



Irracionalizando la razón patriarcal

Irrationalizing patriarchal reason

Estela Andrea Serret Bravo

Recibido: 09/10/23

Aceptado: 04/12/24

RESUMEN

Este artículo analiza las preocupaciones conceptuales de Celia Amorós en su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal* a partir de un hilo conductor: la equivalencia simbólica entre los pares hombre-cultura y mujer-naturaleza, presente en toda ideología patriarcal, tal como constata el análisis estructuralista de Lévi-Strauss, se manifiesta acríticamente tanto en autores clave del canon filosófico occidental como en la narrativa de los llamados feminismos de la diferencia. La autora desmenuza los múltiples encadenamientos semánticos de esa equivalencia simbólica y muestra tanto la incongruencia que su reproducción conceptual entraña, como las graves implicaciones políticas que un feminismo de la igualdad permite evidenciar y combatir.

Palabras clave: *crítica feminista; hombre-cultura::mujer-naturaleza; antropología estructural; filosofía patriarcal; feminismo de la diferencia*

ABSTRACT

This article analyzes the conceptual concerns of Celia Amorós in her book *Towards a Critique of Patriarchal Reason* based on a common thread: the symbolic equivalence between the pairs man-culture and woman-nature, present in every patriarchal ideology, as confirms the structuralist analysis of Lévi-Strauss, it is manifested uncritically both in key authors of the Western philosophical canon and in the narrative of the so-called feminisms of difference. The author breaks down the multiple semantic chains of this symbolic equivalence and shows both the incongruity that its conceptual reproduction entails, as well as the serious political implications that a feminism of equality allows us to highlight and combat.

Keywords: *feminist criticism; man-culture::woman-nature; structural anthropology; patriarchal philosophy; feminism of difference*

Estela Andrea Serret Bravo es Doctora en Filosofía Política y Profesora-Investigadora Titular en el Departamento de Sociología de la UAM Unidad Azcapotzalco.

Cómo citar este artículo: Serret Bravo, Estela Andrea (2025). Irracionalizando la razón patriarcal. *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 10 (1), 02-19. doi: <https://dx.doi.org/10.17979/10.1.9965>

1. INTRODUCCIÓN

Celia Amorós publica su primer libro, *Hacia una crítica de la razón patriarcal* en 1985 y no creo exagerado decir que en él están ya contenidas las líneas generales de su pensamiento. Esta obra integra 13 trabajos de diversa índole que fueron escritos entre 1976 y 1984 y en los que se revela un conjunto de preocupaciones clave en la configuración de una estrategia reflexiva de crítica feminista. El abanico de temas y problemas trazados por la autora en esos capítulos, la erudición y la profundidad con las que son abordados, torna sumamente compleja la empresa de dar cuenta de todos ellos en un espacio tan acotado como este, pues abarca desde la crítica puntual a filósofos clave del *corpus* conceptual de occidente, hasta la discusión con los llamados feminismos de la diferencia, pasando por reflexiones sobre el amor cortés, el nominalismo y el marxismo, sin descuidar descripciones del patriarcado hechas por el estructuralismo, de Lévi-Strauss a Lacan. Como se ve, la diversidad y complejidad de estos temas condenan cualquier esfuerzo de sistematización a conformarse con un resultado parco y deslucido. Con esto en mente, he decidido seleccionar algunos de los problemas tratados en el libro, que pueden organizarse a través de un hilo conductor conceptual, relegando otros que obligarían a ramificar la exposición de temas clave en el pensamiento de Amorós.

Me propongo, pues, en este texto agrupar de manera transversal ciertos tópicos abordados en la obra por la autora en los distintos capítulos, que sin duda abren vías de reflexión específica a algunos de los temas y problemas centrales en el debate feminista contemporáneo. En última instancia, el fin de esta contribución es menos servir como una reseña del libro que aquí nos ocupa, que mostrar la profundidad y solidez del pensamiento temprano de Amorós en el esclarecimiento de los fundamentos teórico políticos más relevantes para el pensamiento feminista de hoy. El modo de operación que caracteriza a este último, crítico interpretativo y crítico ético, se corresponde punto por punto con la lógica empleada por nuestra autora en sus reflexiones. En ese sentido, a ella le importa precisar desde el comienzo que su *crítica de la razón patriarcal* no

reivindica "forma alguna de irracionalismo" (Amorós, 1985:10)¹, sino, por el contrario, que pretende, como dice en otras partes, *irracionalizar* un pensamiento patriarcal que se afirma racional y universalista y se revela, en cambio, como presidido por el prejuicio, la contradicción interna y la exclusión. Con estos trabajos quiere nuestra autora trazar una línea de pensamiento que sea tanto interpretativa como programática, que se revele en una crítica tanto epistemológica como ética y política. Este ejercicio se emprende, por un lado, cuestionando los fundamentos ideológicos, de corte patriarcal, de algunos *corpus* teóricos clave en la historia de la filosofía, y, por otro, recuperando herramientas explicativas de la antropología y el psicoanálisis estructurales para explorar dimensiones de lo social, atinentes a la configuración de la dominación masculina, obliteradas por los creadores originales de esos instrumentos teóricos.

Así pues, de acuerdo con lo anunciado más arriba, procederé a exponer tres conjuntos conceptuales de entre los planteados por la autora a lo largo del libro, a partir de una premisa que los articula entre sí. El primero de ellos expone la lógica interna de la estructura ideológica patriarcal tal como es planteada por el estructuralismo de Lévi-Strauss y Lacan. Al reconstruir las premisas del orden cultural, sistematizadas por estos autores, Amorós advierte que son precisamente ellas mismas las que asignan significados últimos al orden humano al distinguir entre lo masculino y lo femenino como equivalentes, respectivamente, a cultura y naturaleza. El campo de sentidos que se irán asociando transculturalmente a estos significantes modela las ideologías patriarcales de las distintas sociedades y será retomado acríticamente por las más diversas expresiones de la razón filosófica. Por ello, el segundo conjunto temático que se aborda en esta obra se integra por las críticas puntuales erigidas contra exponentes selectos de la filosofía occidental revelando su carácter intrínsecamente patriarcal, los temas recurrentes que sustentan este carácter, así como las necesarias incongruencias internas que esos sesgos ideológicos propician en las propuestas de los distintos autores. El sello específico de ese patriarcalismo constitutivo radica justamente

¹ En adelante, para remitir a la obra en comento, cuando se incluyan citas textuales, sólo indicaré el número de página, en el entendido de que se trata de ese libro. Otra obra de la autora será referida con la citación convencional.

en la asunción acrítica de los supuestos ideológicos que identifican a los hombres y lo masculino con la cultura y, en este caso, con la razón, así como vinculan sin discusión a las mujeres y lo femenino con la naturaleza y lo no racional. Los pensadores elegidos para ejemplificar esta crítica podrían ser clasificados en tres grupos: como pertenecientes a un patriarcalismo preilustrado (Aristóteles y San Agustín), ilustrado (Kant y Rousseau) y post ilustrado (Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard y Sartre). En tercer y último término, se abordará el rastreo que hace Amorós de cómo la lógica subyacente a esa ideología patriarcal, presente tanto en el discurso filosófico como en las estructuras sociales, tiene una inesperada expresión en las proyecciones ético políticas de los llamados feminismos de la diferencia. En estos tres cuerpos de ideas se revela un mismo imaginario sobre la masculinidad y los hombres, y la feminidad y las mujeres que se expresa con mayores o menores niveles de sofisticación. Como habremos de revisar más detalladamente, tal imaginario (calificado como ideología por nuestra autora, siguiendo la línea del concepto marxista) se centra en la identificación de los hombres y lo masculino con la cultura, lo mediato, la razón, la trascendencia, la acción transformadora, la autoconsciencia individual... y de lo femenino y las mujeres con la naturaleza, la inmediatez, el instinto, la inmanencia, la viscosa pasividad, las esencias, lo genérico... Ya se irá detallando cómo entiende Amorós que estas categorías se vinculan en cadenas significantes.

2. EN TORNO AL ESTRUCTURALISMO

Habría pues que inaugurar esta revisión siguiendo la crítica de Amorós a las líneas de análisis propuestas por Lévi-Strauss para describir el funcionamiento de la cultura, punteadas por ideas clave del psicoanálisis estructuralista de Jacques Lacan.

Haciendo eco de la reflexión emprendida por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, la autora examina la famosa analogía entre las relaciones simbólicas del par cultura-naturaleza con el par hombre-mujer² tal como han sido tematizadas por

² Llama la atención que no se haga mención en el libro al artículo de Sherry Ortner denominado, justamente, "¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?" (cf. Ortner, S. 1979). Ese artículo fue publicado en inglés en 1974, y en español en 1979, junto con el artículo de Joan Bamberger (1979) sobre el matriarcado, que sí está profusamente citado en la obra que comentamos. Sí hace una referencia, muy puntual sin embargo, al famoso artículo de Gayle Rubin (1986), publicado en inglés en 1975, aunque no la cita por su

la antropología estructural. Introduce la pertinencia de esta problemática de la siguiente manera:

Partimos de la hipótesis de Lévi-Strauss de que "la mujer es por doquier naturaleza" en el sentido de que parece haber una constante ideológica según la cual las sociedades tienden a pensar sus propias divisiones internas, intrasociales e intraculturales, mediante el esquema conceptual que separa por contraposición a la cultura de la naturaleza [pero de esto] no se deriva el hecho de que a la mujer se le adjudique el espacio semántico e ideológico de la naturaleza y al hombre el de la cultura (...) es la propia sociedad la que ha constituido y organizado sus divisiones internas de manera tal que un grupo social determinado queda predestinado para ocupar un determinado espacio. (...) No hay una relación lineal entre el hecho de que la mujer sea percibida como reproductora de la especie y el de que sea conceptualizada como naturaleza (pp. 31-32).

Esta cita nos ayuda a sintetizar las consideraciones de la autora sobre este tema. En primer lugar, a lo largo de todo el libro se apoya en la descripción del funcionamiento sociocultural como producto de una oposición simbólica entre naturaleza y cultura que cobra cuerpo y se ritualiza asignando a las mujeres valores de naturaleza y a los hombres los de la cultura. En segundo lugar, sin embargo, cuestiona que tal asociación se deba a que la propia biología reproductiva de las mujeres sea más propicia que la de los hombres para encarnar las valencias que corresponden a la naturaleza. Debe decirse que en este punto se distancia de las conclusiones a las que arriba Simone de Beauvoir, pese a que considera que el análisis de la filósofa existencialista sobre la subordinación femenina no había sido superado. Amorós se niega a considerar que la lógica misma de las leyes simbólicas se baste a sí misma para elegir a qué grupo designa cada espacio semántico, sino que cree más bien que es la propia sociedad (y, nos dice, en última instancia los hombres, que son quienes tienen el poder en ella) la que asigna esos lugares (p. 33).

En tanto encarnación de la naturaleza, a las mujeres se les asignan culturalmente los espacios, significados y papeles sociales que cada contexto asocia con los

nombre. Las muchas reflexiones en torno a conceptos clave de la antropología estructural sobre lo que hoy llamaríamos el género, remiten directamente a la obra de Lévi-Strauss y, marginalmente, de Godelier, sin conversar con la antropología feminista estadounidense, que planteó algunas de sus tesis más relevantes justamente en la época en que los artículos que integran este libro fueron escritos. Esto nos puede hacer pensar que Amorós privilegió su crítica filosófica al estructuralismo frente a la mirada intraantropológica de las autoras antes mencionadas.

valores antedichos: inmediatez, pasividad, inmanencia... De acuerdo con Lévi-Strauss, esos espacios diferenciados se asignan a partir de la Ley cultural estructurada por dos reglas: el Tabú del incesto y la división sexual del trabajo. Ambas, reglas primordiales de la organización humana, recurren al supuesto mandato de la naturaleza para legitimarse y, en esa medida, son concebidas por el autor de *Mitológicas* como limítrofes, es decir, como los marcadores diferenciales que instituyen el límite entre la naturaleza y la cultura.

Para dar cuenta de la lógica última atribuida a la primera de estas reglas recurre Amorós a la caracterización lacaniana que afirma la posibilidad misma de la cultura en la introducción de la ley del incesto representada por el Nombre del Padre. Sin esa metáfora, que introduce la diferencia significativa en el que de otro modo sería un continuo materno-natural ininterrumpido, lo humano mismo quedaría anulado (cf. pp. 165-166). No hay nada, sin embargo, de origen necesario, natural, en la asignación de un valor metonímico a las mujeres, reducidas por una asignación de la sociedad a su capacidad gestante.

Desde la perspectiva antropológica de Lévi-Strauss el tabú del incesto tendría el propósito funcional de asegurar la ampliación de las relaciones sociales, pues los hombres se verían obligados por ella a buscar mujeres *fuera* del grupo delimitado como interno, favoreciendo con la exogamia vínculos sociales más amplios. Una mirada feminista destaca como problemático algo que para el etnólogo francés simplemente se consigna como un hecho: el tabú del incesto, que constituye la columna vertebral de las relaciones de parentesco, es una regla que sanciona el intercambio de mujeres por parte de varones, quienes, a través de ese mecanismo, construyen relación social, necesariamente patriarcal. En efecto, ninguna de las formulaciones sociales o teóricas sobre el fenómeno deja de hacer explícito que son los varones los sujetos que se vinculan entre sí, creando relaciones sociales de diverso tipo, a través de intercambiar mujeres, concebidas como objetos transaccionales. En ningún caso las relaciones sexuales y de matrimonio plantean la agencia de las mujeres, pero tampoco el carácter recíproco intersubjetivo de los vínculos entre mujeres y hombres. Pese a que estamos aquí frente a una regla típicamente cultural y, de hecho, fundante de cultura, la ideología social patriarcal la contempla como un efecto de la naturaleza, tanto si se le piensa como

un principio que ordena la reproducción de la especie, como si se considera que son los hombres, dominantes, quienes dan y toman mujeres.

Para ilustrar esta idea, criticada por Amorós, podríamos ejemplificar el carácter ideológico de la supuesta naturalidad de los lugares que se asignan a hombres y mujeres, sancionados por el tabú del incesto, con el modo en que esto es pensado en la sociedad moderna. Nuestro ethos cientificista se traduce aquí en la creencia de que el mencionado tabú es impuesto en realidad por una Ley biológica. Se dice que nuestro principio de regulación de los intercambios sexuales y de matrimonio obedece a una cierta inteligencia de los genes que nos llevaría a mirar con repugnancia los intercambios sexuales incestuosos en tanto que los mismos se traducen en taras genéticas. Sin embargo, si estas interpretaciones fuesen ciertas, no habría necesidad alguna de crear una ley social que prohibiera el sexo incestuoso, pues el propio instinto natural nos llevaría a evitarlo. Por lo demás, la propia prohibición del incesto tiene alcances distintos en distintas sociedades, pues el tabú no siempre prohíbe matrimonios empleando un criterio de consanguineidad, como queda de manifiesto en las sociedades con organización totémica. En ellas, la prohibición de un vínculo matrimonial puede recaer sobre un hombre y una mujer emparentados por su pertenencia a una misma línea totémica, aunque no haya entre ellos relaciones de sangre, y, al contrario, podemos hallar matrimonios entre hermanos de sangre que pertenecen a distinto tótem.

Respecto de la segunda regla, aquella que se conoce con el nombre de *división sexual del trabajo*, nuestra autora hace un conjunto de precisiones, con y frente a Lévi-Strauss. En una primera cuestión, sigue al etnólogo y afirma que el fenómeno se define mal con el empleo de ese popular nombre. Se trata, más que de una distinción de tareas, de una prohibición tajante (que entraña también un tabú) que impide a las mujeres realizar tareas destinadas a los hombres y viceversa. La ideología social patriarcal afirma que esa asignación excluyente se deriva de las capacidades y habilidades naturales de cada sexo, de modo que no habría forma de que alguien desempeñase tareas para las que se halla impedida o impedido por naturaleza. En este punto tercia una vez más Amorós: no hay obligatoriedad natural (biológica) alguna en la asignación de ciertas tareas a las

mujeres, supuestamente vinculadas con su papel en la reproducción, simplemente porque el hecho no produce derecho. Si las mujeres estuviesen naturalmente discapacitadas para realizar ciertas tareas productivas, no habría necesidad alguna de prohibírselas (cf. pp. 227 y ss.). Debemos aclarar aquí que no es Lévi-Strauss, sino la ideología patriarcal que prima en las sociedades, la que explica como derivada de la naturaleza la prohibición cultural de que los integrantes de un sexo desempeñen tareas asignadas en cada caso al sexo opuesto. Lo que sí sostiene, en cambio, nuestro antropólogo, es que esa prohibición estructural cumple una función: la de asegurar la dependencia recíproca entre los hombres y las mujeres de un grupo social. En las sociedades tribales, objeto de estudio etnográfico del que se derivan estas conclusiones, los solteros sobreviven pobres y marginados, pues están impedidos de realizar la mitad de las tareas necesarias para tener una vida adecuada en sus respectivos pueblos. Frente a esta mirada estructural-funcionalista, Amorós señala que el antropólogo no advierte que esa dependencia recíproca oculta una asimetría: ambos sexos dependen del otro, pero lo hacen bajo diversas condiciones. Su dependencia de las mujeres no impide a los hombres ocupar las posiciones sociales de prestigio y de poder que les permiten ser quienes tienen el control sobre el grupo y sobre el *segundo sexo* (cf. p. 228). En ese sentido, para nuestra autora, la división sexual del trabajo se explica como producto de la necesidad de control de la reproducción por parte de los hombres (cf. pp. 237-238). De este modo, las dos reglas fundantes de cultura, que establecen el límite estructural entre cultura y naturaleza, son también las que garantizan la dominación patriarcal.

3. LA LÓGICA PATRIARCAL EN EXPONENTES SELECTOS DE LA FILOSOFÍA

Hasta aquí la revisión de este primer conjunto conceptual trabajado a lo largo de la obra que estamos analizando. En un segundo conjunto, compuesto por la crítica a distintos representantes del pensamiento occidental, habremos de ver que la lógica androcéntrica no es marginal sino central a los cuerpos filosóficos analizados. Quizá debamos insistir a este respecto en que ello se debe a que expresan, en el nivel del pensamiento experto, lo que configura los entramados

que he llamado simbólico imaginarios de género (cf. Serret, E., 2011) que modelan a las estructuras sociales en tanto androcráticas.

Las obsesiones patriarcales que devela Amorós se revelarán persistentes a lo largo de la historia de la filosofía, aunque también sufrirán dos fracturas significativas a partir del cambio de paradigma intelectual que se inaugura con el surgimiento de la filosofía del sujeto en la modernidad. Como habrá de exponerse a continuación, al tiempo que nuestra autora encuentra coincidencias en la línea argumentativa del patriarcalismo filosófico de la antigüedad al siglo XX, también señala en él puntos de quiebre. Estos últimos responden principalmente a las diferencias que se advierten en la filosofía occidental entre su fase ilustrada y los momentos que preceden y suceden a ésta. Para la crítica feminista esta distinción importa mucho, ya que justamente son los postulados racionalistas-universalistas del pensamiento ilustrado los que posibilitarán el surgimiento de un pensamiento feminista capaz de sistematizar sus premisas y extenderse en el tiempo. De modo que la pervivencia de la ideología patriarcal en los exponentes clave de las filosofías ilustradas resulta doblemente paradójica y amerita una reflexión aparte. Por su lado, las filosofías pre y post ilustradas se encuentran mucho más cómodas sosteniéndose en las viejas premisas del orden de dominación masculina. Veamos.

El punto de partida de esta razón filosófico-patriarcal lo ubica Amorós en Aristóteles. Los sesgos ideológicos de este pilar de la filosofía y la cultura de occidente no son, nos revela nuestra autora, marginales en su obra, sino estructurales. Por una parte, el conjunto de la obra aristotélica recurre de manera insistente a la distinción simbólico ideológica, arriba expuesta, entre hombre-cultura y mujer-naturaleza. Aunque, debe decirse, se hace referencia más a la idea de lo femenino que de su encarnación en la mujer. En su punto más abstracto estas equivalencias cobran cuerpo en la teoría de las cuatro causas de lo existente, en la cual, sin ambages, se identifica a la causa material con lo femenino en virtud de su carácter pasivo, inerte, inmanente y esencial. La posibilidad de trascenderlo radica en el principio masculino, transformador, de la causa formal (cf. p. 29). Cuando se habla de manera específica de las mujeres en la obra del filósofo, es siempre de manera marginal, circunstancial para señalar los límites del hombre,

su expresión perfecta. Nuestra autora indica una de esas menciones, cuando se habla de la amistad (por supuesto, la sostenida por los hombres, quienes son siempre los sujetos implícitos de toda acción) con las mujeres, como equivalente a la del padre con el hijo, el gobernante con el gobernado y, en general, de un superior con un subordinado (cf. p. 28). Podríamos agregar las diversas menciones a la relación natural de dominio entre hombres y mujeres, incluidas en *La Política* (cf. Aristóteles, 1963) acompañando la caracterización de las formas de gobierno, o la definición misma de las mujeres como hombres imperfectos.

Con esto en mente, Amorós demuestra que el estagirita construye una narrativa en la que su pensamiento encarnaría el punto de llegada de un linaje filosófico cuya genealogía él mismo reconstruye (cf. p. 80 y ss.). En la medida en que Aristóteles busca legitimar su propia obra a partir de esa reconstrucción, se torna a la vez el legitimador de los peldaños filosóficos que habrían de culminar con su pensamiento. Lo relevante de este examen de la obra aristotélica es dar cuenta de que el carácter último de este linaje filosófico no se puede entender sin su androcentrismo constitutivo, "(p)ues la *fundación de la genealogía y el establecimiento de una legitimidad* van íntimamente unidos a la *constitución de la herencia (...)*" (p. 83). Pero esta herencia remite a la creación de un linaje racional, y, por tanto, necesariamente masculino. La genealogía masculina es cultural, fundada por oposición y en contraste con la sucesión natural, e introduce la estructura simbólica a través del Nombre del Padre.

El ejercicio aristotélico instituye la genealogía de los elegidos (reconocidos) por la razón, fuente de la verdad, frente a la bastardía (en este caso encarnada por los sofistas, que se agotan en el reino de las apariencias) de quienes carecen de lo necesario para instaurar un linaje legítimo, sancionado puramente por la palabra masculina que se autoinstituye creadora al identificar a su propio padre y al padre del padre. Siguiendo a Lacan, Celia nos muestra que tal modelo genealógico depende de la renuncia a la mujer del Padre, quien a su vez hubo de renunciar a la de su propio Padre, y así consecutivamente hasta la primera marca fundacional de la interdicción del incesto. Habría que agregar que este tipo de lógica generadora bien podría remitirnos al acto autónomo de Zeus cuando engendra por sí solo nada menos que a la razón, alegorizada en la diosa Palas

Atenea, quien surge como un doloroso pensamiento de la misma cabeza del padre de los dioses. En su gestación y su parto, ninguna mujer ni fuerza femenina intervienen, pues este linaje remite a la quintaesencia de la masculinidad, fundada por la Ley, la palabra, lo simbólico, la razón.

A diferencia de este primer ejemplo de razón patriarcal, San Agustín, a inicios de primer milenio de nuestra era, opta por contrastar dos linajes masculinos para señalar de entre ellos al legítimo. Es decir, si Aristóteles distingue a los filósofos legítimos de los bastardos (sin linaje alguno), el filósofo de Hipona elige el método de contrastar dos linajes distintos para dar cuenta de qué funda la legitimidad de la serie, no sólo en positivo sino en negativo también. Así, contrasta la Ciudad Terrena, donde habitan los que viven según la carne, y la Ciudad de Dios, poblada por quienes viven según el supremo Creador. Sobra decir del lado de cuál linaje se ubica la legitimidad. Lo que me interesa destacar de la exposición que hace Amorós sobre este punto es que nos deja ver de manera específica el papel que la noción misma de *mujer* juega en la conformación de los imaginarios patriarcales, provengan o no de la *razón*. Veamos.

La primera forma de presentarnos el tema en la obra de Agustín conduce a la oposición, planteada en el Antiguo Testamento, entre los descendientes de Abraham, entre el hijo que para él ha engendrado su esclava y el que engendró su esposa estéril: Sara. El primero, venido al mundo gracias a una concepción natural, en el vientre de una mujer degradada, se califica como hijo de la carne. El segundo solo pudo ser concebido en el yermo vientre de la esposa legítima por la promesa de Dios. Ya apunta aquí nuestra autora que, como en los análisis de Lévi-Strauss, las mujeres funcionan como mediadoras simbólicas de las alianzas (o pactos patriarcales, como diríamos hoy) entre los varones. Aunque el padre es el mismo, el linaje se distingue por la cualidad (de libre o de esclava) de la madre. El segundo linaje es ilegítimo por razones distintas a la bastardía, pues, en este caso, sabemos quién es el padre, pero es su carácter carnal, natural, que remite a quién es la madre, lo que decide la suerte degradada de esta herencia.

Otra formulación de la doble genealogía, que atenderemos solo brevemente, aparece cuando se distingue entre la descendencia de Caín, por necesidad

maldita, y la de Seth, bendecida por Dios. Esta nueva distinción funda a su vez el linaje dinástico sancionado directamente por el Creador. En la enumeración de los integrantes del linaje legítimo, se excluye expresamente a las mujeres, pues aunque aquél pase por ellas, claramente sólo es conformado por los hombres. Sin embargo, al nombrar al linaje maldito se pone énfasis en que la última de la serie es una mujer. Con ello se significa, precisamente, la muerte de la genealogía de esta condenada Ciudad Terrenal, a diferencia de la genealogía virtuosa, masculina, que sustenta a quienes pueblan la Ciudad de Dios.

Tal obsesión de esta razón patriarcal por la genealogía ha de verse necesariamente interrumpida con el advenimiento de la filosofía racionalista propia de la sociedad moderna. Toma aquí Amorós el caso de Kant, cuya filosofía crítica se nutre tanto de la fuente cartesiana como de la empirista. La característica de este pensamiento es que rompe justamente con todo amor a los linajes genealógicos en nombre de una razón autoinstaurada por la crítica. El modelo de esta génesis que rechaza de lleno tanto la naturaleza como el linaje, es, desde luego, el contrato. Quienes lo concretan, individuos autoconstituidos (recuérdese el modelo del hongo hobbesiano), proceden racionalmente a fundar acuerdos racionales fundadores de la verdad -política, ética, epistemológica-. Como era de esperarse, tales sujetos de la razón, tan abstraídos de la sangre y de la carne, no pueden ser sino masculinos, tal como Kant se encarga reiteradamente de afirmar.

Frente a esto, Amorós nos recuerda que en la filosofía moderna el sexismo revela sus profundas contradicciones internas, al tratarse de un pensamiento que se funda en el supuesto del universalismo ético, pues "parte del principio de que la razón constituye la sustancia de la subjetividad humana y es idéntica para todos los hombres, por lo que reviste una validez universal" (p. 29). Introduce aquí una reflexión que habrá de ameritar desarrollos puntuales en otras obras, y a la que aludiré en virtud de su importancia para nuestro hilo conductor. Se trata de la peculiar partición semántica que habrá de sufrir el concepto de *naturaleza* a manos de los filósofos racionalistas ilustrados. En efecto, vimos ya que la lógica patriarcal pre moderna halla en la idea de naturaleza un principio femenino que debe trascenderse por medio de la razón para acceder al reino de la verdad. Con el advenimiento del criticismo racionalista, que desvirtúa el linaje y con él toda

lógica estamental, la idea de naturaleza se escinde para expresar dos contenidos mutuamente excluyentes: el primero da cuerpo a la idea de la Ley natural, que tiene en realidad un carácter moral, y que sanciona la igualdad en libertad como efecto de un mandato racional. La segunda acepción preserva la vieja idea que identifica a las mujeres y lo femenino como expresión paradigmática de la naturaleza susceptible de ser trascendida, superada, domada, controlada e, incluso, proscrita por la cultura. "Ambos polos convergen (...) en la mitología rousseauiana del buen salvaje y en las ideas de la domesticación de la naturaleza según la naturaleza" (p. 30). La crítica del ginebrino al *Ancien Régime* destaca el carácter hiper sofisticado del absolutismo e identifica ese exceso con un artificio cultural deleznable del arte y la ciencia al que se culpa de la corrupción moral de la buena naturaleza humana. Por ello Amorós afirma que en esta partición semántica, la paradojas ilustradas se empeñarán en mantener la identificación convencional entre mujer y naturaleza, reservando para esta última los valores negativos de siempre, mientras se glorifica una segunda idea de naturaleza, normativa, ética, decididamente masculina, que se bate contra la mala cultura de sus adversarios políticos (cf. p. 35).

Apartándose de su propia vocación universalista, Kant tematiza entonces la relación entre un hombre y una mujer en el matrimonio como la que se da entre un sujeto y una cosa, mediada por la posesión. Y, aparentemente, no tiene objeción en hacer extensivo este derecho (*personal de naturaleza real*) al conjunto de los varones sobre el conjunto de las mujeres. Ironiza con justeza nuestra autora a este respecto, que "la 'jerarquía de los lugares naturales' se mantiene aquí *malgré* giros copernicanos [pues] hablará así de la 'superioridad natural de las facultades del hombre sobre la mujer' como el fundamento de la relación de dominio" (p. 40).

Las paradojas que encarna la razón filosófica en tanto patriarcal dan un nuevo giro en el marco del sistema hegeliano, cúspide del idealismo alemán. Al distanciarse del racionalismo ético ilustrado-kantiano, Hegel reconfigura el concepto de Razón para expresar con él, sustancialmente, la esencia de la realidad. En el nivel de lo humano-subjetivo, esa Razón encarna como autoconsciencia... siempre que entendamos las claves de ese sujeto en masculino.

El principio femenino, que encarna en las mujeres, se halla en un sitio muy distinto: el del primer plano de la eticidad. Esta refiere a la cualidad específica del espíritu de un pueblo, que señala su distancia de la mera naturaleza, pero no llega a materializarse en la superación de la misma mediante la reflexividad. De ahí que la eticidad aparezca como una paradójica *mediación inmediata* (p. 41) que nos resulta, sin embargo, bastante familiar. Ese mismo carácter ambiguo aparece consistentemente asociado a las mujeres en las más diversas narrativas sociales, transmitidas por el saber vulgar o el experto, y conceptualizado de manera precisa como parte de las estructuras culturales por Lévi-Strauss. Amorós pone especial atención en cómo Hegel ilustra el carácter femenino de la eticidad con el personaje de Antígona. Mientras ella representa la Ley divina (cósmica, natural), Creonte sostiene la ley humana (reflexiva, racional). Aquélla rige, aunque no sin conflicto, en la familia, ya que ésta es un primer momento de la comunidad. Se oponen porque la familia opera con la lógica del interés particular que termina oponiéndose al universal de la comunidad en su conjunto. Siendo incapaz, por su propia naturaleza, de ir más allá de esa mediación inmediata, Antígona viola la Ley humana dando sepultura a su hermano y muriendo por ello. "La ley divina ordena en nombre del derecho absoluto de la familia, que se dé sepultura al muerto, para que éste sea tratado como cultura y no como naturaleza (...) constituyéndose como mediación cultural con la naturaleza, precisamente por ser la familia lo más natural en el seno de la cultura" (p. 44). Antígona es elegida por Hegel para ilustrar esto porque actúa en tanto hermana de Polinice. Tal acción no sería pensable en una madre o una esposa, porque sus vínculos con los hombres tienen un carácter de excesiva inmediatez; están aún más cerca de la naturaleza.

Esta concepción de lo femenino y las mujeres como ironía de la comunidad se revela en la distinción conceptual entre el género (entendido aquí como lo genérico) y el individuo. Tal categorización no deja de ser problemática a la luz del uso del concepto género que se ha popularizado en el feminismo desde entonces, por lo cual no sobra explicitar que no se le entiende aquí como la traducción socio-cultural del sexo. Las mujeres carecerían de individualidad por ser todas y cada una mera expresión de un genérico, una entidad esencial, cuyas particularidades, justamente, sólo pueden tener una existencia en-sí, estando por naturaleza inhabilitadas para devenir autoconsciencias, seres para-sí. Esta última

posibilidad estaría negada a las mujeres, dice nuestra autora, por ser "naturaleza en última instancia" (p. 47). Habría, a mi parecer, que matizar esta idea, pues en el imaginario patriarcal, y el de Hegel no es la excepción, las mujeres no son propiamente naturaleza, sino que están *más cerca* de la naturaleza que los hombres. Así se revela en su conceptualización como eticidad, tal como se expuso más arriba. Con todo, en tanto genérico, representan el nivel más inmediato del mundo cultural y, por ello, el límite mismo que escinde la naturaleza de la cultura y encarna la *naturaleza de la cultura*. Cada mujer particular expresa al genérico a su modo, pero no es discernible del resto de las mujeres en tanto individuo. Lo mismo opera para sus apetencias (su querer, su voluntad), que no pueden singularizarse, porque ellas mismas son incapaces de individualidad. No extraña que, ya en el siglo XX, para Freud la pregunta *¿qué quiere una mujer?* siguiera encerrando el mayor de los enigmas. La apetencia femenina, siendo la de la especie, como dirá Schopenhauer, se dirige en abstracto al hombre o al hijo, siéndole indiferente que se trate de éste o de aquél como individuos. Por contraste en el hombre, que deviene individuo autoconsciente en su labor transformadora de la naturaleza cultural, la apetencia se singulariza, aunque el objeto de la misma, una mujer, no sea sino expresión del genérico.

En Schopenhauer, continuador de esta línea de pensamiento, y uno de los conspicuos representantes de la misoginia romántica, se subraya la identificación de la mujer genérica con la mediatez inmediata, al considerarla encarnación de los reclamos de la especie. La astucia (en términos hegelianos) de la especie se sirve de la voluntad de las mujeres sin que cada una de ellas aprecie en su voluntad particular el sentido universal de su obra. De nuevo, su acción no es autoconsciente, sino instintiva. Con gran tino detecta nuestra autora las incongruencias características de la misoginia schopenhaueriana, que tienen un carácter muy distinto a las que apreciamos al interior del racionalismo patriarcal. En este caso, a la vez que se señala a las mujeres por estar totalmente atadas a la naturaleza y ser absolutamente incapaces de ir contra lo que ésta exige, las acusa de acciones *contra natura* cuando se obstinan en los códigos y prácticas que sancionan su honor (como si, por lo demás, éstos no fuesen establecidos por las normas patriarcales).

En la revisión de Kierkegaard, padre del existencialismo y a cuya obra dedicó Amorós un libro (Amorós, C. 1987), constatamos que no se aparta de la lógica que hasta aquí ejemplificamos con los dos últimos autores. Tampoco en este caso las mujeres se entienden capaces de trascender la mera inmediatez, en este caso, la pura esencia, y eso las convierte en incapaces de existencia. Esta última requiere libertad e individualidad, y la mujer, dice el filósofo danés, citado por Amorós, "entra en los límites de la naturaleza, y es, por esto, libre más bien estéticamente" (p. 52). Una vez más encontramos la ambigüedad en la ubicación conceptual de lo femenino y las mujeres: son, a la vez pensadas como naturaleza y límite con la naturaleza. Dice nuestra autora, leyendo a Kierkegaard que, para él, las mujeres, al quedar fuera de la cultura oscilan entre lo natural y lo sobrenatural, lo que las deja fuera de la categoría de sujeto. Éste se conforma a sí mismo en el desafío a lo meramente dado, trascendiendo el ser en sí, practicando ininterrumpidamente el riesgo, en pleno ejercicio de la libertad.

Una lógica similar se revela en el existencialismo del siglo XX cuando Jean Paul Sartre, al tiempo que niega que haya naturaleza humana ni para hombres ni para mujeres, acude a la categoría de lo viscoso, obstáculo en el camino de la libre construcción de la existencia por parte del sujeto, y la define como lo femenino. Su relación con el sujeto es descrita así por el filósofo francés:

Lo viscoso es dócil. Solamente en el momento preciso en el que creo poseerlo siento que, por una curiosa inversión, es él quien me posee [...] es una actividad blanda babosa y femenina de aspiración, vive oscuramente bajo mis dedos y siento una especie de vértigo, me atrae a sí como podría atraerme el fondo de un precipicio [...] (cit. en p.53).

Como se hace evidente en la cita anterior, la razón patriarcal sigue reproduciendo de manera axiomática las fórmulas ideológicas que le asignan género, masculino o femenino, a lo existente, y entienden sistemáticamente esta oposición en los términos multicitados que remiten a la contrastación entre cultura y naturaleza.

4. PARADOJAS DE LOS FEMINISMOS DE LA DIFERENCIA

Atendiendo a nuestro objetivo inicial quedaría por examinar cómo Amorós analiza otro tipo de paradoja: la que observa en las coincidencias que el llamado feminismo de la diferencia exhibe con las líneas argumentales del patriarcado

que hemos destacado aquí. En consonancia tanto con lo que ella llama ideología patriarcal como con la razón de ese mismo tipo ejemplificada con los autores seleccionados, los feminismos que se desmarcan de la apuesta por la igualdad reconocen, señala la autora, la estipulación de sitios, actividades, y cualidades psíquicas diferenciados para hombres y para mujeres, que ubican a estas últimas en un ámbito de mayor proximidad con la naturaleza y, por consiguiente, con toda la cadena semántica derivada de ella, tal como se ha venido exponiendo en este escrito. Dar cuenta de este tercer complejo conceptual presente en el libro que examinamos, es particularmente relevante, en la medida que esta línea de crítica intrafeminista habría de constituir una de las preocupaciones recurrentes en el pensamiento posterior de la autora.

El tema se nos expone, de inicio, indicando que la narrativa de moda en el momento, presenta la supuesta disyuntiva a la que se enfrenta el feminismo como la existente entre integración y marginación. La primera implicaría aceptar los valores masculinos y reclamarlos para las mujeres, mientras que la segunda las condenaría a reconocerse en las definiciones al uso de lo femenino que, necesariamente, las ubican de regreso en los márgenes de todo lo relevante en el mundo social y cultural. "Los llamados 'valores femeninos' están trucados y mistificados por la propia cultura patriarcal que los ha acuñado" (p. 74), y la recuperación sublimada de esas coordenadas que han heterodesignado desde siempre a las mujeres, no puede cambiar el carácter sustantivamente opresivo de esas fórmulas. Resulta particularmente interesante, en este sentido una maniobra patriarcal de nuevo cuño (en la época de publicación del libro que analizamos), denunciada en más de una oportunidad por Amorós: los epígonos del posmodernismo, el post estructuralismo, y otras corrientes críticas del llamado proyecto de la modernidad, han dado por sermonear a las feministas (de la igualdad) acusándolas de no estar en sintonía con el momento que les toca vivir, el cual exige, lejos de reivindicar para las mujeres la autonomía y la cualidad de sujetos, abjurar para todo el género humano de los valores *totalizantes* del racionalismo y reconocerse orgullosas como lo otro... que siempre han sido. Encuentra sospechoso nuestra autora que se cuestione la posición de sujeto, justo cuando el feminismo ha conseguido conquistarla, al menos como posibilidad, para las mujeres. Un espíritu patriarcal similar aparece, nos dice, en el contexto

de decadencia de la *polis* griega cuando los cínicos "radicalizaron la crítica de la cultura al extremo de propugnar un modo de vida conforme a la naturaleza, aspirando a vivir como los animales y prescindiendo de las mediaciones culturales" (p. 153). En contextos tales, que colocan a ciertos grupos de varones como impugnadores de los valores de la cultura, viéndose a sí mismos como los rebeldes transgresores que han de prohijar un nuevo mundo, las mujeres, convencionalmente tipificadas como naturaleza, habrán de encarnar el sentido más abyecto, inmediato y deshumanizado de la misma. Ya vimos una operación similar en la crítica rousseauiana a la "cultura" identificada con el mundo aristocrático del *Ancien Régime*. Estos ejemplos nos muestran que, cuando grupos específicos de varones se organizan para contestar los códigos hegemónicos de interpretación del mundo, frecuentemente se les ve descalificar al orden masculino dominante señalándolo como la expresión misma de la decadencia y la corrupción que entraña la mala intervención humana en la modificación de la modélica naturaleza. Los rebeldes, pues, se ven a sí mismos como esta naturaleza incorrupta a la que hay que volver, pero, y esto es lo que no debe olvidarse, en ningún caso colocan en esa misma dimensión a las mujeres, quienes seguirán encarnando la mala inmediatez. Los que fingen hallarse ahora del lado correcto de la historia, no sujetos, sino lo otro del sujeto, no renuncian en ningún caso a ser dadores y tomadores de mujeres. Estas, por su parte, serían lobas-madres: pura naturaleza, esencias expresivas, no existentes. En última instancia, estos feminismos sublimacionistas que, con vocación voluntarista se contentan con alegrarse por ocupar el lugar que el patriarcado ha asignado a las mujeres, en lugar de sufrirlo, diseñan una ética y una política de la impotencia (cf. p. 156), como se evidencia en el discurso de aquellas reunidas en torno a la Librería de Mujeres de Milán. No en balde, muchas de estas feministas se decantan por defender el carácter histórico de los mitos matriarcales (cf. p. 285), pues estos glorifican la naturaleza sagrada de la maternidad como fuente del poder femenino.

En última instancia, la fórmula patriarcal que asigna contenidos políticos a las ideas de cultura y naturaleza y su multicitada asociación con lo masculino y lo femenino, está lejos de ser susceptible de una simple revalorización. Una prueba de ello es la operación ideológica, subrayada por nuestra autora, consistente en

feminizar a todo grupo subordinado, en razón de su clase o de su etnia, por ejemplo (cf. pp. 185-189 y 269). Esa misma partición semántica y sus estipulaciones sociales habrán de ser contestadas, no simplemente abrazadas o reivindicadas.

A este respecto, y a manera de conclusión, vale la pena reproducir textualmente las palabras de Amorós:

Parece haber algo que unifica conceptualmente la situación de la mujer encima de la gran diversidad de situaciones, formas y grados de explotación, opresión y marginación (...) a lo largo de la historia. Este elemento unificador es el "lugar" de la mujer en la especie (...) que puede definirse como el lugar de la "naturaleza", lugar que se pretende que sea asimismo "natural". (...) si se hiciera patente que se le ha designado como naturaleza por una definición cultural, la definición podría ser cuestionable. (p. 218).

La misma crítica, pues, debe irracionalizar la ideología androcrática, la razón patriarcal y los paradójicos esencialismos feministas.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Celia (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Amorós, Celia (1987). *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona Anthropos.
- Aristóteles (1963). *Política*. Edición bilingüe. Versión española, edición y notas, Antonio Gómez robledo. México: UNAM.
- Bamberger, Joan (1979). El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas? En Olivia Harris y Kate Young (comps.) *Antropología y feminismo* (pp. 63-82). Barcelona: Anagrama.
- Ortner, Sherry (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En Olivia Harris y Kate Young (comps.) *Antropología y feminismo* (pp. 109-132). Barcelona: Anagrama.
- Rubin, Gayle (1986) [1975]. El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*. 7, 30, 97-145.
- Serret, Estela (2011). Hacia una redefinición de las identidades de género. En *GénEros*. 9, 18, ISSN: 1405-3098.