioso: la comida preparada no aparece hasta principios de este siglo y la evolución de las raciones que llenan los envases da alguna pista. Hasta la primera guerra latas no desechables de seis y ocho raciones, en los años treinta de cuatro a seis, en los sesenta de dos a cuatro y en la actualidad la mayoría de los fabricantes norteamericanos se lanzan a copar el mercado con latas de *singles*. Respecto a la funcionalidad familiar pocas obras tan exactas como la crítica a Weber de Roberta Hamilton, *La liberación de la mujer. Patriarcado y capitalismo* (1978), Barcelona, Península, 1980.

virtiendo el aspecto ideológico a medida que tiene menor entidad económica.

La teoría política socialdemócrata o la liberal consideran la emancipación de las mujeres un fenómeno colateral a la revolución industrial; no entran en sus raíces ilustradas ni en sus disputas internas. Existe por mor del proceso de masiva fabricación de bienes y oferta de servicios. La emancipación de las mujeres queda traducida a la salida al mercado de trabajo pagado de un porcentaje relativamente alto de la población activa femenina. Y ello produce en la sociedad en su conjunto cambios y nuevas necesidades. No explican por qué se deshace la familia, simplemente lo constatan, y advierten que ello varía las condiciones de mercado y fuerza al Estado, o a la libre competencia, a ofrecer los servicios que antaño la familia —las mujeres— ofreciera. Y salen caros, en eso están de acuerdo.

Unos abundan en el Estado proveedor que tiene que hacer de ama de cría, de ama de casa, de asilo, de gerente familiar —aunque la actual crisis está retardando este proceso—;² otros, los partidarios del Estado mínimo, no piensan en anular tales servicios —pese a las imputaciones que las feministas les hacen en tal sentido—, simplemente prefieren dejarlos en manos de la libre competencia, incluso en la hipótesis de que así serán mejores. Si los tradicionalistas suelen apoyar al Estado mínimo, grandes defensores de la familia como son, es porque identifican falsamente oferta libre con no oferta. Pero en la racionalidad industrial económica está que cualquiera que pueda obtener un beneficio, lo hará. El problema es que el Estado compite en *dumping*

2. Diversas encuestas relacionan las altas tasas de paro con la permanencia de los ancianos en los hogares. Los pequeños retiros de las personas ancianas pueden convertirse en una fuente de dinero para economías domésticas precarias. En estos casos obviamente, alguien tiene que cuidar a esas personas ancianas y es la esposa quien lo hace. Asumir el *rol* tradicional, por lo tanto, puede ser funcionalmente económico si el mercado de trabajo aprieta. Y también se sabe que el mercado del trabajo tiene una tasa de paro femenina siempre superior a la masculina.

completo —casi tan barato como las mujeres— a costa de impuestos. Y el sistema de impuestos tiene topes.

La nueva posición de las mujeres es un dato con el que contar para cualquier diseño social, pero ello no significa entender las razones *éticas* con que tales cambios se validen. No es preciso. En cuanto a las teorías legitimadoras, en las nociones más o menos amplias de universalidad que construyen, ya las suponen asumidas. Lo que en los hechos sucede, las disfunciones que se puedan producir, los sufrimientos individuales, son problemas de encaje, quejas. Lo más que se puede hacer es indicar la relación de unos hechos con otros.

Marvin Harris, en un análisis de la sociedad norteamericana contemporánea que probablemente ningún sociólogo hubiera intentado,³ pone en relación algunos de estos hechos, bastante disímiles entre sí a primera vista: ¿por qué las cosas que se compran no funcionan?, ¿por qué el orgullo *gay*?, ¿por qué el incremento de la delincuencia?, ¿por qué el nuevo tradicionalismo religioso que en América se conoce como *tercer gran despertar*? A través de algunos vericuetos nos lleva a una doble respuesta que tiene que ver con nuestro tema: por la salida de las mujeres del ámbito familiar y la formación en los guetos de familias matrifocales. El cambio de posición de las mujeres produce transformaciones imprevisibles, relaciona entre sí cuestiones y ámbitos en apariencia sin conexiones e incluso desencadena efectos emergentes indeseados. Previamente Harris había elaborado una relación entre guerra y sujeción de las mujeres en las sociedades primitivas, dependiendo de la economía de la reproducción. Harris es el antropólogo que perdió el miedo a considerar el sexo como variante fuerte en la vida de las culturas y se atrevió también a introducir la reproducción al lado de la producción. Por lo demás, lo que él llama su punto de partida materialista no le conduce,

3. M. Harris, *La cultura americana contemporánea* (1981), Madrid, Alianza, 1984.

como a los antropólogos y filósofos darwinistas del pasado, a la enfermedad intelectual de la asimbolía. Aun así, menosprecia los aspectos políticos o los mecanismos de legitimación. En su opinión cabe un análisis antropológico de los cambios sociales producidos por la emancipación de las mujeres, pero no cree necesaria una teoría política que los legitime: el feminismo no es un movimiento político. La política es una actividad demasiado restringida que se hace la ilusión de dirigir transformaciones que la sobrepasan.

Incluso importantes teóricas feministas comienzan a pensar de la misma manera. Obviando los panfletos de partido y otras sublitteraturas de agitación, frentes que sólo grupuscularmente se consideran, los feminismos que en su día se llamaron radical y reivindicativo ya no contienen. Unidos para acciones concretas, ambos piensan que la emancipación transforma la sociedad, pero no saben ni se atreven a construir una teoría del poder. El feminismo sigue corriendo el riesgo de quedarse en un movimiento monocausal si no es capaz de hacer todos sus ajustes con las tradiciones políticas predecesoras. Para ello debe encarar la discusión sobre el poder y el mismo poder. Sin embargo, se continúa bajo la presión de que el poder corrompe, se abomina del tema y del objeto. El bastante fuerte feminismo de la diferencia no deja de avisarlo: poder igual a corrupción igual a masculinidad. Es tema *non sancto*. Quizá olvida que no tener poder corrompe también y, en ocasiones, más deprisa. Que lo que designa defectivamente el genérico *la mujer*, y que el feminismo de la diferencia quiere asumir en parte positivamente, es un resultado, el decantado de lo que Firestone llamó estrategias infantiles del débil, las consecuencias, corruptas a su vez, del no poder.

En general cabe afirmar que el esfuerzo teórico que encara el feminismo actual es mayor que el pasado. Falta cierto nominalismo y sobran neomitos. A análisis económicos e ideológicos muy acertados, se superponen datos que abonan el feminismo de la diferencia, lo que exige fabricar más teorías antropológicas que sociales o económicas. Una teo-

ría política del patriarcado, lo es de un sistema de dominio, de rangos, y su análisis es aún balbuciente, disperso. Quizá tenga que ser así; quizá no coincida lo que los varones han postulado *abstracto* con lo que ahora se necesita. Si el feminismo es un macromovimiento cultural, ninguna categoría política servirá para definirlo. Si el análisis político se interrumpe a favor de análisis más amplios, aparecerán en este caso frentes nuevos: las teorías que acercan biología y sociedad. De nuevo en danza naturaleza-cultura. De nuevo el peligro de falacia naturalista.

La etología o la sociobiología se presentan amparadas en la invulnerabilidad científica, pero no impresiona demasiado este hecho —se está acostumbrado a desconfiar aproximadamente desde Spengler—, es más, las hace sospechosas de ser un frente *culto* de oposición visceral. Sin embargo, sería miope considerar que no tienen más entidad que ideología social retardataria. Quizá lo sean en sus vulgarizadores y en los que las utilizan a modo de proyectil, por la clásica, que no faltan. Aun así, acumulan datos que no pueden ser dejados de lado.

Sin duda la etología, que en los años cuarenta cumplió funciones ideológicas muy específicas, antropomorfizaba los comportamientos animales —Lorenz llegó a decir que a los peces había *pezas* que les parecían más atractivas y que él incluso era capaz de distinguirlas—, pero enseñó cosas sobre la dominancia: dominancia y aprendizaje, constitución de grupos, centros y periferias, agresividad y sexualidad, sexo y rango... Otro tanto ocurre con la sociobiología hoy. No nos podemos permitir ignorar las determinaciones biológico-genéticas de nuestra conducta, aunque sea para intentar alterarlas. De hecho, la mayoría de las culturas son canales de alteración —no en vano el retorno a la animalidad es el terror más intensamente sentido por pedagogías de todos los tiempos— con eficacia probada de milenios. Pero el progreso técnico nos impone ritmos que no permiten probar tan parsimoniosamente cada nueva conducta. La emancipación de las mujeres quizá sea, sociobiológicamen-

te, la alteración de rango más fuerte que quepa concebir. Nos arroja sin remedio en brazos de la ética, es decir, de la invención, de la difícil universalidad, de la razón en su sentido más ilustrado. Y entonces la teoría política reaparece.

El problema es si nuestro progreso técnico y esa razón han avanzado igual de rápido, si las formas políticas lo han hecho de la misma manera, si somos capaces de vivir la igualdad, experiencia que no forma parte de nuestro bagaje genético, por lo visto. Para no debilitarse demasiado y acabar negando el presente y sus hechos, los sociobiólogos prefieren suponerlos capaces de cooperación. Los dos sexos, nos dicen, no tienen la misma función biológica —ya lo sabíamos—, en la reproducción tienen enfrentadas estrategias —la cópula simple el macho, el asegurar la cría la hembra—, tienen distinta disponibilidad y agresividad diversa. Las conductas de uno y otro se complementan tras la estrategia de tanteo que es galantear (primordialmente los machos). Deben cooperar, que es lo mismo que afirmar que su jerarquía es inevitable pese a la variedad de formas culturales que es capaz de adoptar. Pero he aquí que nosotros logramos separar sexo y reproducción; más lejos, la técnica permitiría la reproducción de la especie sin varones (y no olvidemos que la reproducción *in vitro* es reivindicación de algunas feministas, lo que aseguraría la continuidad de la especie sin mujeres). ¿Qué puede seguirse de tales posibilidades?

Pesimistamente, la catástrofe. Sin embargo, Wilson no olvida decir que la dinámica evolutiva lanzó a nuestra especie a la creación de normas universales que canalizaran demandas y poder. Si somos un éxito como especie es gracias a lo mal que aparentemente nos portamos con nuestros genes y nuestros hipotálamos; gracias a conductas inventadas, tentativas frágiles. Es claro que los más serios sociobiólogos no pretenden hacer teoría social humana y tienen esta segunda naturaleza ética en cuenta. Pero nada impide a aquellos, a los que la antropología —con su distinción sexo/género— prestó mal tercio, que mezclen las cuestiones para

mantener, por prejuicios, *roles* sociales fundados en pocos mecanismos genéticos. Nada sería más fatal para la teoría feminista que dejarse atrapar en la falacia del *nada más que* de que usan y abusan sus adversarios. *La sociobiología no es nada más que ideología patriarcal* es una afirmación que no se puede hacer si previamente no se encuadra el propio feminismo entre las teorías políticas y abandona a su suerte cualquier otra macroteoría. Si quiere dar explicaciones antropológicas globales, y es un reto que tiene, debe saber combinar los niveles descriptivos con los normativos, debe entrar en el terreno resbaladizo de una teoría del poder. Y sus perplejidades no deben asombrarlo. Toda la teoría política contemporánea, en lo que le toque de teoría de la democracia, es decir, de igualdad, libertad y participación en la toma de decisiones y en el poder, tiene similares contenidos con las teorías generales de la naturaleza humana.

En manos de la ética

El movimiento feminista es probablemente el más novedoso movimiento cultural que haya conocido el siglo, con una capacidad difusiva por encima de la media, que produce transformaciones sociales aún impredecibles. Lo que más a mano tenemos son las reacciones especulares que se nos presentan en la filosofía. El feminismo obliga a redefinir la historia de la cultura en primer término, el propio concepto de cultura, las relaciones con la naturaleza, los rangos y la comunicación.

Su consecuencia más aparente es las nuevas prácticas sociales que alteran casi todos los modelos de relación que se tenían por válidos, pero sus consecuencias conceptuales están por venir. Vamos conociendo, sin embargo, las resistencias que se le oponen, los puntos de la cultura en que se localizan. No sólo puede asegurarse que el feminismo no es aliado de las políticas conservadoras, sino también que sus frentes de oposición son polimorfos y adquieren formas di-

fusas en el mundo de la cultura. Da en ocasiones origen a un neomachismo nostálgico —el que se observa en las modas, por ejemplo— sin demasiado porvenir, ya que aliarse con el neoconservadurismo le es difícil. Forma parte también de la inseguridad que resulta de la puesta en práctica de nuevas pautas: si no se está seguro se suele intentar la pauta *in vacuo* y deificar el pasado como expediente más sencillo y perezoso.

En general, muchos pensamientos contemporáneos, y la crisis del sujeto entre ellos, parecen conectados con el miedo a la igualdad. El miedo a la igualdad es tan antiguo como la aspiración a la igualdad y se ha refugiado en sesudas construcciones conceptuales que disfrazan teorías calicleas o trasimaquianas del poder. En cualquier caso, las inercias culturales no ceden terreno con facilidad y no lo ceden porque hay que saber que tienen autoconciencia, no son naturaleza. Cada centímetro de igualdad cuesta. Algunos pueden argumentar que ya existe para negarse a concederla, otros que el buen mundo ordenado desaparecerá llevándose con él su peculiar belleza. Por último, desde los supuestos aliados se avisará de los efectos nocivos de reclamar igualdad en un mundo injusto.

La tercera posición es la más aviesa porque las otras se socavan a sí mismas. Por lo mismo es un tema de la filosofía feminista el encararla. Y si, en efecto, no puede asegurarse que la igualdad entre varones y mujeres nos haga mejores a todos, como fue la optimista presunción del sufragismo y el reformismo, debe resaltarse, kantianamente, que es mejor ella misma por la universalidad que comporta. El asunto es como se lo planteaba Russell: si conseguiremos hacer una igualdad por arriba o por abajo; y es otro tema, el derecho al mal, tratado en otra parte. Pero la verdad es que si la filosofía política progresista quiere que las mujeres la tranquilicemos, hemos de reconocer con sencillez que no estamos en grado de hacerlo. El segundo sexo puede reclamar ahora un poder genérico, como genérico es el sexo mismo, y usarlo, como los varones, genéricamente o no. No

hay recetas. No hay esencias. Hay, sencillamente, más individuos en liza y hay que saber argumentar qué es lo mejor para todos.

¿Transforma esto al feminismo en una ética? Quizá, pero desde luego no en una ética normativa fija. Porque el problema es el analogado de universalidad que se tome, o mejor, el que quepa tomar. Una ética fundamentada en la universalidad que la igualdad comporta puede llenarse de contenidos muy poco satisfactorios en sí mismos. El ejemplo a mano es la disputa sobre la incorporación de las mujeres a los ejércitos, pero sucede lo mismo si hablamos de intervención de las mujeres en políticas reaccionarias, en grupos terroristas, etc. La igualdad se alcanza, pero ¿la ética se salva? ¿Hasta dónde pueden caminar juntos y dónde colisionan ética y poder?

CAPÍTULO IV

MUJERES Y PODER

Hablar de poder, en la doble condición de mujer y filósofa, tiene más de ensalmo que de discurso con rastros de sapiencia. Los filósofos somos en todas partes —como Hegel quería— funcionarios del Estado, nos guste poco o mucho, y como gremio bastante deplorables por lo que toca a nuestro sentido común y nuestro saber vivir. Los discursos filosóficos sobre el poder evitan dejar patente la dura verdad: sólo lo conocemos de oídas. Ésta no es una afirmación irónica, sino una constatación pura: un repaso de la literatura filosófica al respecto no aporta nada peculiarmente filosófico, sino que por lo común reproduce en clave esotérica la imagen metafórica que del poder tiene el individuo corriente, bien que quizá trabada por alguna argucia combinatoria. Esa representación social trivial es profundamente icónica, y la filosofía intenta depurarla mediante un proceso de abstracción, pero, en lo esencial, no la altera. Cuando reflexionamos o nos interrogamos por *poder* de un modo espontáneo la mirada se nos va a las alturas —prejuicio heredado de los dioses celestes o de las pirámides de rango, que al fin lo mismo significan—, y de allí la trasladamos en horizontal, pragmáticamente, sin duda re-

cordando a algún amigo o conocido con escabel, poltrona o puestecillo; pero al hacerlo así, en sus condiciones nominalistas, dejamos frecuentemente escapar un suspiro de incredulidad. De ser algo el poder no puede ser lo que conocemos, sino algo más allá, nos hemos acostumbrado a pensar.

Para los profesionales del discurso, hablar de poder es hacerlo de lo que no somos ni tenemos, que suponemos que otros tienen y son, que lo ejercen, que lo manifiestan, pero que no se expresa sobre sí mismo. Es impensable la frase *yo, el poder, hago o digo*. El poder parece mudo y ágrafo. Siguiendo a Foucault, nos hemos acostumbrado a rastrearlo por sus indicios en vista de que no encontramos su propio discurso. Y la filosofía del poder ha llegado a consistir en clasificaciones de estos indicios, que no faltan. Bajo diferentes retóricas —de las totalitarias que desnudan el poder a las democráticas que según algunos lo disfrazan—, parece delatarse por ciertas inercias: preferencia de los medios frente a los fines, pragmatismo —no precisamente filosófico—, amoralismo en suma, pero, sobre todo, por el síntoma más claro, el silencio.

El poder no es discurso y el discurso se autoconcibe como develación del poder en sus *microloci* o en su referencialidad. El discurso sobre el poder muchas veces consiste en intentar referir a *poder* rastros de significación aparentemente inanes. Si al discurso se le conceden tales virtualidades frente al poder nada tiene de extraño que acabe por convertirse en su antitético. Sin embargo, esto tiene un mal envés: se puede entonces pensar que se filosofa más cuanto menos poder se tiene. Lo último quizá sea excesivo, pero es el *abc* que se argumenta más cuando no se posee que en caso contrario. La misma filosofía, por lo general, no se ha proclamado poder, sino consolación. Y esta tradición, muy fuerte, ha remitido a nuestras filas a los pocos ex poderosos que hemos conocido de cerca. Bacon se dio a filosofar cuando dejó de ser lord canciller seguido por su secretario Hobbes; Platón cuando los eupátridas tuvieron que ceder

una amplia parcela de su poder, y la de Abelardo, siendo otra historia, tiene parecidas señales. Por ello la filosofía muchas veces busca en sus propios textos los indicios, se autoconoce como sistema silente de indicios de una única sustancia que, transformándose, educe la imagen especular del poder.

En principio la estrategia no es mala. Si el ejercicio del poder tal como efectivamente existe es caótico —y muchas épocas históricas lo han vivido así—, la razón se desplazará allí donde pueda ampararse en sus propios recursos: la razón en parte existe porque lo que existe no es razón. La razón legislará creyéndose ilimitada y, en ese su legislar, mostrará las fronteras reales del ejercicio del poder que obra.

Empero, al lado de una filosofía que escapa supuestamente del poder, siempre tentó a los filósofos el poseerlo. Gremio a la vez humilde y ambicioso, no dudó Platón en reclamarlo para todos por mor de nuestro superior conocimiento del bien o la verdad, aunque sin éxito. Y, por fortuna, esta última consideración es de Kant, que no mía. Excepto el lapso de mil años en que filosofía e Iglesia fueron indiscernibles, por lo tanto el discurso filosófico fue el segundo o el primer poder, según se mire, poder frente a otro que se llamó temporal o secular —oposición sin duda a un poder intemporal, real, imagen sacada de la omnipotencia divina que servía para retirar a un monarca la fidelidad de sus vasallos en la tierra—, la filosofía no ha tenido poder institucional sino de modo vicario. Y por cierto que en la época antedicha el tema del poder ha de buscarse más en los atributos de Dios que en *De regimine Principum*. Entonces el discurso fue tan ágrafo y silencioso como cabe esperar y la lengua filosófica sólo comenzó a desatarse cuando en el Renacimiento ese antiguo poder se disolvió. Pero antes y después de esos mil años de ejercicio, ha brotado el discurso sobre el poder, no del poder, de varias maneras.

La primera investigación versó sobre su naturaleza y

tuvo lugar en la segunda sofística. En las épocas ilustradas es habitual la división de opiniones. En esta cuestión se organizó por medio de la antítesis *físis-nómos*, que Aristóteles dice proceder de Calicles y que tuvo dos modos de uso: 1) que la diferencia que la naturaleza establece entre fuertes y débiles nos separa, mientras que las leyes convencional y pésimamente nos hacen a todos ridículamente iguales; 2) Antifonte: que una naturaleza humana idéntica por sus apetitos y pasiones está artificialmente separada por leyes injustas. Qué es naturaleza y qué convención entre los seres humanos fue la primera forma de presentarse la pregunta por el poder y nada tiene de extraño que a cada poco haya que volver sobre ella. Porque uno de los rasgos que distinguen entre las épocas de cultura es el género de clasificaciones y respuestas que esa antítesis genera. La segunda oleada de investigación sobre el poder en poco se pareció a la anterior, puesto que, tras el Renacimiento, se concretó no en la naturaleza del poder, sino en su legitimidad. Sin embargo, la claridad aquí surge en parte del análisis: de hecho es corriente encontrarlas mezcladas hasta la fecha.

Ética y poder, o de la maldad del poder

La cuestión que enlaza ética y poder está mucho más vinculada a la pregunta por la legitimidad del poder que a la investigación sobre su naturaleza, mas nunca ha podido escapar completamente de la contaminación del puro discurso sobre el poder, pretendidamente no valorativo, tal como se reconstruyó en la modernidad con Hobbes o Mandeville. Russell afirmaba que *poder* es el concepto central de la ciencia social de la misma manera que *energía* lo es en la ciencia física. Las filosofías del poder enfatizan que es un hecho, es decir, que pertenece a la secuencia del ser y no del deber ser, y esta posición es continua de Calicles a la sociobiología. Muchas de las investigaciones sobre la natu-

raleza del poder parten y concluyen que el poder es naturaleza.

Frente a ese poder de la naturaleza se instaaura el deber, la cultura, lo ético. Frente al poder igual a sí mismo de la naturaleza, el poder de la voluntad, el primado de la razón práctica, la idea ilustrada de progreso. La voluntad en opinión de Hegel está entre el poder y el querer, porque voluntad es la capacidad de pasar Idea a Mundo. Toda concepción moderna de libertad y también de culpabilidad implica la existencia del poder de la voluntad desde Spinoza a nuestros días. Sin embargo, las filosofías del poder no cuentan con ese *poder* con minúscula, individualista, condición de otra cosa, espinosiano. Hablan de otro poder, el que se ha convertido, en efecto, en término clave de la ciencia social.

El primer analogado de poder que el mundo moderno concibe es el estatal. El del Estado es el poder de la violencia legítima que los modernos leviatanes administran con o sin cautela. Las filosofías políticas ilustradas intentan poner a ese poder límites legítimos desde Montesquieu. Pero pronto tras él se adivinan otros que en la sombra manejan el teatro del Estado para el público divertimento. El Estado es una apariencia de poder que encubre otro más verdadero y más lejano. Cuando algún marxismo enseña que la maquinaria estatal no es más que una superestructura al servicio del poder de una clase, que se pacta y se transmite sin su intervención, se abre todo un camino a la suposición de poderes ocultos. Entre bambalinas, el poder económico, el poder de las corporaciones; fuera del escenario, poderes siniestros, la masonería, el judaísmo internacional... Cuanto más ignorados, más temibles. Al silencio del poder siguió el misterio. Y por tal expediente un milenarismo científico se hizo con bastantes de las cualidades del milenarismo teológico medieval. El poder se oculta y no se manifiesta, esto quiere decir, cualquier cosa que se manifiesta no es poder, cualquier cosa que se hace pública se desactiva, lo que en cada momento tengamos a la mano no

es ya lo que queríamos. El poder, como la sustancia, es lo que está más allá de cualquier accidente, incluido su detentación.

Nuestra filosofía oficialmente progresista concluye que hay un algo opaco, el poder, que media toda relación, todo lenguaje, todo conocimiento. Ese poder es el arquitecto de todos los discursos, y no sólo, he ahí su mayor perfidia, del suyo, sino que fabrica también el de quien se le opone. Ese poder ha roto la unidad del discurso, ha fragmentado gracias a su performatividad la realidad en juegos de eficacia, se alimenta de su propia velocidad reproductiva e informativa. Por lo demás, ese monstruo no habita un recinto, no tiene *locus* espacial o temporal: es una suerte de fluido que todo lo invade, cuya cabeza no puede estar realmente en ninguna parte. Si en el Apocalipsis a la Bestia que representa el poder se le dan siete cabezas que cuando se le cortan son renovadas, a la imagen de poder sin otro nombre que Poder se le conceden en nuestros días aún más.

Adler se empeñó en que tenía tantas como la humanidad misma. El poder, el deseo de poder y las trabas que tal deseo encuentra en su ejercicio forman la trama de todo el psiquismo humano. En *Entendiendo la naturaleza humana*, frente a Freud o Jung, Adler mantuvo que todo conflicto es un conflicto de poder o con un poder y que lo que determina la vida de los individuos, y quizá de los pueblos, es la lucha entre el deseo de hacerse valer y los sentimientos de inferioridad, trama fundamental que cualquier pedagogía refuerza.

Por una parte, entonces el poder se analiza como algo sustancial, exterior y oscuro, y en ese caso aún pueden quedar fuerzas, aunque sólo sean las milenaristas para atajarlo o descubrirlo. Pero el problema, si por el contrario se toma cuenta del individualismo de Adler y se acepta que es hidra que se guarda en el fondo de toda alma humana, es que nos es tan imposible librarnos de sus efectos como del crecimiento de las uñas. Si el problema es el poder, una lucha

contra él se convertiría en guerra contra la naturaleza y contra nosotros mismos, bajo la especie de que no cabe competición más absurda o más destinada al fracaso. El problema es el poder y no tenemos poder para solventar el problema.

Quizá para no dar en esas aporías, otra literatura filosófica llama al poder por otro nombre, sin duda porque cree que conjurando la palabra conjura el planteamiento. La autoestima, que ha llevado en este siglo un buen camino, pero que tomamos sólo en el uso que el filósofo moral Rawls hace del término, es el sustituto del poder para la salud individual. El poder es difícil, pero podemos afirmar que toda ética, toda sociedad bien organizada, debe proveer a sus miembros de una dosis adecuada de autoestima. Lo malo empieza cuando tenemos constancia antropológica de que la autoestima de un individuo o grupo de individuos sólo puede mantenerse por la posición subordinada, por lo tanto de menor autoestima, de otros individuos u otros grupos. Porque un grupo se constituye tanto por quienes lo forman y sus expectativas, como por los que quedan excluidos y su envidia, su impotencia, su marginación.

Y el poder tiene más nombres que autoestima. Recordemos que también se llama naturaleza. Los sociobiólogos, que desde hace diez años nos cuentan la atribulada aventura de nuestros genes egoístas, suceden en tal narración a los etólogos que en los años cuarenta hominizaron las especies animales y nos dejaron desalmados a nosotros. *Sobre la agresividad el pretendido mal o Los ocho pecados capitales de la naturaleza humana* de Lorenz explicaban con lujo de ejemplos que nuestras normas morales, así como la argumentación ética en general, nos imponían preceptos y caminos discursivos que las partes más remotas de nuestro cerebro nos impedían *de facto* tomar. La moral o el mundo moral son productos frágiles, puro neocórtex, cuyos alientos deben ser controlados y cumplirse según y cómo. El poder que nos limita es el de esas otras fuentes más anti-

guas donde se ventila la supervivencia o la dominancia, la territorialidad, la agresión, la guerra por el emparejamiento, que sólo en muy corta medida responden a los estímulos de lo que hemos dado en llamar racionalidad.

Y ninguna organización social, ni siquiera utópica, sería capaz de distribuir entre todos nosotros dosis suficientes de ese poder, necesariamente arrancado a otros, del mismo modo que tampoco puede garantizar en los hechos el monto paralelo de autoestima para todo individuo. Cuando los sociobiólogos, bien es verdad que algo más finamente, repiten tales historias, llueve sobre mojado. La naturaleza del poder escapa a salvadoras lobotomías, está en todas y cada una de nuestras células empujándonos a la catástrofe final gracias a los magníficos dispositivos armamentísticos que la razón tecnológica —que también es la razón— nos ha proporcionado en los últimos tiempos. Y la tímida razón moral se queda entonces con el débil alegato *a posteriori*: la usamos no para proyectar, sino para validar acciones que en todo caso habríamos llevado a cabo. No tiene aliento para contradecir a millones de años de evolución. Estas presiones forman parte de la teoría y la ideología ambiente y de todas se desprende el juicio sobre el poder que es más tópico. Es una ecuación sesentaiochista y bastante elemental la igualación entre poder y mal, una ecuación a la que se dotó de nuevo aspecto porque, de hecho, pertenece a la escatología cristiana y hunde sus raíces en el ideal del sabio helenístico. Si el poder es absoluto mal, se abren formas de vida perfecta asequibles ampliamente, consoladoras de pobres, que transmutan en virtud la uvas que no se alcanzan. Pero a partir del 68 esa igualación simula haber perdido sus forros consoladores. El poder es malo, es necesario generador de mal, el poder es el mal. Y su simbólica llena de su mal los resquicios de cualquier lenguaje y se transforma así en falsilla inevitable de la conciencia. El poder es castigo y destino, el poder es peste. O existe el mal o nada existe. Por todo esto la ética y los movimientos de fuertes aspiraciones éticas han debido

y deben declararse voluntad contra naturaleza, querer contra poder.

Mujer y mal, otra versión de la escatología

Otra ecuación ideal, al menos tan antigua como la anterior, ha igualado con el mal un término muy corriente, el genérico *la mujer*. *La mujer* es origen del mal, causa del mal, guardiana del mal, transmisora del mal y heredera del mal. Los mismos textos que fundan la historia del concepto humano de naturaleza suelen realizar por lo común la identificación entre mujer y naturaleza ilimitada inconsciente de sí, entre mujer y mal. Los relatos que separan el orden del caos suelen atribuir a la mujer protagonismo negativo y la introducción del mal normalmente se atribuye a la misma causa. En el relato que tenemos más cerca, nuestra madre Eva comió las uvas verdes y a toda la humanidad le rechinaron los dientes.

Viene la anciana Eva al caso de establecer una de esas relaciones que la lógica consiente pero la razón prohíbe. Mas la imaginación filosófica, que es gimnástica como dijo Platón, tiene que intentar representársela para conocer la orografía conceptual del terreno que pisa: si poder es igual a mal y mujer es igual a mal, entonces mujer es igual a poder. ¡Imposible! No se da el caso abstracto de que dos cosas iguales a una tercera sean iguales entre sí. No siempre lo son, y para dar buena razón de ello, hace años se resucitó el concepto escolástico de lógica material. Nos han precedido, en efecto, tiempos muy materialistas, sin embargo, los lógicos medievales no eran mancos. Pretendieron que los principios que rigen el razonamiento, siendo exactos, tenían interrupciones cuando se les dotaba de ciertos contenidos, esto es, que una cosa es la lógica y otra la ontología, estando subordinada aquélla a ésta. La igualación mujer-poder no es válida. Ya a primera vista es sentencia difícil de sobrellevar, pero es experimento necesario. La

costumbre nos hace reconocer, y en ese sentido aceptar, las dos primeras premisas, pero se detiene ante la conclusión. ¿Por qué?

Habrà de avanzarse una hipótesis explicativa: el poder que es mal no es un poder analógico, la mujer que es mal sí es analógica. El poder que es mal se dice de una manera, la mujer que es mal se dice de varias maneras. ¿Por qué no utilizar la polisemia de *mal*? Porque en ambos casos aplica la misma valoración neta, es el término que no varía, por lo tanto debe estar lo que impide la transitividad en la diferencia entre poder y mujer. El poder que es mal es un poder, si bien difuso y omnipresente, unívoco. Si cualquier relación, incluidas las simbólicas, es poder, es porque *poder* ha sido vaciado de contenidos concretos y, por lo mismo, permite explicarlo todo. *Poder* no es poder económico, religioso, violencia, fuerza, edad, sexo, rango y condición. Una relación de poder, con un poder así vaciado de referente, es relación de poder porque así lo afirmamos: el llamarla de este modo la hace surgir. Los maestros de la sospecha nos dejaron dicho que encontráramos el poder detrás de la verdad. Y nosotros hemos dado en predicar que no hay otra verdad que el poder. El poder es unívoco y, como sustancia, monista. Un poder que lo explica todo ya adelanté que tiene un pequeño problema: si todo es *x* nada es *x*.

La *mujer* que es mal es análoga, se dice de muchas maneras. Si como genérico es unívoca, no hay duda que de ella el mal se dice de muchos modos. Para ser exactos, casi nada hay que pueda ser hecho por una mujer que no sea realizado por esa *la mujer* que la habita, que por lo tanto no pueda ser referido a ese mal que es su esencialidad. *La mujer* nunca obra bien: ora obra para un destino inconsciente, no obra como sujeto y, en consecuencia, no obra bien, ora obra como sujeto y, por lo tanto, no obra para su esencialidad, es decir, obra mal. Reconocida la estructura del doble vínculo, es de creer que sólo la bendita entre todas las mujeres hizo lo correcto; en cuanto a las demás harían mejor

en abstenerse de obrar porque, aplicándose el verso de Sófocles, todo lo que obra es culpable.

Pero aun siendo la maldad de la mujer esencial e insondable, tiene un abismo más profundo al que sólo algunas llegan: el abismo de maldad en que se hundan aquellas que realizan el tránsito lógico de que se hablaba, que reúnen mujer y poder. Bien es cierto que, para salvación de la especie, son y han sido muy pocas. De ellas queda sólo esperar el cataclismo. Eva tiene una mañana libre y condena a toda la humanidad. Semíramis gobierna Babilonia y siembra el crimen. Livia inventa el Imperio romano y nos lega el sustantivo liviandad. Las mujeres cristianas que por derecho divino alcanzan el poder lo exorcizan mediante rezos contínuos. Isabel la Católica da en no cambiarse de camisa y bordar pañuelos. Isabel I de Inglaterra se ata el libro de rezos a la cintura. María Teresa de Austria gobierna con la cabeza del monarca pero deja su cuerpo a su prole interminable y cristianamente educada. Sin embargo las ilustradas, con el advenimiento de nuevos tiempos de corrupción, reviven la libertad antigua y, sin freno, reencarnan de nuevo a Semíramis y Livia. Catalina II de Rusia es conocida por sus contemporáneos como la Semíramis del norte y no se detiene ni ante su propia sangre. Modestamente, María Antonieta tan sólo es responsable, a tenor de los revolucionarios, de todos los crímenes del antiguo régimen. Y los románticos, obsesionados por el mal y su supuesta belleza, fabrican el paradigma literario de la mujer fatal.

Los tiempos burgueses de la restauración nos vuelven a dar poderosas con el rosario atado a la entrepierna. Las cosas habían ido demasiado lejos. Victoria I de Inglaterra impuso un estilo que las demás soberanas siguieron, con la chabacana excepción de Isabel II de España, que perdió el trono. De todo ello se desprende que las mujeres han de ostentar el poder esposadas, con las manos juntas, en la correcta actitud de disculpa, y desposadas con su propia virginidad o con algún varón adusto del que con el

tiempo transformarse en viudas inconsolables. Porque si la mujer no lo hace así simplemente peca, peca contra la naturaleza y la cultura y, como la madre Eva, introduce el pecado.

Los pecados verdaderos van por profesiones y están todos inventados. Empero sobre ellos tiene la mujer un pecado específico, ella misma. Para san Agustín es angustioso librarse de haber nacido de carne de mujer. La mujer, hija de pecado, madre de pecadores, tiene en su ser pecado y penitencia. Si además tiene poder, la expiación ha de ser suma. En la imaginación romántica los verdaderos y deseables pecados repugnan el gremialismo, son enormes pecados metafísicos. Y, pese a los exorcismos, la mujer los comete porque existe, porque, dado que existe, hace que otros los cometan. Pero, si al menos no hay poder, la pecadora conserva su estólida inocencia.

Las encuestas nos muestran que es muy difícil que las mujeres afirmen desear el poder ¿Por qué esa repugnancia? ¿Por qué el desasosiego que produce el par mujer-poder? ¿Por qué el benévolo consejo de que huyamos de lo que usualmente no tenemos? Porque todos sufriremos si se les da poder a algunas, según escribía cierto periodistilla comentando el glorioso veinticinco por ciento de participación de las mujeres del partido socialista español en la gestión del mismo, cota máxima que la razón nos concede en estos tiempos de igualdad. Las mujeres no somos importantes, no tenemos determinación, no somos sujetos. Y habrá incluso quien nos anime desde la contracultura a seguir ese camino disfrazándolo de conquista. Nuestra única virtud es la abnegación. Perdámosla y no nos quedará nada.

Empleando uno de los mecanismos de racionalización de expectativas que Elster llama fríos, algunas teóricas del feminismo de la diferencia dan en decir que no quieren el poder, que el poder corrompe. Por el contrario, las mujeres disfrutamos de la ventaja del cuerpo femenino, somos madres. Distráiganse ellos con el poder. Nosotras producimos

vida y es de suponer, por ello, una sensacional envidia en el sexo defectivo, el sexo que mata en vez de parir. El discurso de la mujer descubre el gozo del cuerpo y no ha faltado quien confesara que se complació en sucesivos orgasmos durante el parto. Éste es nuestro poder. Si conseguimos hacerlo valer en tiempos de natalidad frenada es seguro que nuestras nietas serán portadas reverencialmente en palanquín durante sus menstruaciones. ¿Poder para qué?

Y aun otras pretenden que ya lo tienen, alrededor de Hestia. Tras cada hombre hay una mujer que es su verdadera mente. Para ser poderoso hacen falta dos cosas, dijo cierto afamado político catalán, primer presidente de la restaurada Generalitat, buena salud y una mujer lista. En clave contracultural esta melodía suena así: en cada hogar el poder lo tiene Hestia y lo demás son invenciones masculino-infantiles. Juegos. Fechas. Imperios que caen o se levantan dejan inviolada la piedra donde arde su fuego. ¿Para qué querer ostentosamente lo que ya se tiene y a menor riesgo? Sólo lo pretenderían ciertas clases de personas ineptas: inadaptadas y viriloides. Las feministas se dividen en ese punto y tanto que no está de más recordar que algunas feministas iraníes apoyaron a Jomeini.

En la vieja partitura sin adornos, cuando el feminismo se desperezó tras la siesta de los años cincuenta, las mujeres mayores explicaron a las más jóvenes la teoría esotérica. Si te dan lo que pides vas a estar peor, mientras que, si aprendes el juego llamado técnicamente la aguja de marear, vivirás tan ricamente y alcanzarás tus designios. El mundo no cambiará porque tu cambies, te condenarás a la soledad. ¿Era miedo a la libertad o transmitía sabiduría antigua? A tenor del último escrito de Betty Friedan el feminismo está dubitativo. Con mayor ingenuidad había interpretado la vieja canción un señorito madrileño, José Antonio Primo de Rivera, formado en ambientes intelectuales que se le oponían en todo menos en esto. Si las mu-

curso patriarcal se convierten en el centro del discurso alternativo proyectadas como milenarismo. En tal contexto, afirmar que el feminismo es una ética, ¿supone estar en contra del poder unívoco o dice más bien colocar el querer contra el poder?