### Género y Sociedad

### Títulos publicados

- 1. Jeffrey Weeks, Sexualidad
- 2. Matisa Belausteguigoitia y Araceli Mingo (comps.), Géneros prófugos. Feminismo y educación
- 3. Victor Seidler, La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social
- 4. Naila Kabeer, Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo

# LA SINRAZÓN MASCULINA

## Universidad Nacional Autónoma de México

Doctor Juan Ramón de la Fuente, rector Doctora Olga Elizabeth Hansberg, coordinadora de Humanidades Doctora Graciela Hierro, directora del PUEG

Programa Universitario de Estudios de Género

#### Comité editorial

Gabriela Cano Teresita de Barbieri Mary Goldsmith René Jiménez Ornelas Marta Lamas Araceli Mingo María Luisa Tarrés

Lorenia Parada-Ampudia Coordinadora del comité editorial Berenise Hernández Publicaciones

El Programa Universitario de Estudios de Género agradece a la Fundación MacArthur su apoyo para la publicación de este libro.

# Victor J. Seidler

# LA SINRAZÓN MASCULINA

MASCULINIDAD Y TEORÍA SOCIAL











Título original: *Unreasonable Men. Masculinity and Social Theory.* Publicado en inglés por Routledge, Londres, 1994.

Traducción: Isabel Vericat

Revisión de la traducción: Laura Manríquez





1a. edición, 2000

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

D.R. © 2000 Universidad Nacional Autónoma de México Programa Universitario de Estudios de Género Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.

D.R. © 2000 Editorial Paidós Mexicana, S.A.,

Rubén Darío 118, col. Moderna, 03510 México, D.F. Tel. 5579-5113, fax: 5590-4361; Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Mariano Cubí 92, 08021 Barcelona, y Editorial Paidós, SAICF,

y Editorial Paidós, SAICF, Defensa 599, Buenos Aires

Coeditan: Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, y Editorial Paidós Mexicana, S.A.

ISBN 968-853-454-4

Impreso en México-Printed in Mexico

020140

M 4 4 NOV 2001

En lo que se refiere a los asuntos humanos, ni reír, ni llorar, ni indignarse, sino comprender. Baruch Spinoza

La razón ha existido siempre, pero no siempre de forma razonable. Karl Marx

Se necesita tiempo para absorber una experiencia hasta que se entienda no sólo con la cabeza, sino también con el corazón.

Janusz Korczak

En recuerdo de mi querido padrastro, Leo Seidler

# ÍNDICE

Prefacio y agradecimientos	
1. Introducción: Masculinidad, modernidad y teoría social	. 1
2. La naturaleza	2
3. La razón	3
4. La moralidad	. 5.
5. La libertad	69
6. La identidad	81
7. La modernidad	97
8. La experiencia	113
9. El feminismo	131
10. La masculinidad	147
11. Historias	167
12. Relaciones	181
	203

12 La sinrazón masculina	
13. El lenguaje	221
14. La sexualidad	239
15. La dependencia	261
	277
16. Conclusión: Masculinidad, poder y modernidad	

Bibliografía

Índice onomástico

Índice analítico

305

325

329

#### PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS

A medida que las teorías y prácticas del feminismo nos han cuestionado por la manera en que los hombres hemos sido educados para pensar y sentir en las relaciones, nos han ido alentando también a plantear nuevas preguntas sobre nuestras tradiciones filosóficas y de teoría social predominantes. Hemos tardado en identificar de qué manera nuestra identidad de hombres ha sido configurada por historias, culturas y tradiciones particulares. Estamos tan acostumbrados a poder hablar en nombre de otros y a legislar pensando en qué sería lo mejor, que pocas veces hemos reconocido lo difícil que nos resulta hablar en un plano más personal. Si acaso esto refleja algo, es algo "personal" o "psicológico"; pero no revela nada más significativo respecto de la relación de la masculinidad con la modernidad.

Sin embargo, en la modernidad configurada conforme a los planteamientos de la Ilustración y las revoluciones científicas del siglo XVII, los hombres se han acostumbrado a dar por sentadas su razón y su racionalidad. A diferencia de nuestra masculinidad, nada de lo demás tenemos que demostrarlo constantemente, porque la razón se ha configurado a la imagen de la forma dominante de masculinidad. Francis Bacon pudo hablar sin muchos reparos de las nuevas ciencias como de una filosofía masculinista. Había un sentido fundamental en el que la masculinidad ocupaba un espacio central en la modernidad y en el que la razón y el progreso se iban a vincular con el control y el dominio de la naturaleza. Hasta cierto punto, estas identificaciones llegaron a definir las formas dominantes de razón y racionalidad, de manera que poner en duda su formación histórica y cultural nos situaría fuera de los límites de la razón. No obstante, poco a poco hemos aprendido a escuchar las voces disidentes de Nietzsche, Freud y Wittgenstein, pues cada uno a su manera ha contribuido a poner en tela de juicio los planteamientos de la modernidad. De un modo diferente, cada uno de ellos captó que tenemos la necesidad de entendernos como hijos de la moder-

nidad si queremos comprender hasta qué punto seguimos atrapados —para bien o

para mal— en sus formas.

Determinar cómo aprendemos a evaluar el proyecto de la modernidad y definir si éste se ha agotado a medida que nos hemos desplazado hacia lo posmoderno, que sólo se puede interpretar de una manera radicalmente diferente, se han convertido en el problema fundamental de la teoría social y la filosofía. Este problema repercute de un modo decisivo en la forma como entendemos y atesoramos nuestras tradiciones heredadas, o en si pensamos que hay que dejarlas de lado para poder entender los tiempos tan diferentes en los que vivimos. No me fío mucho de esa tendencia a buscar incesantemente nuevos terrenos porque éste ha sido, desde hace mucho, el impulso fundamental de la modernidad: también es característico de una forma particular de masculinidad inquieta. Buscamos una salida y somos incapaces de detectar la crisis de valores que se ha intensificado en el mundo poscolonial y poscomunista; y solemos confundir el pluralismo con el relativismo porque parece que cualquier cosa entra en el mundo posmoderno. Supuestamente debemos celebrar nuestra fragmentación y discontinuidad, pues no hay nada más allá del reino de las apariencias: lo que vemos es lo que obtenemos, si hemos de creerle a Baudrillard.

Quiero empezar planteando varias cuestiones porque en aspectos fundamentales gran parte de la discusión sobre la posmodernidad se basa en los mismos supuestos de las culturas de la modernidad con las que trata de romper. En buena medida, dicha discusión se ha centrado en torno a la supuesta crisis del yo cartesiano que es una figura central de la modernidad, pensando que donde alguna vez hubo unidad y autoconocimiento, ahora sólo queda fragmentación y desplazamiento. Según parece ya no tenemos las identidades congruentes que nos permitían controlar y regir nuestra vida sólo a través de la razón —aunque quién sabe si alguna vez las tuvimos—. Ahora bien, aun si en esto hay muchas resonancias de experiencias contemporáneas, también funciona para socavar cualquier sentido de nosotros mismos como sujetos marcados por el género, la etnicidad o la clase social. A medida que las identidades se dispersan, ganan en fluidez lo que pierden en historia. En cierto nivel, esto significa que los hombres han corrido con suerte y se han salvado, justo en el momento en que empezaban a reconocerse en su masculinidad. La política sexual, organizada en torno a relaciones de poder y subordinación marcadas por el género, se vuelve marginada ya que parece estar organizada en torno a sujetos preexistentes dotados de género; pero la cuestión fundamental es que no se reconoce la naturaleza del reto que el feminismo ha planteado a la modernidad.

Si imaginamos por un momento a dos personas enfrascadas en una discusión acalorada en torno a su relación y de repente uno de los miembros de la pareja sale con algo como lo siguiente: "Estás siendo emocional, y mientras no te calmes para que podamos tener una discusión racional y sensata, no quiero hablar contigo." Cuando pensamos en quién podría responder de esta manera suele haber una sonrisa de reconocimiento tanto en los hombres como en las mujeres al identificar que son ellos quienes tienden a expresar desaprobación de este modo. No se trata simplemente de un incidente que refleje la personalidad individual de los dos implicados; para la política sexual resulta básico reconocer que independientemente de las cuestiones de orientación sexual, está en juego una cuestión de poder. Si esto lo decimos como hombres, tenemos el poder de sobajar a nuestra pareja y hacerla sentir insignificante. Recurrimos a una idea que está culturalmente al alcance, sobre todo en el Occidente protestante: ser emocional es ser "irracional" e "irrazonable". Las emociones y los sentimientos no se pueden legitimar como fuentes de conocimiento; más bien reflejan cierta interferencia o ruptura en la lógica fría y autónoma de la razón pura. Como hombres, la razón ha sido modelada a nuestra propia imagen en la modernidad, pues se la ha identificado con las formas dominantes de masculinidad.

Es como si la presencia persistente del patriarcado estuviera sentada en nuestros hombros dando fuerza a nuestras palabras cuando hacemos sentir menos a los demás y disminuimos y devaluamos su experiencia. Esto es lo que legitima nuestra actitud despreciativa y nos permite sentirnos superiores como hombres en relación con las mujeres. Porque en la modernidad es crucial que el hombre pueda dar por hecho que la razón le pertenece, mientras que a la mujer se la define por aquello de lo que carece. Son las mujeres quienes tienen que demostrar su razón según los criterios que les ponen los hombres. La visión ilustrada de la modernidad plantea que carecer de razón es carecer de humanidad pues hay una identificación, expresada fundamentalmente en los escritos de Kant, entre razón, moral y humanidad. Así es como nuestra humanidad ha sido definida sobre todo por lo que nos distingue de la naturaleza: una supuesta facultad de razón independiente y autónoma. Así como la razón se define en oposición fundamental a la naturaleza en nuestra vida moral, también la cultura se contrapone a la naturaleza. Esto se convierte en un momento definitorio de la modernidad que ha configurado las tradiciones dominantes de la filosofía y la teoría social.

Educados como estamos para pensar en la Ilustración como un momento de razón, ciencia y progreso que aporta luz a la larga noche de tradición, costumbres y superstición religiosa, es difícil identificar sus largas sombras. Apenas hace poco hemos aprendido a distinguir la historia de la Ilustración y de las revoluciones científicas de la historia de la quema de brujas y de los horrores de la esclavitud. En la narrativa dominante que identificaba el progreso con el dominio de la naturaleza, se volvió difícil esclarecer cómo el giro radical de una concepción orgánica de la naturaleza a otra mecanicista fue a la par con la devaluación y la objetivización de aquellos a quienes se consideraba más cerca del mundo natural. En lo que se refiere a Kant, era sólo buscando la guía del hombre mediante el matrimonio como podía la mujer aprender a conducir su vida conforme a la razón. Así fue como la subordinación de la mujer y la devaluación de su experiencia quedaron inscritas en los planteamientos de la modernidad. La importancia del feminismo ha sido decisiva en el cuestionamiento de las ideas de la modernidad pues ha puesto en tela de juicio la distinción aún vigente entre razón y emoción.

Durante demasiado tiempo se nos ha enseñado a pensar que la esclavitud es un manchón en el progreso hacia la libertad y la igualdad prometidas. La esclavitud ha sido tratada como un tema aislado y aparte, y no como algo central para nuestras concepciones de Occidente. Tal vez sea necesario que reconsideremos las maneras en que la Ilustración, sobre todo en los escritos de Immanuel Kant, nos ofreció una forma secularizada de protestantismo. La relación del cristianismo con la modernidad es mucho más compleja que el movimiento de la fe hacia la razón y la ciencia. Al desdén por el cuerpo y la vida emocional se le dio una nueva forma en la devaluación del "animal" y la "naturaleza". Conforme se implantó la idea de que las personas de color eran como "animales" y "niños", la idea de la carga del hombre blanco tomó forma y la explotación colonial se legitimó como un deber moral. La devaluación de la naturaleza se relacionó con su objetivización como materia pues dejó de reconocerse en ella una fuente de significados y valores. Con el desencantamiento de la naturaleza, como lo llama Max Weber, no hay límites a los usos que podamos dar a la naturaleza. Nos volvimos sordos a los llantos de dolor, porque no había nada que escuchar.

Desde mi punto de vista, resulta de vital importancia reconocer cómo la distinción entre razón y naturaleza ha sido algo básico en nuestras concepciones de la modernidad ilustrada. La relación entre masculinidad y modernidad constituye un tema de investigación fundamental debido a la identificación de la masculinidad con la razón. Esto no quiere decir que los hombres seamos "irrazonables", sino que en el marco de la modernidad aprendemos en tanto hombres a dar por hecho un concepto particular de razón. Esta separación entre razón y naturaleza funciona para apartar al hombre de sus emociones y sentimientos, que constituyen una amenaza a su identidad de hombre y, por consiguiente, para alejarlo de su vida emocional. Aprendemos a desdeñar las emociones y los sentimientos como signos de debilidad que, por lo tanto, ponen en una situación comprometida nuestro sentido de la identidad masculina. Esto crea tensión constante, pues la masculinidad es siempre algo que tenemos que estar dispuestos a defender; a diferencia de lo que ocurre con nuestra razón, no podemos darla siempre por sentada, y más bien se convierte en una fuente constante de preocupación.

Al explorar cómo repercute una forma dominante de masculinidad que puede imponer los criterios conforme a los cuales no sólo los hombres sino también las mujeres creen que tienen que evaluar su experiencia, he intentado no generalizar sobre la experiencia de los hombres en su conjunto. He procurado poner en claro que hablo a partir de la experiencia particular de la masculinidad del hombre blanco, de clase media y judío, y al mismo tiempo recurro a las resonancias de otras masculinidades que han crecido bajo la sombra de la masculinidad ilustrada. Corresponde a otros exponer las diferencias, pues yo estoy cuestionando explícitamente el derecho del hombre a hablar en nombre de otros antes de haber aprendido *cómo* hablar más personalmente para sí mismo.

Dentro de una cultura moral protestante en su forma secularizada, los hombres están enfrascados en una lucha contra su naturaleza animal; hasta cierto punto, los acecha la sensación de que no pueden librase de su naturaleza animal que siempre está lista para irrumpir. Es como si hubiera cierta tensión central entre la idea del hombre como ser racional capaz de regir su propia vida sólo conforme a la razón y una sexualidad animal que ha de aprender a dominar y refrenar. Como Freud llegó a captarlo, para el hombre el conocimiento de sí mismo se vuelve particularmente una amenaza porque corre el riesgo de descubrir que es "otro", es decir, distinto de como pretende ser. El desdén por la sexualidad y la vida corporal se inscribe en una tradición cartesiana que pretende identificar el yo con la mente y la razón. Según parece, sólo tenemos una relación interna con nuestra razón, que es también la fuente de nuestra libertad y nuestra autonomía. Haciendo eco de una larga tradición cristiana, se trata al cuerpo como una cárcel que sirve para aprisionar la mente o el alma. 7 Aprendemos a tratar al cuerpo instrumentalmente, como si fuera una máquina que debe ser entrenada; pero, como es parte de la naturaleza, el cuerpo está regido por leyes externas. Asimismo, las emociones y los sentimientos se localizan supuestamente en nuestro cuerpo. Según Kant, las emociones y los sentimientos dan origen a falta de libertad y a determinación e intentan influir en nuestra conducta externamente, por eso aprendemos a minimizar su influencia a medida que nos identificamos exclusivamente con la razón.

La distinción entre cultura y naturaleza, que trataría lo "natural" como dado y, por lo tanto, como ahistórico, y la cultura como algo "construido social e históricamente", sigue siendo crucial para una tradición estructuralista. Me gustaría explorar las fuentes de este desdén por la naturaleza y la vida emocional, pues forma parte de una fragmentación que ha quedado inscrita en la modernidad. Se trata, de algún modo, de una negativa a dar por sentadas la coherencia y la unidad del yo cartesiano como se ha hecho con frecuencia en la explicación de la relación entre identidad y modernidad. Tenemos que pensar con más claridad cómo hemos aprendido a vivir el dualismo cartesiano en nuestro menosprecio por la sexualidad y la vida emocional. Esto sitúa el interés por la relación entre masculinidad y razón en el núcleo de una teoría social renovada que esté dispuesta a integrar los diferentes aspectos de nuestro ser, y que reconozca que somos algo más que los seres racionales que muchas veces consideramos que somos. La Historia de la locura en la época clásica de Michel Foucault constituye una fuente valiosa porque explora la historia a través de la cual hemos aprendido a desdeñar la imaginación, los sueños y las fantasías como formas de "sinrazón".

En el seno de una cultura intelectual racionalista tenemos que aprender a controlar nuestras emociones y nuestros sentimientos, pues no se los reconoce más que como interferencias para una vida de razón. Aprendemos a temerles ya que no tienen cabida en el ámbito público. Incorporamos una idea de autocontrol como si éste implicara dominar y silenciar nuestra vida emocional. Aprendemos a controlar nuestra experiencia manejando los significados que le asignamos, de manera que muchas

veces nos molesta que otros cuestionen nuestros sentimientos. Como hombres, a medida que aprendemos a enorgullecernos de ser independientes y autosuficientes, solemos rechazar a quienes están más cerca de nosotros. Es como si el hombre no tuviera necesidades emocionales propias, porque las necesidades son un signo de debilidad y parecen revelar cierta falta de autocontrol. Esta autosuficiencia puede dificultar las relaciones porque crea sus propias formas de desigualdad: con frecuencia las mujeres se quedan con la idea de que sólo ellas tienen necesidades y exigencias emocionales. En el marco de la teoría social y la filosofía, esto se refleja en la pobreza del lenguaje de las relaciones; nos sentimos más cómodos explicando acciones individuales que se pueden evaluar sólo sobre bases racionales. Resulta difícil pensar creativamente cómo vincular la libertad con las relaciones si suponemos, desde un punto de vista masculino, que las relaciones tienen que implicar un sacrificio de libertad en tanto autosuficiencia.

La ecología nos ha ayudado a replantear cómo el desdén por la naturaleza se ha inscrito en las formas dominantes de teoría social, y también nos ha ayudado a introducir ideas de equilibrio; pues si lo que nos interesa es replantear tanto las concepciones de razón como las nociones de identidad que hemos heredado en función de un ser racional, no basta simplemente con invertir el esquema. Más bien se trata de buscar ideas diferentes de autocontrol que emanen de la familiaridad y las relaciones con nuestra vida emocional. Una vez más es importante insistir en que algunas de estas dualidades afectan a las mujeres casi tanto como a los hombres, pues han crecido en el seno de una cultura racionalista dominante. Esto ha contribuido a establecer los criterios según los cuales las mujeres aprenden a evaluar su propia experiencia e intentan afirmarse. Los grupos de concientización han contribuido a que las mujeres exploren el funcionamiento de estos procesos en su propia vida a medida que aprenden a no internalizar la culpa y la responsabilidad, sino a entender la naturaleza de la opresión de la que son objeto. El feminismo ayudó a que las mujeres crearan espacios y tiempos en los cuales podían empezar a explorar sus propios significados y valores mientras aprendían a valorar las diferencias que había entre ellas, así como las distintas fuentes de conocimiento.

El feminismo también ha contribuido a esclarecer la manera en que cierta distinción prevaleciente entre vida pública y privada ha configurado la modernidad. Esto implicó un reordenamiento radical de las relaciones de género pues las mujeres estaban excluidas de la esfera pública y ésta se había redefinido como una esfera de la razón masculina. La mujer quedó confinada a la esfera privada de la vida emocional y la sexualidad. Como lo planteó Jean-Jacques Rousseau, la sexualidad de las mujeres era considerada una amenaza para la razón masculina, de modo que había que culparla por despertar los sentimientos sexuales del hombre. Así fue como el hombre aprendió a desplazar su responsabilidad hacia la mujer y por eso nunca aprendió a asumir la responsabilidad por su vida emocional y sexual. La responsabilidad de la felicidad y el bienestar de su pareja se le asignó a la mujer, y al mismo tiempo resultó menospreciada por hacer el trabajo emocional. La naturaleza de la dependencia emo-

cional que los hombres tienen de las mujeres quedó oculta. La sexualidad y la vida emocional se hicieron invisibles en los planteamientos de racionalidad de la teoría social. Éstas eran cuestiones que concernían únicamente a la vida personal y, por lo tanto, no había que tomarlas seriamente. Esto tuvo que ver con el trabajo de la mujer en el hogar y así apenas en los años sesenta se reflexionó al respecto en el marco de la teoría social. A la sexualidad, como a la violencia masculina, se le dio muy poco reconocimiento en las tradiciones teóricas que sólo podían marginarlas.

La idea feminista de que lo personal es político cuestionó de manera fundamental las tradiciones de la teoría social, incluida la marxista, que había insistido en que la opresión y la injusticia eran sólo reales en el terreno público. Aun cuando Karl Marx contribuyó a poner en duda los términos de la justicia distributiva, ha sido necesario que el feminismo entrara en escena para recordarnos que la justicia tiene que ver con las formas en que las personas se tratan. Tratar a alguien únicamente como objeto sexual es cometer con él una injusticia. Como lo ha sostenido Simone Weil, hay un sentido previo de justicia que tiene que ver con la dignidad y la integridad, de manera que —usando su ejemplo— si se arrastra a una joven a un burdel en contra de su voluntad no son sus derechos simplemente lo que se vulnera. El lenguaje liberal de los derechos es inadecuado para esclarecer las realidades morales de la situación; hay una transgresión a la persona que no se puede entender sólo en términos psicológicos. La importancia de Weil para la teoría social consiste en que nos hace recordar las conexiones includibles entre poder y moral; Weil ofrece un camino para salir de una crisis de valores, a pesar de todas las dificultades que sobre su trabajo ha señalado tan a menudo la tradición postestructuralista. Al aprender a tratar los valores como "subjetivos" o "relativos", hemos descubierto nuevas maneras de reconocer el carácter central que tienen para una teoría social coherente.

En esto resuenan las dificultades de una herencia protestante que ve en nuestra naturaleza algo malo, de manera que tenemos que buscar la fuente de la moralidad más allá de nosotros mismos: no deberíamos detenernos ni insistir mucho en las emociones y los sentimientos pues constituyen excesos que lo único que logran es desviarnos del verdadero camino. Parte de la arrogancia de la razón es el hecho de que puede determinar un solo camino. La cuestión es entonces por qué de algún modo "otros" no han seguido el camino de la libertad y la modernidad. Esta falta de confianza en la naturaleza —en que las personas sean capaces de confiar en sí mismas para descubrir qué es lo que para ellas tiene sentido— muy a menudo se refleja en los temores en torno al "esencialismo". Una vez más nos rendimos ante una simple dualidad en la que el rechazo de toda concepción de la "naturaleza humana" va de la mano con una buena acogida a la idea de que las identidades se construyen social e históricamente. Es necesario reconsiderar ambas caras de esta dualidad a medida que reconocemos las estructuras más profundas de una cultura moral protestante. Âsí como aprendemos a desconfiar de nuestra propia naturaleza, también aprendemos que sólo podemos creer en el funcionamiento objetivo de la razón. Tenemos que aprender a hacer lo que se espera de nosotros y a desconfiar de nuestras "inclinaciones", porque, como Durkheim aprendió de Kant, abandonados a nosotros mismos somos "egoístas" y "sólo pensamos en nosotros". La sociedad toma el lugar de la razón brindándonos una visión más elevada de nosotros mismos.

Tanto Émile Durkheim como Max Weber provienen de un esquema racionalista que Kant preparó. En *La ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo*, Weber llegó a reconocer la facilidad con que una forma particular de razón se vuelve irrazonable, pues en la ética protestante el trabajo se convirtió en un fin en sí mismo. El texto de Weber se puede interpretar como una exploración de una forma particular dominante de masculinidad; y figura como un claro ejemplo de cómo las tradiciones de la teoría social han expresado inadvertidamente la experiencia de las masculinidades dominantes. Ha ayudado a establecer los nuevos criterios de ciudadanía, presentándolos como universales y al alcance de todos, mientras que al mismo tiempo definía a los "otros" como seres deficientes. El racismo y el antisemitismo que afean tantos textos de la Ilustración muestran cuántas cosas de la historia se han ocultado en las tradiciones que se nos han transmitido. Si a la gente de color y a los judíos se les iba a permitir entrar en el círculo mágico de la humanidad, tenían que saber claramente a qué estaban dispuestos a renunciar para volverse "otros" diferentes de ellos mismos.

La Escuela de Frankfurt acentuó el dominio de la razón instrumental en las sociedades capitalistas, en las cuales las tradiciones de la teoría social habían perdido la capacidad de evaluar los fines de la acción. La racionalidad científica que inspiró la destrucción de los judíos europeos, así como la de los homosexuales, los gitanos y los enfermos mentales en el Holocausto, plantea cuestiones fundamentales sobre las relaciones de la razón, la ciencia y el progreso. Estos asuntos se han eludido durante mucho tiempo de la misma manera que muy a menudo el fascismo se ha explorado como una aberración que marca un desmoronamiento de la razón. Hay horrores que se han pasado por alto en silencio, y nuestras culturas intelectual y filosófica han hecho lo suyo en la creación de las condiciones para negarlos. Hemos eludido cuestiones difíciles sobre la manera en que el Holocausto se vio profundamente implicado en las condiciones de la modernidad, pero también en las relaciones entre el cristianismo y la modernidad. Es saludable que se nos recuerde la cantidad de profesionales con doctorado en ciencias que participaron en la concepción y la ejecución de la "solución final" a la "cuestión judía". Cuando yo era estudiante de filosofía y sociología en los años sesenta y setenta, estos asuntos no se planteaban nunca porque se tenía escasa idea de la manera en que cuestionaban los esquemas intelectuales que habíamos heredado en la modernidad. Aun cuando esos problemas no se aborden directamente, esperanzado empiezo a plantear preguntas que arrojen alguna luz.

En un viaje que hice a Brasil en el verano de 1990, trabajé en una primera versión de algunas de estas ideas; fue una época difícil de pérdidas familiares que no me permitió concentrarme mucho en ellas. Siempre parece difícil mantener el equilibrio entre las exigencias de la escritura y las exigencias de la familia y la gente cercana, especialmente cuando uno se empeña en que se las puede arreglar. Quiero

agradecerle a Anna su amor y comprensión, aunque sé que no fue fácil; Daniel y Lily también tuvieron que aguantar mis distracciones y sé que no recuerdan esos momentos como una época fácil. Les agradezco su paciencia y sé que también pasamos ratos buenos. Ellos me han recordado constantemente lo valioso de la vida y por qué es tan importante que los hombres participen sinceramente en un proceso de cambio. También quisiera agradecer a mi familia brasileña, Marilyn y Sammy Caro, junto con Paulinho y Juliana, su cariño y su apoyo constantes. También me beneficié de conversaciones estimulantes con el profesor Bruni y otros miembros del Departamento de Sociología de la Universidad de São Paulo. Fue maravilloso hablar con personas que también han recibido la influencia de los textos de Wittgenstein en su teoría social.

Agradezco el apoyo que recibí de Chris Rojek en las últimas etapas de revisión, pues siempre se mostró entusiasta con el proyecto; agradezco también los comentarios y el apoyo de David Boadella, Larry Blum, Arthur Brittan, Anna Ichowitz, Sally Inman, Annie y Bob Moore, Caroline Ramazanoglu, Janet Sayers y Tony Seidler. De diferentes maneras todos ellos contribuyeron a volver el texto más claro.

También aprendí mucho de un viaje que hice a Leipzig en diciembre de 1991 con mi padrastro, Leo Seidler. Él regresó un año después de la unificación con la esperanza de doctorarse en Derecho, título del que se había visto privado más de cincuenta años antes cuando los nazis se apoderaron de la facultad y se le aconsejó que se fuera. De cierta manera había acariciado la esperanza de que finalmente se hiciese justicia; fuimos recibidos con gran amabilidad por el decano de la facultad, quien hizo todo lo que pudo por él. Fue un viaje que contribuyó a que muchas heridas cicatrizaran a medida que paseamos y conversamos por la ciudad, que aunque estaba irreconocible, seguía resultando cálida y familiar. Conservo el grato recuerdo de aquellos días y de la generosidad de Leo al compartir conmigo una historia dolorosa, y al ayudarme a recuperar una parte de mí mismo. Lamentablemente, Leo murió antes de recibir el doctorado; este libro está dedicado a su memoria. Recuerdo cuántos otros tuvieron que sufrir un destino aún más amargo. Si no queremos olvidarlos, tenemos que encontrar maneras de comprenderlos.

Victor Jeleniewski Seidler

## 1. INTRODUCCIÓN: MASCULINIDAD, MODERNIDAD Y TEORÍA SOCIAL

#### La Ilustración y la teoría social

La sociología nació como hija de la Ilustración y ha buscado sus ancestros en las formas de pensar y sentir que caracterizaron el pensamiento ilustrado; sin embargo, en parte ha sido también una reacción al racionalismo que supuestamente dio origen a los extremos de la Revolución francesa.¹ Es menos común reflexionar sobre la teoría social teniendo en mente la identificación particular que estableció la Ilustración entre la masculinidad, la razón y la idea de que había que hacer de la sociedad un "orden de la razón", pensando en que la sociedad debía reestructurarse y rehacerse a "imagen de los hombres". Esto significa poner al descubierto una relación particular entre la masculinidad y las formas de teoría social y política que heredamos.

Hay una idea rectora de la Ilustración que ha contribuido a configurar nuestra concepción de la modernidad: la idea de que sólo a través de la razón podemos guiar y controlar nuestras vidas. La idea de que la razón llega a definir nuestra humanidad y de que nuestra humanidad se contrapone a nuestra naturaleza "animal" tiene una importancia fundamental. Tanto Descartes como Kant definen la razón como una facultad independiente que se contrapone a nuestra naturaleza animal.

Así es como la relación de la teoría social con la masculinidad que se apropia de la razón para hacerla su propia cualidad definitoria *está ligada* a la relación de la teoría social con la "naturaleza". La teoría social se ha de convertir en un aspecto de los intentos de la civilización por definirse como un rasgo de la modernidad y de su lucha contra la naturaleza. De este modo, con la influencia orientadora de Kant

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Véanse algunas discusiones útiles que esclarecen las conexiones entre la Ilustración y el surgimiento de diferentes tradiciones de teoría social y política en Hawthorne 1976, Giddens 1971, Zeitlin 1968, Gouldner 1970, Nisbet 1967, Marcuse 1986, y Hulme y Jordanova 1990.

en los escritos tanto de Durkheim como de Weber, la teoría social se ha de definir en relación antagónica con una "naturaleza interior", y se conectará irrevocablemente con una idea de que el "progreso" y la "civilización" deben identificarse con la dominación del mundo natural.

La Ilustración estableció una distinción tajante entre razón y naturaleza, y este antagonismo con lo "natural" sigue siendo central para la teoría social contemporánea que se configura conforme al estructuralismo. Ésta se hace eco de otra distinción predominante entre "cultura" y "naturaleza" que se ha establecido como parte del sentido común de las ciencias humanas.² Tanto Durkheim como Lévi-Strauss se basaron en la distinción entre naturaleza y cultura, con la idea de que la naturaleza se puede identificar con lo "dado" e "inmutable".

Como la naturaleza es lo que supuestamente tenemos en común, no puede contribuir a explicar los rasgos característicos de las diferentes sociedades. Al parecer, la idea es que la naturaleza es esencialmente ahistórica y poco creativa; puede ser de interés para el biólogo, pero poco tiene que enseñar a las ciencias humanas. Así como supuestamente nuestra humanidad puede identificarse con una facultad de la razón que nos separa del mundo animal, así el lenguaje como expresión de la razón se considera el rasgo definitorio de la cultura y la sociedad. Esto ha situado el lenguaje entre los temas de mayor interés.

Kant es una figura clave en la Ilustración y contribuyó a crear las condiciones para que Durkheim y Weber influyeran en la sociología clásica. Fue Kant quien, siguiendo a Descartes, estableció la razón como una facultad independiente opuesta a la naturaleza. Esto contribuyó a poner una concepción fragmentada de la persona en el núcleo de la sociología clásica; y definió a la persona como esencialmente egoísta cuando queda abandonada a sus propios recursos. La idea del individuo como un ser infinitamente codicioso y eternamente insatisfecho se situó en el centro de la teoría social.

Como individuos no podríamos conocer la realización; sólo la satisfacción temporal y efímera. Según la imagen que Weber presenta en *La ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo*, nuestro destino es esforzarnos sin cejar. Estaríamos continuamente con los nervios de punta puesto que tendríamos que luchar contra una sensación de ineptitud para superar nuestros límites. Si bien éste era uno de los rasgos que Weber identificaba con el capitalismo, también fue consagrado como un rasgo positivo de la modernidad.<sup>3</sup> Supuestamente, ésta era una de las virtudes de la

modernidad cuando se la comparaba con las sociedades tradicionales, a las que se acusaba de no estar preparadas para desarrollarse.

Durkheim había heredado de Kant esta visión dualista de la naturaleza humana, cuyo egoísmo le preocupaba porque intuía que si los individuos insistían en perseguir sus intereses egoístas, entonces no habría fuentes de cohesión ni solidaridad social. Durkheim es un teórico del orden social en el sentido de que aceptó los criterios establecidos por Auguste Comte y Saint-Simon para crear las condiciones de solidaridad social y así evitar las divisiones que habían caracterizado la Revolución francesa. Durkheim reconoció que el idealismo de la Revolución tuvo fallas porque condujo a la violencia y a un sufrimiento sin precedentes; y éste era un precio que él no estaba dispuesto a pagar. Durkheim buscó otros mecanismos de transformación social que atenuaran y mejoraran los conflictos y las luchas de clase antes de que estallaran en una guerra abierta.

Al mismo tiempo, Durkheim reconocía las fallas de la teoría utilitarista que se contentaba con el cálculo de utilidad. No estaba muy satisfecho con su materialismo restringido y con su visión de los intereses materiales como tema rector en la vida de la gente, y quería concebir el bienestar humano en un marco más amplio que el de la utilidad. Durkheim quería que la gente aprendiera a identificarse con algo más amplio que ella misma, y así fue como aceptó el reto de Kant al utilitarismo. Kant elevó el deber a la posición de algo que pudiéramos discernir mediante la facultad de la razón. Se trataba de una parte superior de nosotros mismos y por ello proporcionaba una posibilidad de escapar de los intereses egoístas.

Durkheim adoptó esta visión dualista de la persona como propia aunque cambió sus términos. Encontró una manera de brindarnos una retórica de la moralidad aunque hasta cierto punto debilitando el sentido de la moralidad mediante la identificación de lo moral con lo "social". Para Durkheim, la sociedad era la fuente de la moralidad, y ocupaba el lugar que el deber tenía en la concepción kantiana de la moral. Supuestamente, la sociedad puede ofrecernos una idea más elevada de nosotros mismos, una vía de escape a las demandas de una naturaleza egoísta; pero esto significa poner la moralidad esencialmente *afuera* del individuo y, en cierta medida, dada por la sociedad. La moralidad se exterioriza como una cuestión de sanciones y normas conforme se pierde el contacto con el reconocimiento de la interioridad que aún formaba parte de la concepción protestante kantiana.

Según Kant, la moralidad tenía que ver con la ley moral y si ésta se mantenía como algo esencialmente externo, era a través de la interioridad de la razón como supuestamente llegábamos a conocer los deberes que nos imponía.<sup>5</sup> En la concepción

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Algunas reflexiones útiles sobre la relación entre cultura y naturaleza que toman en cuenta la repercusión que tiene en las relaciones de género aparecen en MacCormack y Strathem 1980, y Griffin 1980. Véanse también Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", en M.Z. Rosaldo y L. Lamphere 1974 y P. Brown y L.J. Jordanova, "Oppresive Dichotomies: the Nature/Culture Debate", Cambridge Women's Studies Group.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> En MacIntyre 1981 aparecen algunos análisis de la relación de Weber con nuestras concepciones de modernidad. Véanse también las discusiones de la obra de Weber en D. Macrae [1977], Parkin 1982, Stammer 1971, Lash y Whimster 1987, Brubacker 1984 y Mommsen 1974.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Para situar a Durkheim en un contexto histórico y cultural, véanse, por ejemplo, Gluldner 1970, Giddens 1978, Lukes 1983, Thompson 1982, Nisbet 1967 y Pearce 1989.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Seidler 1986 ofrece una introducción a la ética de Kant que explica algunas de sus implicaciones para la teoría social. Véanse también Taylor, "Kant's Theory of Freedom" [1985, pp. 318–337], y el breve análisis de Hans Fink en *Social Philosophy* [1981].

kantiana de la Ilustración era importante que la luz interna de la razón nos colocara en oposición a las relaciones tradicionales de poder y autoridad. A medida que nos fuéramos alejando de la oscuridad de las relaciones tradicionales aprenderíamos a confiar en la autoridad de nuestra propia razón; aprenderíamos a pensar por nosotros mismos y estaríamos dispuestos a sostener que las autoridades tradicionales de la Iglesia y la aristocracia tenían que transformarse para estar en coincidencia con la razón. En este sentido fundamental, la Ilustración sostuvo que la sociedad tenía que reorganizarse de acuerdo con las exigencias de la razón. Paradójicamente, también preparó el terreno para la identificación funesta entre razón y libertad, como si de alguna manera se pudiera obligar a las personas a ser libres siempre que de algún modo se siga la razón.

Para la Ilustración, la razón siguió siendo un concepto esencial que puso en tela de juicio las relaciones tradicionales de poder y autoridad; e insistió en que la autoridad tenía que estar dispuesta a justificarse. Había un impulso democrático que ponía el énfasis en que las personas eran agentes morales igualmente racionales, pero también había otra corriente que trataba de legitimar la autoridad de la razón. Ésta es la que se relaciona con la autoridad de una "masculinidad racional", como si los hombres pensaran en la razón como algo propio y así legitimaran la organización de la vida privada y pública a su propia imagen. En parte, en esto resuena la falta de interioridad y de vida interior que caracteriza las formas dominantes de la masculinidad.

Parece como si los hombres hubiesen aprendido a usar la razón para definir qué es lo mejor tanto para ellos como para los demás. Los hombres solemos tomar como misión particular averiguar qué es lo mejor. Ya que hablamos con la autoridad de la razón, es fácil silenciar a los demás. Como hombres, aprendemos a establecer los criterios según los cuales otros pueden hablar. Así, para Kant, era sólo en relación con el hombre como supuestamente la mujer podía escapar a su naturaleza y buscar la guía de la razón. La autoridad de la razón estaba claramente vinculada con la autoridad patriarcal del hombre. Las mujeres y los niños tenían que existir en función de los hombres, no como personas por derecho propio. En la medida en que el concepto ilustrado de razón kantiano sustenta aún los conceptos liberales de libertad e igualdad, estas concepciones siguen obedeciendo a los criterios impuestos por los hombres. Esto explica en parte por qué la teoría feminista finalmente tuvo que cuestionar las concepciones liberales de los derechos como expresión idónea de la libertad y la igualdad. El movimiento de liberación de la mujer aprendió a hablar de opresión y liberación como una manera de establecer sus propias bases para la participación en el mundo público de los hombres.

Plantear un análisis de la razón en términos definidos por el género puede contribuir a enfocar de qué manera el concepto de razón de la Ilustración fue decisivo y cómo no lo fue. Enseñó a los hombres a confiar en su propio razonamiento, pero al

mismo tiempo mostró que las respuestas se encontrarían en un terreno aparte y autónomo, que no era el suyo. En Kant queda claro que por medio de la razón y de la voluntad pura podemos aprender a actuar de acuerdo con la ley moral. Incluso si se trata de una ley que supuestamente nos damos a nosotros mismos, ésta existe independientemente de nuestra vida social cotidiana.

Esto era importante para Kant, a quien le interesaba poner en duda el empirismo de Hume, en particular la idea de que la moralidad es relativa a la ley y las costumbres de cada sociedad. Kant quería cuestionar el relativismo que poco antes se había convertido en el sentido común de las ciencias humanas. Según Kant, esto equivale a reducir los poderes de la razón y hacerlos relativos a una sociedad o una cultura particulares. Para Kant era fundamental que la razón proveyera un rasgo externo e independiente desde el cual se pudieran evaluar costumbres y leyes particulares: la razón iba a convertirse en soberana.

Si hemos aprendido a identificar la modernidad con la soberanía de la razón en las discusiones recientes en torno a los rasgos de la posmodernidad, tenemos que ser cautos al discernir las virtudes del reto de Kant a un relativismo que se ha vuelto demasiado común. Si queremos huir de los criterios de discusión tal como fueron establecidos por la Ilustración, a saber, entre un objetivismo racionalista por una parte, y un relativismo pluralista por la otra, entonces tenemos que examinar con más cuidado las maneras como fue conceptuada la razón. Esto cuestiona los criterios según los cuales se plantean los análisis sobre la modernidad y la posmodernidad.<sup>7</sup>

En lugar de centrarnos en la distinción entre una concepción cartesiana unificada de la razón y una visión pluralista fragmentada de razones y racionalidades diversas, hemos empezado a investigar algunas de las implicaciones de la razón establecida en contraposición a la naturaleza. Esto lo plantea de inmediato la sensibilidad a las cuestiones del género y la etnicidad, porque reconoce cómo las mujeres, los negros, los judíos, los homosexuales y las lesbianas estaban excluidos, todos de manera diferente, del círculo mágico de la humanidad; se consideraba que estaban más cercanos a la naturaleza. Si acaso tenían alguna voz, no era una voz que se pudiera oír en el ámbito de la razón.<sup>8</sup>

Ahora bien, antes de explorar estas cuestiones es importante reconocer el papel que ha desempeñado la sociología, sobre todo en sus versiones positivistas, al acallar la voz crítica de la razón. Aun cuando fuera una voz masculina, podía ser crítica, como lo fue por ejemplo en la respuesta de Hegel a la Ilustración. Hegel se negó a

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Análisis feministas de las concepciones liberales de libertad, igualdad y derechos se exploran con provecho en Moller Okin 1980, Kennedy y Mendus 1987, Jaggar 1983, Grimshaw 1986 y Elshtain 1981.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Se pueden encontrar análisis introductorios útiles en torno a las distinciones entre modernidad y posmodernidad en Foster 1985, Huyssen 1986, Bauman 1991 y 1991b, Lash 1990 y Berman 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> En *The Enlightenment and its Shadows* [Hulme y Jordanova 1990], aparece un punto de vista que considera cuestiones de raza, etnicidad y género, tal como surgen en el contexto de la Ilustración, y las maneras en que tal punto de vista subvierte ideas históricamente heredadas de la Ilustración como fuente exclusiva de la razón, la libertad y el progreso. Véanse también Griffin 1980 —donde se establecen algunas relaciones importantes entre cuestiones de género y raza porque ambas caen del lado de la naturaleza denigrada y despreciada—, y Davis 1989 y 1990, Jordan 1980 y Poliakov 1974.

legitimar las relaciones sociales existentes como "racionales" porque eran "reales". En una cultura positivista estamos tan acostumbrados a tildar de románticos y soñadores a los que están dispuestos a imaginar una realidad diferente o a vivir relaciones diferentes con los demás, que puede resultar difícil escuchar lo que Hegel dice.

Hegel insiste en que no tenemos que confinar nuestro pensamiento a lo que existe, y de este modo permite que la razón quede fijada por realidades existentes. Tenemos que estar dispuestos a reconocer la irracionalidad de las relaciones existentes de manera que éstas tienen que ser *negadas* si se quiere hacerlas "racionales". Así, por ejemplo, no hay manera de justificar la esclavitud, y el hecho de que exista como institución no la vuelve racional. Tal como Simone Weil pensaba al respecto, la opresión es una negación de la dignidad humana; es bastante erróneo decir que es relativa a las costumbres y prácticas de una sociedad. Esto es lo que la remonta a Kant; también es lo que hace que Aristóteles, quien pensaba que se podía defender la esclavitud, sea tan objetable para ella.<sup>9</sup>

Hegel se inclinaba a pensar que la gente lucharía contra las condiciones de explotación y opresión, que desafiaría instituciones y relaciones que negaran su humanidad. Ésta era la fuente de la dialéctica histórica para Hegel, pues significaba que la gente negaría sus condiciones hasta que finalmente se transformaran en la expresión de su humanidad. Esto es lo que permite a Hegel pensar en la historia como una lucha por la libertad y la justicia. Él creía que el proceso histórico constituía una forma de sujeto histórico cuyo cometido era establecer un régimen de razón y libertad a medida que se realizaba.

Lo anterior contribuyó a que Marx pensara en el proletariado como sujeto histórico; Marx, como la Ilustración, también creía en la idea de la razón y el progreso, tal como fue transformada por Hegel en una visión histórica. En este sentido, el marxismo coincidía con el liberalismo en su confianza en el carácter progresista del proceso histórico. Aunque ambos tuvieron la herencia de la Ilustración, ha sido difícil discernir esta influencia en la obra de Marx, pues si bien compartía sus aspiraciones universales y sus sueños de emancipación, también se opuso a mucho de lo que la Ilustración representaba.

La crisis de la modernidad se caracteriza, en parte, por la pérdida de confianza en esta visión del progreso y en los términos universales en los que se expresó. En sus diferentes versiones, estos sueños parecen ya no convencernos del todo. Si hemos retrocedido hasta la Ilustración, no es ni a su confianza histórica ni a su fe en el progreso, sino a su escepticismo. Cada vez desconfiamos más de sus grandes preten-

siones y hasta de sus promesas de transformar la vida. Este sentimiento tiene raíces especialmente profundas en Europa oriental y central. Vaclav Havel en "An Anatomy of Reticence" habla del

horror casi misterioso a todo lo exagerado, entusiasta, lírico, patético o excesivamente serio que es inseparable de nuestro clima espiritual. [...] Parece que en el contexto de Europa central lo más solemne tiene una manera particularmente tensa de mezclarse con lo más cómico. Parece que es precisamente la dimensión de distancia, de elevarse sobre sí mismo y tomarse a la ligera, lo que confiere a nuestras preocupaciones y acciones precisamente la cantidad exacta de seriedad abrumadora. ¿No es acaso Franz Kafka uno de los autores más serios y más trágicos de este siglo y, al mismo tiempo, un humorista? [Havel 1987, p. 181.]

Havel reconocía que "el entusiasmo emocional y el utopismo racionalista suelen ser dos caras de la misma moneda" [1987, p. 181]. Simone Weil se habría identificado con ese sentir, aunque también podía ser muy seria y podía parecerle difícil expresar sus preocupaciones en algún tipo de perspectiva; pero su escepticismo sobre la historia y el progreso hace que su voz sea sumamente pertinente, aun cuando todavía no se la ha escuchado lo suficiente. Difiere de Foucault y del postestructuralismo en la intensidad de su concepción moral.

Weil no acepta el relativismo moral ni las ideas de que la moralidad es un efecto de discurso, que se expresan continuamente en términos diferentes. Este tipo de relativismo hace imposible que se rechace el fascismo de manera inequívoca. Ella misma tendió a tomar una posición absolutista: adoptó un lenguaje religioso y se identificó cada vez más con un ámbito de absolutos morales. En sus últimos escritos cristianos destaca la importancia de que la verdad, la bondad y la belleza existieran fuera de la historia. Desconfió de cualquier sociología positivista que excluyera una discusión de los valores, y nos ayuda a reconocer que parte del daño de la herencia de la Ilustración fue la manera en que ésta separó el conocimiento y la moral, los hechos y los valores, la ciencia y las humanidades. Para ella, se trataba de un punto débil en una tradición humanista. Sus escritos ofrecen muchos aspectos de interés para quienes desean explorar maneras de volver a conectar la moral con la teoría social, aunque rechacemos algunas de las posiciones a las que a fin de cuentas llegó.

Simone Weil reconoció las consecuencias trágicas que implicaba la división entre las ciencias y las humanidades.<sup>11</sup> La Ilustración estaba moldeada por esta oposición determinante, que formaba parte integral de la herencia cartesiana, aunque sus

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> El análisis que hace Simone Weil de la opresión y la dignidad es uno de los temas de Blum y Seidler 1984, caps. 4 y 5. Véanse en particular algunas de las primeras formulaciones de Weil sobre estas cuestiones en Weil 1978, y en su ensayo posterior titulado "Human Personality" [Weil 1962].

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Herbert Marcuse explora algunos de estos temas en el marco de una tradición de teoría crítica [1986]. Véase una interpretación algo diferente de Hegel en Taylor 1978 y en la versión abreviada: Hegel and Modern Society [1979].

<sup>11</sup> Simone Weil analizó la relación entre las ciencias y las humanidades tras el surgimiento de la modernidad en *The Need for Roots* [Weil 1988]. Es un tema importante para ella en la medida en que busca la validación de diferentes formas de conocimiento. Representa en parte la integración de temas conservadores a su particular visión radical, lo que hace que sus escritos sean difíciles de situar. Al mismo tiempo, es hasta cierto punto su rechazo de las formas en que la izquierda y la derecha han sido concebidas tradicionalmente desde la Revolución francesa lo que hace de Weil una autora tan pertinente para nuestra época. Weil contribuye a poner en duda las maneras fáciles en que se suelen concebir la modernidad y la posmodernidad.

implicaciones para la teoría social y política siguen inexploradas. El mundo natural se aceptaba como un mundo de fuerzas regidas por leyes particulares que era posible descubrir. El mundo empírico de la ciencia era el mundo de la falta de libertad y la determinación. Dentro del marco cartesiano, la naturaleza había dejado de concebirse como algo orgánico y vivo, para convertirse en algo muerto y sólo existente en su calidad de materia.

Mediante la razón, la ciencia lograría discernir las leyes de la naturaleza. Con Newton, ésta era todavía una búsqueda religiosa, pues aún no se concebía la ciencia como una práctica laica que intentaba sustituir las explicaciones trascendentales por explicaciones basadas en las causas naturales. Pero también fue decisivo que las revoluciones científicas del siglo XVII hayan concebido la ciencia como una práctica masculinista, como parte del desarrollo de una nueva filosofía masculina —tal como Francis Bacon lo pensaba—. La ciencia debía ser una actividad objetiva que funcionara con leyes imparciales. Así como las emociones y los sentimientos no debían conmover al hombre en su racionalidad, tampoco a las ciencias, que estaban creadas a su imagen.

Con Descartes tenemos una concepción mecanicista del universo en la que sólo se puede cuantificar lo que es real y objetivo. Si Weil tiene razón, hay bastante tensión entre la visión de la ciencia conectada con habilidades manuales que Descartes abrazó y lo que llegó a considerarse el cartesianismo, que tendía a reforzar una brecha profunda e insalvable entre el trabajo mental y el físico. 12 El cartesianismo representaba la distinción categórica entre mente y materia que tanto ha pesado en la organización de nuestras posturas sobre la modernidad; nos dejó con una concepción dualista de la persona que estaba atrapada entre las determinaciones del mundo físico, en la medida en que somos seres físicos, y el mundo mental en el que podemos ser libres y creativos.

Lo anterior se reflejaría en la división prevaleciente entre las ciencias y las humanidades, y se basaba en una concepción particular de la naturaleza, tanto de nuestra naturaleza interior como del mundo natural en el que vivimos. En gran parte, estableció las condiciones para nuestras tradiciones de teoría social y política, que eran en buena medida expresión de las tensiones de una visión ilustrada de la modernidad que se aceptó sin muchas reservas.

#### RAZÓN Y NATURALEZA

Descartes sentó las bases para la oposición entre razón y naturaleza. Así como la mente se contrapuso a la materia, la razón se contrapuso a la naturaleza; era mediante la razón como podíamos liberarnos de las determinaciones de la naturaleza. Cuando Descartes dice *cogito*, *ergo sum*, pone el énfasis en el pensamiento como garantía de la existencia. Es como si sólo pudiéramos existir como individuos en la medida en que aprendemos a pensar por nosotros mismos.

Pero nuestro pensamiento está esencialmente descorporalizado y desconectado de nuestra vida emocional, la cual tiene su fundamento en la vida del cuerpo, pues nuestro cuerpo es parte de la naturaleza. Estamos destinados a una relación *exteriorizada* con nuestros cuerpos porque éstos no pueden tener conexión con nuestra identidad de seres racionales. Pero esta visión del ser racional también ha sido decisiva en la formación de las concepciones modernistas de la masculinidad. Son los hombres quienes han aprendido a reclamar que la razón es suya.

En el esquema cartesiano no hay mucha cabida para lo social. Fue Kant quien explicó que en tanto seres racionales podíamos vivir como agentes morales. Reconoció que vivimos en mundos diferentes y, en la medida en que somos seres empíricos, nuestra conducta no es libre y está determinada. Pero en la medida en que podemos sustraernos y elevarnos por encima de nuestra naturaleza animal, en esa medida podemos ser libres y autodeterminarnos. Es en tanto que seres inteligibles como podemos ser agentes morales.

Esta visión de la libertad y la moral estableció las bases tanto para Durkheim como para Weber, aunque de diferentes maneras. Las primeras obras de Durkheim plantean una visión positivista en la que aprendemos a tratar los hechos sociales como cosas y a explorar las formas en que la conducta de las personas está regida por leyes sociales. Al contraponerse al psicologismo, esta postura pone en duda las explicaciones que de otro modo los individuos podrían dar de su conducta en términos de intenciones y motivos; pero sitúa la moralidad más allá del alcance del individuo para identificarla con los derechos y las obligaciones que la sociedad establece. Si nuestras obligaciones y nuestros deberes cambian, esto obedece en gran parte a la división del trabajo. Son las condiciones contractuales de una solidaridad orgánica las que enfocan con mayor claridad las operaciones de la razón en el terreno social.

Durkheim hereda la actitud despectiva de Kant hacia lo natural. Si se dejara que la gente se las arreglara por sí misma, seguiría simplemente sus intereses egoístas; es la sociedad la que ofrece a los individuos una visión más elevada de ellos mismos. Por eso es importante cuestionar las hipótesis liberales que contrapondrían la individualidad a las reglas y sanciones de la sociedad.

Más bien, como lo pone en claro Durkheim, la sociedad es la que hace posible una forma más elaborada y desarrollada de individualidad. Durkheim responde de la siguiente manera al intento de M. Brunschwig de definir el progreso de la civiliza-

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> La apreciación que tiene Simone Weil de Descartes, que fue su tema de tesis, se encuentra en McFarland y Van Ness 1988; esa posición pone en tela de juicio los términos simplistas en que se suele identificar a Descartes y el cartesianismo. Véanse otras introducciones útiles a los textos de Descartes en Rée 1974, Kenny 1968 y Williams 1978.

33

ción en función de las libertades individuales que se pueden ejercer "contra la estructura material de la sociedad":

Los derechos y libertades del individuo no son cosas inherentes a la naturaleza del individuo como tal. Analizad la constitución empírica del hombre y no encontraréis nada de ese carácter sagrado del cual se halla investido actualmente y que le confiere esos derechos. Este carácter ha sido superpuesto por la sociedad, que es la que ha consagrado al individuo, la que ha hecho del hombre algo respetable. La emancipación progresiva del individuo no implica, pues, el debilitamiento sino una transformación del vínculo social. El individuo no se substrae a la sociedad, antes bien se enlaza a ella de otra manera diferente, porque la sociedad lo concibe y lo quiere de otro modo distinto al que lo concebía antes [Durkheim 1951, p. 201 (1974, p. 72)].\*

Mediante la sociedad, los individuos pueden escapar de las determinaciones de la naturaleza. Porque, como dijo Durkheim: "Es a la sociedad a la que le debemos nuestro imperio sobre las cosas que forman parte de nuestro dominio. Es la sociedad la que nos libera de la naturaleza" [Durkheim 1951, p. 203 (1974, p. 73)]. De modo que hay que definir la sociedad en oposición a la naturaleza:

¿No resulta lógico, por lo tanto, que nos la representemos como un ser psíquico superior a nosotros y del cual procedemos? En consecuencia, se explica que cuando la sociedad nos reclama esos sacrificios, pequeños o grandes, que constituyen la trama de la vida moral, nos inclinemos respetuosos ante ella [Durkheim 1951, p. 203 (1974, p. 73)].

Si la sociedad exige diferentes sacrificios de los hombres y de las mujeres, así sea. Tenemos que aprender a estar agradecidos por las cargas particulares que soportamos. En este contexto, es difícil desafiar lo colectivo, porque su "autoridad moral es una realidad psíquica, una conciencia más elevada y más rica que la nuestra, respecto de la cual experimentamos nuestra indiscutible dependencia" [Durkheim 1951, p. 202 (1974, p. 73)]. Se trata de una versión laica de una visión religiosa particular que sitúa la fuente de autoridad en lo colectivo, más allá de nuestro ser individual: "El creyente se inclina ante Dios, porque es de Dios de donde cree le viene su ser, especialmente su ser mental, su alma. Nosotros tenemos las mismas razones para experimentar este sentimiento con respecto a la colectividad" [Durkheim 1951, p. 203 (1974, p. 73)].

Esto contribuye a explicar por qué para Durkheim "el individuo se somete a la sociedad y esta sumisión es la condición de su liberación". El lenguaje marcado por el género acarrea sus propias visiones de autoridad, porque la libertad se concibe como resultado de una lucha interminable contra la naturaleza de modo que si se imagina que la mujer está más cerca de la naturaleza, entonces, como lo planteó Kant, depen-

de de la mujer someterse de manera similar a la autoridad del hombre como condición para su "liberación". Durkheim acata tácitamente la concepción masculinista de la libertad como resultado de una lucha contra la naturaleza; busca en la sociedad liberación y protección contra las fuerzas de la naturaleza. Invocando imágenes forjadas en la Ilustración y conocidas para Kant, Durkheim dice que "libertarse es, así, para el hombre superar las fuerzas físicas que lo dominan, fuerzas ciegas e irracionales; pero no puede alcanzar tal liberación sino oponiendo a esas fuerzas una gran potencia intelectual y quedando luego a su amparo" [Durkheim 1951, p. 201–202 (1974, p. 72)].

Cuando estas imágenes se exteriorizan, se aplican con facilidad a la amenaza que plantean las mujeres a la autoridad de los hombres. Forma parte de la gran cadena del ser que el hombre aprenda a ejercer autoridad en relación con la mujer que, por estar más cerca de la naturaleza, está más sometida a sus "fuerzas físicas [...], fuerzas ciegas e irracionales". Así como el hombre se ha de someter a la autoridad de la sociedad, la mujer tiene que aceptar la autoridad del hombre. Como dentro de este esquema supuestamente todos estamos subordinados —cada quien de manera distinta—, no hay casi nada que objetar en cuanto a igualdad. Como dice Durkheim: "Colocándose el hombre, pues, al abrigo de la sociedad, se pone en cierta medida bajo su dependencia, pero esta dependencia es liberadora. No hay en ello contradicción alguna" [Durkheim 1951, p. 202 (1974, p. 72)]. Sólo si somos ciegos a la sabiduría de lo colectivo, podemos supuestamente discernir algo objetable en ello.

Durkheim se sitúa en contra de una forma particular de individualismo liberal; confía en que la sociedad "es a un tiempo la fuente y el asiento de todos los bienes intelectuales que constituyen la civilización" [Durkheim 1951, p. 203 (1974, p. 73)], y que "es de la sociedad de donde nos viene todo cuanto de más esencial tiene nuestra vida mental" [Durkheim 1951, p. 203 (1974, p. 73)]. Durkheim da razones en contra de la opinión de que hay más en la mente del individuo que en la sociedad más perfecta y compleja al confesar lo siguiente: "en cuanto a mí, es lo contrario precisamente lo que me parece evidente" [Durkheim 1951, p. 192 (1974, p. 67)]. Está convencido de que "el conjunto de bienes intelectuales y morales que constituye la civilización en cada momento de la historia tiene por asiento la conciencia de la colectividad y no la del individuo" [Durkheim 1951, p. 192 (1974, p. 67)].

Se trata de una idea crucial que ha contribuido a formar la teoría estructuralista en manos tan diversas como las de Althusser, Lacan y Lévi-Strauss. Nos abre los ojos sobre la importancia de las estructuras del lenguaje, el mito y las costumbres, en las que nacen los individuos y que coadyuvan a organizar sus subjetividades. Nos enseña una humildad particular ante estas estructuras a medida que aprendemos a valorar hasta qué punto ayudan a formar y a organizar nuestra individualidad y nuestra experiencia. Las ideas de Durkheim siguen siendo una fuente de inspiración

<sup>\*</sup> En todos los casos, las referencias entre paréntesis corresponden a las páginas de la edición en inglés que cita el autor. [N. de la E.]

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Entre las introducciones útiles al estructuralismo, tal como surgió en la Francia de la posguerra, están las de Mark Poster 1975, Descombes 1980, Jameson 1972, Hawkes 1977, Sturrock 1979, Benton 1984 y Eagleton 1990.

orientadora para el "colectivismo" implícito que ha sido el fundamento de la tradi-

La tradición racionalista de la Ilustración que contrapone categóricamente la razón a la naturaleza está sostenida por una tradición estructuralista. Funciona para definir la cultura en oposición fundamental a la naturaleza, pues mientras que la naturaleza es esencialmente algo dado y ahistórico, la cultura se concibe en buena medida como un fenómeno lingüístico. Hemos aprendido a pensar en la razón como una facultad autónoma, como la cualidad que nos separa de los animales y, de esa manera, define nuestra humanidad. En la teoría social del siglo XX, en gran parte debido a la influencia de Jakobson y Saussure, hemos aprendido a pensar en el lenguaje en estos términos autónomos.

Pero el lenguaje no simplemente ha ocupado el espacio que fue definido para la razón, pues también está claro que si bien aprendemos a pensar en la razón como una facultad individual que permite a los individuos definir su individualidad al aprender a pensar por sí mismos, también aprendemos a tratar el lenguaje como un recurso colectivo que ayuda a formar y articular nuestra experiencia y nuestras identidades a través de las categorías que nos brinda. El lenguaje se ha desplazado a una posición de prioridad, pues se ha aceptado que los signos que nos brinda el lenguaje son los términos en los que se clasifica el mundo social. Como se supone que la naturaleza es algo dado, las maneras en que está ordenada nos las proporciona el lenguaje. Si bien esta opinión se puede identificar con Durkheim y Saussure, fue cuestionada fundamentalmente por Wittgenstein en sus últimas obras, pues, como seguiremos explorando, él propone una relación diferente entre el lenguaje y la experiencia.

Durkheim ha sido importante para quitarle énfasis a una concepción de la razón propia de la Ilustración. Él pone en claro lo siguiente:

En el reino moral, como en todos los otros reinos de la naturaleza, la razón del individuo no tiene privilegios en tanto que razón del individuo. La sola razón por la cual es posible legítimamente reivindicar en cualquier parte el derecho a intervenir y a elevarse por encima de la realidad moral histórica, con miras a reformarla, no es mi razón ni la vuestra, sino la razón humana, impersonal, razón que no se verifica verdaderamente sino en el campo de la ciencia [Durkheim 1951, p. 189 (1974, p. 65)].

Cuando Kant habla de una facultad de la razón, no se refiere a "mi razón o la vuestra", sino a una concepción universal de la razón que contrasta con mis intereses egoístas privados. Pero Kant aún querría hablar de la razón como una facultad moral y esto es a lo que Durkheim se opone porque lo considera una forma de apriorismo. Como Durkheim lo explica:

Si se entiende por ahí que la razón posee por sí misma, en un estado inmanente, un ideal moral, en cuyas condiciones la razón podría y debiera oponerse al otro ideal perseguido por la sociedad en cada momento de su historia, entonces afirmo que este apriorismo es una aseveración arbitraria contradicha por todos los hechos conocidos [Durkheim 1951, p. 191 (1974, p. 66)].

En este aspecto, Durkheim se opone a la filosofía moral de Kant. <sup>14</sup> Él reconoce que "la ambición de los filósofos ha sido, bien por el contrario, construir una moral nueva" [Durkheim 1951, p. 207 (1974, p. 75)] y "nunca esta especulación ha tenido por objeto traducir fielmente, sin agregarle ni quitarle nada, una realidad moral determinada" [Durkheim 1951, p. 206 (1974, p. 75)]. En lo que se refiere a Durkheim, "ellos nos enseñan lo que pasa en la mente pública de una época en particular y por lo tanto dan razón de ella"; pero, por otra parte, Durkheim reconoce "que existe y que ha de existir siempre una realidad moral fuera de las conciencias de los filósofos que tratan de explicarla" [Durkheim 1951, p. 208 (1974, p. 76)]. Él admite lo siguiente:

Nosotros todos practicamos esa moral sin cuidarnos en lo mínimo acerca de las razones que dan los filósofos para justificarla. La prueba está en la situación ciertamente embarazosa que se nos crearía bien a menudo si se nos pidiese una racional y sólida justificación de las normas morales que practicamos [Durkheim 1951, p. 209 (1974, p. 77)].

Pero, a su manera, esto significa restringir los términos de la crítica moral. Refuerza un régimen de obediencia y subordinación, si bien no a la manera que adopta hoy la sociedad, sí al menos a lo que está empezando a ser. Esto derrumba cualquier sentido marxista de que la sociedad podría estar organizada en interés de los que son ricos y poderosos, y que las concepciones morales legitiman en gran parte ese poder. También minimiza el grado en que se puede reconocer que la sociedad funciona en interés de los hombres, reforzando la subordinación de las mujeres. Su racionalismo implícito tiende a fomentar la idea de que las normas de la sociedad están de alguna manera organizadas en torno a los intereses más elevados de todos.

Esto corrobora el universalismo de la Ilustración que defiende una concepción unificada de la "sociedad". Si hay intereses sectoriales, éstos son "funcionales" dentro de este todo. De modo que si de alguna manera se puede mostrar que las desigualdades son en interés de todos, se las puede legitimar. Esto se contrapone a una visión que dice que la sociedad podría ser juzgada a través de las formas que tiene de conceder dignidad y respeto a sus ciudadanos menos favorecidos, como los ancianos, los enfermos o los que padecen trastornos mentales. Porque esto significa centrarse en la calidad de vida de los individuos de una manera que llega a ser extrañamente inadmisible. El centro de atención de esas formas racionalistas de la teoría social está en otra parte, en la organización racional del todo que se considera interés exclusivo de la razón.

Un punto débil que surge del racionalismo holístico de Durkheim es la dificultad que crea para evaluar la calidad de las vidas individuales. Es como si se nos privara de los criterios para evaluar formas particulares de relaciones sociales y perso-

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Para algunos análisis interesantes sobre la relación de Durkheim con Kant en diferentes momentos de la vida del primero, véanse, por ejemplo, Lukes 1983, Woolfe (comp.) 1964, Bellah 1984.

nales. Lo que a Kant le importa es la valía moral que el individuo puede adquirir si actúa de acuerdo con la ley moral; sin embargo, este sentido de la vida moral no existe para Durkheim, aunque ambos se basan en una distinción tajante entre razón y naturaleza.

Kant y Durkheim adoptan una estructura de la teoría moral que está limitada por una distinción entre egoísmo y altruismo, y ambos suponen que si los individuos siguieran sus inclinaciones y deseos se verían irremediablemente arrastrados al egoísmo. Si la ley moral está ahí para redimir a los individuos de una naturaleza egoísta, de la misma manera la sociedad representa, según Durkheim, una vía para que los individuos escapen de las exigencias de su naturaleza. Para ambos, está en su lugar la negación protestante del deseo natural por considerarlo algo intrínsecamente egoísta e interesado. Conforme crecemos, tenemos que a aprender a mirar más allá de nosotros mismos para despreciar nuestra naturaleza.

Es asombroso cómo la teoría social ha permanecido leal a estas suposiciones protestantes, hasta tal punto que mucho de lo que se dice recientemente del deseo en la teoría postestructuralista puede resultar vacío y retórico. Esto no es muy sorprendente pues, a menos que estemos dispuestos a enfrentar esas estructuras protestantes de negación, es difícil hablar significativamente de deseo, y menos aún de amor. Solemos quedar atrapados en una oposición estructuralista entre una visión esencialista de la naturaleza humana y una idea de que la experiencia, como la individualidad, tienen que verse por ello como "algo social e históricamente construido".

Esto vuelve difícil explorar los procesos tácitos de esas hipótesis protestantes en una supuesta cultura moral secular. Enfrentamos un dilema racionalista, el cual, paradójicamente, nos deja a una distancia considerable del yo; nos deja afuera y alejados de nosotros mismos, incapaces de dar el primer paso hacia un contacto más pleno con nosotros mismos. Nos quedamos con el tono hueco de los discursos que hasta cierto punto se supone que son capaces de liberar nuestras identidades en todas sus complejidades vivas.

Éstas son expresiones diferentes de la distinción predominante de la Ilustración entre razón y naturaleza, porque como la naturaleza es algo dado, la forma que adopta la proporcionan las categorías de la mente. Nuestras emociones, nuestros sentimientos y deseos, como parte de una naturaleza irredenta, aprenden a guardar silencio. Quedan denigrados como fuentes de conocimiento o como maneras de desarrollar un contacto más pleno con nosotros mismos.

Porque como seres racionales aprendemos que sólo podemos conocernos a través de la razón y que la razón es la única vía que puede orientar nuestras vidas. Aprendemos a silenciar nuestra naturaleza y así también nos volvemos sordos a los gritos de otros: aprendemos a tratarlos como "emocionales" o "subjetivos". El vínculo entre racionalismo y las concepciones protestantes de la naturaleza humana sigue siendo parte de las estructuras más profundas de las teorías sociales que, como las de Durkheim y Weber, encuentran inspiración particular en Kant.

La denigración de la naturaleza va a la par con la denigración de la mujer a quien se supone más cercana a la naturaleza. También se conecta con la denigración de nuestra vida emocional íntima, que no se trata propiamente como fuente de conocimiento. Mucho de esto se ha dejado implícito en las dualidades —por ejemplo, entre el holismo y el individualismo, la estructura y la acción, el significado y la causa—que han dominado las formas contemporáneas de la teoría social.

Esto ha significado que los diversos retos de la teoría feminista a las tradiciones del positivismo, el marxismo y la fenomenología hayan sido ampliamente desatendidos porque no hemos llegado a apreciar el nivel en el que funcionan. No se trata simplemente de que las teorías sociales hayan tendido a esclarecer la experiencia de los hombres y no la de las mujeres, sino que también han servido para legitimar una forma particular de experiencia masculina.

En aspectos decisivos, diferentes formas de teoría feminista han cuestionado los supuestos fundamentales que han estructurado una modernidad que, en buena medida, se ha configurado sobre las bases provistas por la Ilustración. Al poner en duda la distinción convencional que hacemos entre razón y emoción, ha subvertido la idea del ser racional que ha sido la imagen rectora de la identidad personal. Ha funcionado para rehabilitar diferentes formas de conocimiento, y con ello ha puesto en tela de juicio los métodos tanto positivistas como interpretativos.

No sólo ha servido para indicar la parcialidad del conocimiento que los sociólogos han producido, sino que también ha puesto en duda algunos de los supuestos sobre los que se produjo. También nos ayuda a sacar a la luz diferentes tradiciones de pensamiento y sentimiento que se han perdido bajo el dominio de la herencia de la Ilustración. Nos ayuda a refundir los términos de la modernidad conforme valoramos con más plenitud sus diferentes fuentes e influencias.

#### MENTE Y CUERPO

Las concepciones del conocimiento han solido vincularse inconscientemente con ciertas ideas de masculinidad desde que las revoluciones científicas del siglo XVII se concibieron como una nueva filosofía masculina. Como ya nos acostumbramos a que las afirmaciones en el ámbito de la ciencia se hagan en términos del lenguaje universal e imparcial de la razón, ha sido difícil identificar lo que está en juego.

El "éxito" de los esfuerzos científicos dentro del mundo físico ha sido suficiente para silenciar cualquier oposición cuando se trataba de aplicar los "métodos científicos" de manera más generalizada a las ciencias culturales y humanas. Ha tenido que surgir un movimiento ecologista para advertirnos de los peligros de una tradición científica que ve el progreso como un asunto de dominación y control de la naturaleza. En la mayoría de los casos, esto nos ha llevado a preocuparnos por las consecuencias de la ciencia en áreas como el efecto invernadero, más que por su forma y carácter.¹

Con todo, paulatinamente empezamos a distinguir un cambio sutil de énfasis en diferentes áreas de la vida luego que las concepciones mecanicistas del yo y la naturaleza que reemplazaron a las concepciones orgánicas —en buena parte debido a las revoluciones científicas— no lograron convencer con la misma contundencia.² No se trata de volver a un pasado que se fue hace mucho, sino de aprender a apreciar en

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Introducciones útiles a las revoluciones científicas del siglo XVII se encuentran en Burtt 1932 y Whitehead 1958. Véanse también Farrington 1969, Easlea 1981, cap. 3, y Ehrenreich y English 1979, caps. 1, 2 y 3.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> El cambio de una concepción orgánica a otra mecanicista de la naturaleza se presenta en Capra 1975. Véanse también Bateson 1979, Sheldrake 1981 y 1988, y Merchant 1980.

toda su dimensión valores, significados e intuiciones con los que hemos perdido contacto como consecuencia de este cambio paradigmático.

En áreas como la medicina alternativa estamos empezando a experimentar lo que se puede ganar con una sensibilidad más holística que nos conduzca a una relación más plena con las particularidades de nuestra salud. Aprendemos a no pensar en la enfermedad exclusivamente como una avería en un sistema mecánico cuyos síntomas pueden ser tratados de forma impersonal y universal. En una visión mecanicista, los síntomas son portadores de un significado supuestamente universal, y forma un lenguaje de signos, independientemente de las personas en quienes se expresan. Esta concepción, que podría ser idónea para algunas áreas, está comenzando a derrumbarse.

Para empezar a entender lo que está en juego en algunas de estas diferencias, necesitamos contextuarlas en tensiones que hemos heredado de la manera como la "filosofía moderna" fue definida en sus líneas generales por Descartes. Tendremos que hacerlo desde un punto de vista totalmente diferente del que plantea Derrida y quienes se han ocupado de definir el presente como un momento "posmoderno".<sup>3</sup> Abordaremos algunas de estas reflexiones más adelante. Sus discusiones se centran, sobre todo, en la visión integrada del yo que Descartes parecía sugerir, con su idea de la conciencia unificada como base de nuestra identidad como seres racionales; esto, empero, tiene que situarse en un contexto más amplio.

Para Derrida, esta visión de un yo unificado ha ido de la mano con consideraciones sobre la "presencia", sobre las maneras en las que se supone que estamos "presentes" en nuestras diferentes experiencias. Según Derrida, ha sido importante plantear esta problemática y reconocer las formas en que estamos fragmentados y podemos experimentar aspectos de nosotros mismos como si hubiesen sido desplazados, e incluso como si se hubiesen perdido; sin embargo, por sí solo este reconocimiento de fragmentación y dispersión no es suficiente, pues tiende a desplazarse en los mismos términos universales en que la visión de una identidad unificada es sustituida por el reconocimiento de la fragmentación. Para la teoría social, esto ha significado una sensibilidad creciente a las maneras en que las identidades no se reducen a algo "dado", sino que constantemente se vuelven a formular y a definir a través de los diferentes discursos que habitamos en las distintas áreas de nuestra vida.

En los últimos años, estas preocupaciones que están relacionadas con la fragmentación de las identidades se han usado para marginar algunos de los retos del feminismo. Se ha pensado que el feminismo se interesaba por una visión unificada de la mujer en su discurso de la liberación, y que por lo tanto se había metido sin darse cuenta en uno de los proyectos de la modernidad.<sup>4</sup> Esto ha alentado a algunos a hablar de "posfeminismo", cuando en realidad apenas estamos empezando a tomar seriamente algunos de los desafíos que plantea a las formas de conocimiento académicas e institucionalizadas.

Si bien este estado de ánimo refleja hasta cierto punto la experiencia de un movimiento feminista que se ha fragmentado y que habla con distintas voces de diferentes preocupaciones, esta multiplicidad tiene que respetarse para que aprendamos a escuchar esa diversidad de voces. Si no lo hacemos así, existe el peligro de que las bases racionalistas de mucha de la teoría posmoderna pasen inadvertidas junto con su desdén por la naturaleza y la vida emocional, y al mismo tiempo marginen los retos feministas potenciales. Esto bien podría signar un cambio intelectual que presenta su crítica de las concepciones occidentales de la razón de una manera que silencia otras que han desafiado su racionalismo mediante una apreciación diferente de nuestra vida emocional y sexual.

De Descartes heredamos una idea particular del yo racional que coincide con una distinción categórica constante entre mente y cuerpo. No es que la visión de la conciencia y la vida mental que fundamenta esta idea del yo racional sea una y completa: estaba fragmentada desde el principio. En su forma pura se puede concebir como un yo masculino que se ha separado de las supuestas impurezas de la naturaleza y la vida emocional. La visión cartesiana de la conciencia está esencialmente descorporalizada, como lo está la concepción de agente racional que emana de ella. El que piensa es el hombre; es el hombre a quien nuestra tradición filosófica occidental considera el sexo racional, porque sólo ellos pueden dar por sentado que poseen razón y así poder escapar de las exigencias de la naturaleza. En este contexto, aprendemos a rendir honores a las operaciones de una "razón pura" que no ha sido contaminada por investigaciones empíricas.

Es fundamental apreciar que para una tradición cartesiana, el cuerpo pertenece a una naturaleza aparte y, por lo tanto, no forma parte de nosotros mismos. Como seres racionales, nuestra identidad reside en la mente, porque es en ella donde nos podemos sentir libres de pensar nuestras propias ideas y tener nuestros propios recuerdos. En esta tradición, la identidad personal se convierte en una cuestión de recuerdo y de ser capaces de identificar los recuerdos como "míos". La relación con los diferentes aspectos del yo se considera posesiva. Hay una relación implícita de autoridad en la que la mente está supuestamente *en control* del cuerpo y le dice qué hacer.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> En *La escritura y la diferencia* [Derrida 1989 (1981)] se puede encontrar una introducción útil a los escritos de Derrida. Véanse también varias apreciaciones en *Derrida and Deconstruccion* [Silverman 1989], en tanto que la idea de lo posmoderno se analiza de una manera útil en Bauman 1991b y Smart 1983.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Craig Owens ofrece en "The Discourse of Others; Feminists and Postmodernism" [Foster 1985] un análisis de diferentes relaciones de las feministas con la modernidad. Véase también Nicholson 1990, en particular los textos de Nancy Fraser y Linda Nicholson, "Social Criticism without Philosophy; an Encounter between Feminism and Postmodernism", y el de Susan Bardo, "Feminism, Postmodernism and Gender-Scepticism".

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Algunos análisis de la identidad personal que ayudan a aclarar algunas de estas cuestiones se pueden encontrar en Williams 1973. Véase también el artículo "Personas, carácter y moralidad" incluido en su antología *La fortuna moral* [1993, pp. 13–34]. Véase también la útil introducción de Noonan 1991.

La naturaleza

Desde esta perspectiva, se ve el control esencialmente como una cuestión de dominación, porque no hay mucho que aprender del cuerpo ni de las emociones y los sentimientos que supuestamente tienen su fuente en su ámbito. El cuerpo es parte de una naturaleza que se considera "muerta", porque sólo existe como materia y no tiene vida propia. El cuerpo no tiene su propia sabiduría. Si la tiene, somos sordos a ella pues aprendemos a vivir nuestra vida como una cuestión de la "mente sobre la materia". Aprendemos a perseguir nuestros fines y metas sin detenernos en lo que nuestros cuerpos puedan estar diciéndonos.

Para Descartes, la razón es soberana. Es sólo a través de la razón como supuestamente distinguimos los fines y objetivos de nuestra vida; porque un aspecto crucial del dominio de esta visión mecanicista del mundo que con tanta frecuencia se vuelve invisible al darla por hecho es que el mundo natural que heredamos está muerto; porque las revoluciones científicas, en la resonante frase de Carolyn Merchant, fueron a la par con la muerte de la naturaleza. En nuestra visión del cosmos, la naturaleza existe sólo como materia regida por leyes que sólo la razón humana es capaz de discernir y controlar. Esto ha dejado un profundo legado en la filosofía y la teoría social pues significa que vivimos en un mundo que está privado de significado y de valor.

Descartes aprendió a pensar en los animales y en la naturaleza desde un punto de vista mecánico: como si fueran máquinas. No sólo era un mundo desencantado, como dice Max Weber, sino que también perdió contacto con su alma. La modernidad iba a cobrar forma despojándonos de ese lenguaje arcaico de lo sobrenatural. Como las explicaciones naturales reemplazaron a las explicaciones teológicas en cuanto a propósitos, parecía que se había vaciado el significado de la vida. Estábamos destinados a vivir en un mundo sin sentido que no podía responder a nuestras expresiones, porque supuestamente estaba muerto. No había ningún eco que escuchar dentro del mundo de la naturaleza: nos quedamos solos, hablando interminablemente con nosotros mismos, pues en la naturaleza no había nadie que escuchara.

#### La devaluación de la naturaleza

Desde el punto de vista de la modernidad se vuelve difícil, por ejemplo, respetar la reverencia de los indios norteamericanos por la tierra como madre. Se cree que esto es pintoresco, fantasioso e "irracional". Y así aprendemos a usar el lenguaje de la "irracionalidad" como una manera de distanciarnos de nosotros mismos. Como se-

res racionales heredamos la ciencia como algo propio, aunque sepamos muy poco sobre ella. Simone Weil habla elocuentemente de un hombre blanco de clase obrera que llega a Polinesia sintiéndose automáticamente superior a "los nativos" porque lleva la ciencia como una garantía de la civilización, mientras que ellos sólo tienen la "naturaleza".

Esta visión de la racionalidad como una relación de *superioridad* se inserta en la modernidad y contribuye a organizar nuestra relación con el yo en la cultura occidental. Crea su propia superioridad tácita conforme aprendemos a apropiarnos de la razón y de la ciencia como algo nuestro. Funcionó para legitimar el colonialismo así como sirvió para hacer que otros, por ser más cercanos a la naturaleza, parecieran inferiores a los ojos de Occidente y, en consecuencia, necesitados de la "civilización" que sólo Occidente podía aportar.<sup>8</sup>

Al reducir la naturaleza a la materia, esto también sirvió para legitimar las inhumanidades del comercio de esclavos; pues en vez de ser capaces de reconocer la existencia de diferentes civilizaciones en África, sólo fue capaz de ver a la gente como la encarnación de la naturaleza, y por tanto, en última instancia, como materia. Es importante revelar estas conexiones aunque sea muy brevemente, porque sirven para crear los cimientos de la Ilustración.

Así como aprendemos a pensar en esto como la "llegada de la luz" a Europa, que estaba atrapada en las tinieblas de las autoridades tradicionales de la Iglesia y la aristocracia, es igualmente justo reconocer los costos que implicó y la destrucción que trajo consigo a las vidas individuales y colectivas. Lo que se redefinió fue un círculo mágico de humanidad con una serie muy controlada de exclusiones. Se trataba de establecer los requisitos que los otros supuestamente debían cumplir para entrar en él. Se trataba de definir la modernidad como una adquisición occidental y así había que establecer las condiciones para las relaciones de poder y dominación entre los pueblos."

Esta visión de la modernidad se planteó fundamentalmente en términos masculinos. Es evidente que esto es algo que aún tenemos que asimilar si observamos las diferentes maneras en las que se tiende a marginar la esclavitud en nuestras historias de Occidente. Esto es igualmente cierto de los juicios por brujería y de las quemas de brujas que dejaron heridas en gran parte de Europa y Estados Unidos. <sup>10</sup> En los pocos casos en que se dice algo al respecto, se trata como un momento aberrante e irracional, un retroceso de un periodo de ciencia y de razón.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Merchant 1980 da un importante fundamento histórico a la complejidad de las relaciones con la naturaleza y cómo interactúa con las visiones heredadas del ser. Véase también Thomas 1971, que ofrece muchas tesis históricas de estas profundas transformaciones culturales.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> La concepción cartesiana de los animales es analizada con buenos resultados por Midgley 1983. Véanse otros análisis útiles en Regan 1988, y Clark 1977 y 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> La compleja relación de la modernidad con el colonialismo se aclara de diferentes maneras en Fanon 1967a y 1967b, Memmi 1967, Sartre 1960 y Nizan 1960.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> La relación de la Ilustración con la legitimación del comercio de esclavos ha sido explorada en parte por David B. Davis. Sobre los problemas de la esclavitud en la época de la revolución, véase también Williams 1964. Consúltense también los análisis más amplios y recientes de Young 1990 y Said 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> La relación entre el crecimiento de la ciencia en el siglo XVII y los juicios por brujería que se extendieron por Europa occidental y Estados Unidos ha sido explorada por Ehrenreich y English 1979. Véase también Brian Easlea 1981.

La naturaleza

Pero esto es para impedir que veamos las conexiones internas entre esos movimientos sangrientos y crueles y las revoluciones científicas que ocurrían más o menos al mismo tiempo. Se ha observado con frecuencia que figuras como Francis Bacon desempeñaron un papel crucial en ambas partes. Se podría decir que una sirvió para legitimar la otra, porque fue Bacon quien habló de torturar a la naturaleza en el potro hasta que estuviera dispuesta a revelar sus secretos. Se concebía a la naturaleza como si fuera una mujer. La tortura era supuestamente un instrumento legítimo que se podía usar en la búsqueda de la verdad científica.

Las revoluciones científicas fueron formativas en la creación de las bases de la modernidad. Esto implicó una ruptura con el pasado ya que la gente en Europa perdió el sentido de la reverencia que solía sentir hacia la naturaleza. La tierra también se concibió como una madre y se restringió notablemente la extracción de minerales de ella. Era necesario hacer rituales antes de romper el suelo porque esto equivalía a dañar a la madre.

Con la revolución científica, la tierra va no aparece como algo sagrado y se convierte en una mercancía como cualquier otra que se puede comprar y vender en el marco de una economía capitalista de mercado. Queda desprovista de significado, para convertirse en algo que la gente puede usar a su antojo. No tiene valor ni significado aparte del que la gente elija darle. Pero esto también implica una pérdida de memoria histórica porque quienes se preocupaban por pensar en sí mismos como "agentes racionales" ya no logran identificarse con las prácticas y las costumbres de sus ancestros: han llegado a vivir en un nuevo mundo de modernidad.

Las mujeres tenían que aprender a identificarse con los hombres como "seres racionales" o, al menos, buscar la razón en su vida relacionándose con ellos. Tenían que renunciar a su conexión con aquellas mujeres que fueron quemadas vivas. A medida que aprendían a tratar esas prácticas de curación y de herboristería como "irracionales", esto representaba el desmembramiento de su memoria y de sí mismas. 11 Esto significó separarlas y alejarlas de sus propias historias [herstories], ensenándolas así a desestimar lo que tenían en común, al menos oficialmente, con otras muieres.

Fue este tipo de separación lo que caracterizó la cultura de la modernidad, pues da una expresión laica a las primeras separaciones y negaciones que han sido parte de la herencia protestante. Así que supuestamente no somos nuestra naturaleza, pues ésta es mala y puede descarriarnos. Tampoco somos nuestro cuerpo, con él que sostenemos una relación exteriorizada, pues supuestamente también forma parte de la naturaleza. Aprendemos a disminuir y a desdeñar esas partes de nosotros mismos práctica y teóricamente, y hacemos todo lo posible por construir y sostener nuestra identidad independientemente de ellas.

Tal como la naturaleza está para ser usada por la gente y no tiene significado ni importancia en sí misma, sino sólo en relación con los propósitos que la gente le otorga, así nuestro cuerpo está para llevarnos de un lado a otro. Forma parte de la naturaleza, pero no de nosotros. Como seres racionales tenemos que aprender a elevarnos por encima de nuestro cuerpo que existe independientemente de nosotros regido por leyes, como lo están otras partes de la naturaleza. Esto difícilmente se experimenta como una bifurcación de nosotros y nuestras experiencias, pues aprendemos a pensar en nosotros como seres conscientes cuya experiencia se concibe en el nivel mental únicamente.

Es como si aprendiéramos a vivir en la parte mental de nosotros y como si a ésta se le concediese agotar nuestra identidad de agentes racionales. Aprendemos a regir nuestra vida sólo a través de la razón y tendemos a minimizar cualquier cosa que se interponga en el camino de nuestro ser hacia la realización de las metas que nosotros mismos nos fijamos. Dejamos de tomar como base la experiencia somática y así perdemos contacto con las verdades que podría comunicarnos.

Las maneras en que estamos alejados de la naturaleza en la modernidad —en cuvo seno aprendemos a ver progreso en su dominación y control, y no en aprender a fomentar una relación diferente con ese algo del que somos parte— se reflejan en la relación que tenemos con nuestro cuerpo, la cual está marcada por el género y pone de manifiesto cómo las formas dominantes de la masculinidad logran expresar las aspiraciones de la modernidad.

Como hombres, aprendemos a tratar nuestro cuerpo como algo aparte, como algo que necesita ser entrenado. Muchas veces exigimos más de nosotros mismos porque intentamos ponernos a prueba frente a los límites del cuerpo, y esto constituve una forma de afirmar nuestra masculinidad. Aun cuando nuestro cuerpo sea un instrumento cuidadosamente afinado que está dispuesto a obedecer cada una de nuestras órdenes —la propia lengua refleja una educación en la autoridad y el dominio—, podemos quedarnos con una relación interna muy endeble con él. Esto refleja en parte la relación limitada que se nos alienta a establecer con nuestro ser interior.

Nos vemos amenazados por lo que el cuerpo pudiera revelarnos, pues podría revelar una debilidad que pusiese en aprietos nuestra masculinidad. Es como si constantemente tuviéramos que probar nuestra masculinidad frente a una serie aparentemente interminable de pruebas externas. Nunca podemos quedarnos con la confianza de que somos "lo suficientemente hombres". Constantemente tenemos que estar alertas pues en cualquier momento se nos puede pedir que nos pongamos a prueba. "Tu masculinidad es apenas tan segura como tu último logro competitivo." Este temor a lo que la naturaleza podría revelar es un aspecto endémico de las formas dominantes de masculinidad. Está construido sobre una negación de lo que no se puede negar pues sigue siendo parte de nosotros mismos.

A medida que hacemos todo lo que podemos por construirnos de acuerdo con un ideal racionalista, aprendemos a hacer a un lado y eliminar emociones y deseos que no encajan con el ideal racional que nos hemos fijado. Aprendemos a eliminar

<sup>11</sup> Mary Daly ha investigado algunas de las implicaciones de las quemas de brujas en la cultura occidental; véase Gyn/Ecology: the Meta-Ethics of Radical Feminism [Daly 1978]. Véanse también Beyond God the Father [1973] y Pure Lust [1984].

La naturaleza

nuestro miedo, por ejemplo, así que ya no podemos identificar el sentimiento como tal. Hemos vivido tanto tiempo sin reconocerlo que no lo identificamos cuando hace sentir su presencia. Tal vez nos sintamos incómodos, pero ésa es otra historia.

#### TEMOR Y APRENDIZAJE

La idea tradicional de que la naturaleza humana es maleable y su expresión moderna en la idea de que la individualidad está "construida histórica y socialmente" en sus diferentes formas legitiman este racionalismo. Ambas indican que estamos hechos o los podemos hacer de acuerdo con las costumbres y aspiraciones de una cultura una sociedad particulares. En una tradición funcionalista es difícil poner al desnulo tensiones entre lo que las instituciones, como las escuelas, quieren de los niños y o que los niños pudieran querer y necesitar de sí mismos si se quiere que aprendan.

Tendemos a aceptar, como Durkheim, que las reglas de la institución tienen una abiduría propia, de manera que si, por ejemplo, los niños se rebelan, tiene que ser orque son "anormales" o "patológicos". Aprendemos a culpar a los individuos, dendo así a las instituciones fuera del alcance de cualquier crítica. Muchas veces sonos lentos para explorar las contradicciones entre, pongamos por caso, el deseo de prender de un niño y la institución obligatoria en la que ese niño tiene que realizar deseo.

Es difícil recurrir a la experiencia que tiene un niño de la escuela, pues se la suele escartar con demasiada facilidad calificándola de "personal" o "subjetiva", y se regista simplemente cómo el niño experimenta subjetivamente la organización de la colaridad. Aprendemos más bien a descartar esa experiencia, ya que el niño tamién aprende a negar sus sentimientos corporales como fuentes de conocimiento. Si hace que los niños sientan miedo de modo que no logran aprender, se nos asegura se se trata de una respuesta personal y estamos impedidos para reconocer si se trata e una experiencia compartida de la autoridad.

Se nos asegura que éstas son respuestas subjetivas y emocionales a una situación pjetiva e institucional. Si algo se nos dice es sobre los propios individuos, no sobre relaciones estructuradas de la escolarización. Porque hay una línea divisoria entre escuela, supuestamente organizada conforme a la guía impersonal de la razón, y la periencia de los propios individuos; la experiencia cae del lado de la naturaleza y be ser descartada. 12

En una cultura protestante aprendemos a interiorizar esta experiencia y a volverla contra nosotros mismos. También aprendemos a identificarla como un proceso "psicológico" que poco nos puede decir sobre las situaciones objetivas en las que nos encontramos. De modo que es importante que si un niño no puede entender a un maestro, ese niño supondrá inmediatamente que es culpa suya y eso debe reflejar alguna ineptitud personal.

Se inducirá en el niño ese juicio *antes de* que haya comprobado qué sienten otros compañeros de clase. Aprendemos a guardarnos nuestros miedos porque, de otro modo, dan una mala imagen de nosotros. Aprendemos a no compartir nada con los otros en el contexto competitivo de la escuela si pensamos que esto podría darles algún tipo de ventaja o motivos para hacernos sentir menos. A menudo nos quedamos con una sensación de ineptitud personal impuesta ya que suele ser más probable que supongamos que todos menos nosotros alcanzan a entender lo que sucede.

En la sociología de la educación muy pocas veces se escuchan discusiones sobre el miedo que sienten los niños en el contexto de la escuela, aun cuando, según algunos, esto ha sido decisivo para el funcionamiento de la escuela. También es difícil explorar las conexiones entre miedo y aprendizaje. Cuando se ha cuestionado un paradigma funcionalista y hay conciencia de la brecha entre el conocimiento que tienen los maestros y el conocimiento que los alumnos construyen en una situación, esto se suele interpretar desde un punto de vista cognitivo. De cierta manera, nuestro conocimiento sigue estando descorporalizado y separado de nuestra realidad emocional.

Es como si viviéramos en nuestra cabeza y desligados, al menos oficialmente, de estos diferentes aspectos de nuestra experiencia. Muchas veces nos quedamos con cierto relativismo que no puede juzgar que el miedo *socava* el aprendizaje genuino. El universalismo de la razón, tal como se expresa en la organización de la escolarización, supone una enorme autoridad cuando se contrasta con la experiencia individualizada. No hay de qué sorprenderse si padres e hijos acaban pensando "¿qué caso tiene?", ya que parece que todo está en su contra.

#### CUERPOS DE CONOCIMIENTO

El cuerpo se concibe como parte de la naturaleza y, por lo tanto, separado del reino de la razón; en consecuencia, poco tiene que enseñarnos. Ha sido silenciado, lo mismo que otros aspectos de la naturaleza regido por leyes propias. Es algo dado y pasivo y, por consiguiente, sin voz en su propia experiencia. Es incivilizado, cuando no sucio, y entonces hay que descartarlo. Representa la amenaza de la naturaleza contra la cultura y la civilización. Como sólo habitamos la civilización, tal como ha sido definida por la modernidad, en la medida en que vivimos como seres racionales, aprendemos a negar esos aspectos de nuestra naturaleza. Aprendemos a vivir como si no existieran en absoluto.

os sobre la escuela; véanse Holt 1969 y 1970, Dennison 1971, Graubard 1972, School of Barbiana 1970. Se a de obras muy importantes que con demasiada facilidad se califican de "permisivas". Cuando ciertas formas de eoría estructuralista marxista obtuvieron ascendencia en los años setenta, se volvió más difícil reconocer la portancia de este tipo de escritos, a que se solía menospreciar tachándolos de "humanistas". Con el regreso a los rodos de enseñanza más tradicionales en los años ochenta resultó difícil sacar provecho creativamente de estas

Con la identificación de la masculinidad con la razón, los hombres se convierten en protectores y guardianes de esta visión dominante de la modernidad. Nosotros establecemos las condiciones que los demás deben cumplir para que se les permita entrar. Los otros tienen que pagar el precio de entenderse como "agentes racionales" de la manera particular en que esto se ha concebido.

Como hombres, aprendemos a vivir una mentira. Aprendemos a vivir como si fuéramos "agentes racionales" en el sentido de que vivimos como si viviéramos más allá de la naturaleza. Aprendemos a vivir como si nuestra vida emocional no existiera, al menos en lo que al "mundo público" se refiere, porque es ahí donde la identidad de ser racional se vive con más seguridad. Es como si la modernidad esperara de nosotros que viviéramos no como si nuestra naturaleza hubiera sido controlada con eficacia, sino como si no existieran en absoluto. Porque vivir el ideal que la modernidad nos plantea equivale a existir sólo como seres racionales. Aprendemos a vivir en nuestra mente y a tomar esto como la fuente de nuestra identidad.

Si por los hombres fuera, la vida emocional masculina no existiría en absoluto ya que sólo sirve para obstaculizar la realización de las metas y los propósitos establecidos exclusivamente por la razón. Esto ofrece el único significado y la dignidad que nuestra vida puede tener. Kant es contundente cuando dice que sólo si actuamos a partir de un sentido del deber racional, nuestras acciones tendrán algún valor moral. Actuar a partir de nuestros deseos e inclinaciones, aun cuando signifique actuar con sentimientos de atención y amabilidad, no otorga ningún valor moral a nuestras acciones. Para Kant, en este caso simplemente estamos haciendo lo que queremos y esto tiene que ser egoísta.<sup>13</sup>

Pero, como pensaba Freud, esta negación de la naturaleza no se puede lograr porque no podemos simplemente construirnos de acuerdo con esos ideales racionalistas. Lo que se niega retorna para rondar nuestros sueños y fantasías. Freud reconoció que la modernidad plantea un ideal *imposible* porque sugiere que podemos existir como seres racionales únicamente. La modernidad se niega a reconocer qué tipo de seres somos y, por consiguiente, insiste en que nos hagamos daño para poder vivir esos ideales. Pero esos daños pasan sin ser reconocidos porque ocurren en una vida emocional que ha sido silenciada.<sup>14</sup>

Al menos en este aspecto, Freud se opone a las formas estructuralistas de la teoría social que presentan este sueño modernista con un nuevo disfraz. El antagonismo de estas formas hacia la naturaleza y la "naturaleza humana" se expresa como un rechazo del "biologismo" y el "esencialismo". Si el estructuralismo ha aprendido a

<sup>13</sup> En *Friendship, Altruism and Morality* [1980], Lawrence Blum examina el tratamiento que da Kant a las emociones altruistas. Véase también el fecundo ensayo de Bernard Williams, "La moral y las emociones" en Williams 1973, pp. 207–229.

hablar de Freud y del psicoanálisis, ha sido mediante una interpretación racionalista particular realizada por Lacan.

Freud se negó a renunciar al énfasis que puso en la sexualidad porque entre sus principales descubrimientos está el hallazgo de los estragos que la represión y la negación de los sentimientos sexuales provocan en la vida de los individuos. De cierta manera reconoció la integridad de nuestra expresión sexual y la "naturalidad" de nuestros sentimientos sexuales, dejando de lado las diferentes formas que éstos podrían adoptar. Negar que somos seres sexuales implica causarnos un daño, y reprimir nuestros sentimientos sexuales por considerarlos vergonzosos o desagradables equivale a desplazarlos a un terreno diferente. Negando esos sentimientos no los abolimos.

En este nivel, Freud adopta una postura contraria a una modernidad que ha sido establecida sobre principios protestantes secularizados. Según Calvino y Lutero, debemos negar y erradicar los aspectos de nuestro ser que revelan una naturaleza maligna. Debemos vivir como si estos sentimientos naturales no existieran, con la idea de que si no les infundimos ninguna energía, se debilitarán y morirán. Freud reconoció que no era ni posible ni deseable tratar así nuestra sexualidad.

Freud no es tan claro respecto de la corporalización de nuestros sentimientos y deseos sexuales. Mantiene el compromiso con el dualismo cartesiano que tiende a tratar la sexualidad como si fuera exclusivamente un rasgo de nuestra vida mental. Freud se inclina a usar una metáfora de la vida mental expresada en términos espaciales que destierra nuestros deseos y sentimientos no reconocidos al inconsciente. Podemos acabar tratando las emociones y los sentimientos como si fueran estados mentales, como solemos hacerlo en la filosofía de la mente.

Aunque Freud vio la importancia de *reconocer* nuestros sentimientos sexuales como una manera de abrir un espacio cancelado en una tradición protestante en la que el propio deseo confirmaba de cierta manera la maldad de nuestra naturaleza, hay una diferencia importante entre reconocer nuestros sentimientos sexuales y realizarlos. Lo crucial para Freud es que, al estar más dispuestos a reconocer nuestros sentimientos y emociones, aun cuando se trate de sentimientos que preferiríamos no tener, estamos contribuyendo a construir una especie de puente y relación con nuestro ser emocional. Al menos en este aspecto, Freud critica la tradición cartesiana que parte del supuesto de que no se ganaría nada con la construcción de esta especie de puente con aspectos de nosotros mismos.

Tenemos mucho que aprender de nuestras emociones y sentimientos en lo que se refiere a las situaciones que enfrentamos en la vida. Nuestros sentimientos tienen su propia integridad. Es bastante erróneo juzgarlos según la lógica de la sola razón;

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Freud habla de la represión de la sexualidad y la vida emocional en términos culturales más amplios en El malestar en la cultura [Freud 1961]. Véase un análisis útil de estos temas en los escritos de Freud en Rieff 1965, Mannoni 1991 y Gay 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Erich Fromm ofrece una interesante discusión sobre Lutero y Calvino en *El miedo a la libertad* [1946]. Aprovechando los textos de Tawney y Weber, Fromm contribuye a extender una idea de los fundamentos protestantes de una visión secularizada de la modernidad que va más allá de preparar el terreno a la motivación capitalista, como Weber se inclina a entenderlo.

51

por ejemplo, podría ser bastante "irracional" que sintiera celos cuando mi pareja baila con otra persona, pero esto puede darme información significativa sobre mí mismo. Podría ser importante reconocer esos sentimientos de celos, en vez de juzgarlos antes de permitirme siquiera ser plenamente consciente de ellos. En parte, esto significa reconocer que las emociones y los sentimientos tienen "lógicas" propias que es necesario seguir y de las cuales debemos aprender. Significa que las emociones no se pueden reducir al pensamiento ni a aspectos de la vida mental únicamente.

Dentro del esquema cartesiano de la modernidad, nuestra vida está dividida entre mente y cuerpo. Pero, como el cuerpo forma parte de la naturaleza, estamos destinados a vivir una relación exteriorizada con él. Nuestra experiencia se convierte en un rasgo de la vida mental. No hay espacio para la vida emocional y si seguimos dentro del marco establecido por Descartes y Kant, nuestra vida emocional implica rasgos de nuestra vida corporal en el sentido de que son aspectos de falta de libertad. Tratan de interferir y distraernos de metas y propósitos que han sido establecidos por la razón y que son exclusivamente la fuente de nuestra libertad y autodeterminación.

Así que nuestras emociones y nuestros sentimientos, si en algún momento los reconocemos, están escindidos entre estas dos realidades. Se vuelve imposible reconocer su autonomía e integridad. No pueden ser aspectos de nuestra dignidad y autorrespeto. En gran parte, hay diferentes tradiciones de la teoría social que siguen siendo fieles a esas premisas modernistas.

Freud llegó a una ruptura significativa en su reconocimiento de la integridad de nuestra vida emocional y sexual. Pero sigue siendo cuestionable si el marco teórico que elaboró le permitió explorar todas las repercusiones de su descubrimiento. Su formación científica hizo que él también se sintiera escindido entre esos polos diferentes. Es difícil pensar en la sexualidad como un rasgo de la vida mental únicamente. Su discípulo Wilhelm Reich dio un paso importante en el reconocimiento de la vida emocional del cuerpo. En ciertos momentos, parecía que Reich rompería con una tradición dualista en su reconocimiento de que los sentimientos y las emociones también se pueden sostener en la estructura somática. 16 Reich reconoce la idea de Freud de que no se puede separar la razón de las emociones y los sentimientos sin crear distinciones insostenibles y artificiales que no existen en la realidad. Podemos trabajar para vivir esas separaciones en nuestra vida, pero sólo a costa de construir tensiones particulares en nuestra experiencia. Son estas tensiones las que Freud nos ha ayudado a identificar y a darles algún nombre.

Cuando un maestro grita enfadado a un niño de su clase, el miedo que esto puede crear tal vez se manifieste en la estructura muscular del niño. Si el niño no se siente capaz de responder, o si no reconoce ese miedo por lo que es, por ejemplo, porque repercute negativamente en su sentido de sí mismo frente a los demás, esto no significa que este miedo no exista. Al miedo no se le da existencia con nuestra conciencia de él. Tampoco es simplemente un rasgo de nuestra vida mental.

Esto indica los límites de las teorías intelectualistas o cognitivas que pueden reconocer ese miedo sólo como una forma de construcción o de clasificación mental. Las formas dominantes de la masculinidad que crecen en nosotros cuando somos muchachos pueden hacer que sea especialmente difícil reconocer ese miedo. Podríamos descartar con facilidad toda la experiencia o al menos minimizar el impacto que tiene en nosotros mediante la sensación de que podría poner en duda nuestra identidad masculina. Cuando somos muchachos, aprendemos a separarnos y aislarnos de las emociones que podrían ponernos en apuros de alguna manera. Aprendemos que si no les damos ninguna realidad, entonces por sí mismas no son reales. Esto no es cierto, pero buena parte de nuestra teoría social parece dispuesta a seguir aceptándolo.

<sup>16</sup> Reich ideó maneras de trabajar con la vida emocional del cuerpo, pensando que en buena medida seguía siendo fiel a las primeras concepciones energéticas de Freud sobre la libido y sus puntos de vista de la sexualidad. Introducciones interesantes a la obra de Reich se pueden encontrar en David Boadella 1988 y Sharaf 1985. Para captar la compleja relación de Reich con Freud, véanse Reich 1974 y 1967.

#### RAZÓN Y EMOCIÓN

De la tradición de la Ilustración heredamos una idea del conocimiento como algo "objetivo", y mediante la facultad de la razón, separada nítidamente de la naturaleza, luchamos por lograr la objetividad. Según este punto de vista, la razón es soberana y constituye la fuente de conocimiento. Como la razón es una facultad universal puede producirnos conocimiento objetivo e imparcial. La misión de la razón es discernir las leyes que rigen el mundo empírico de la naturaleza.

Como hasta cierto punto la naturaleza ha sido convertida en materia inerte, esto le da su realidad particular. La naturaleza es real pero carece de conciencia y de valor. Existe como algo separado e independiente de la conciencia que está tratando de captarla, lo cual establece el realismo de una tradición positivista. Para esta visión de la Ilustración es fundamental mantener la división entre conciencia subjetiva y el mundo objetivo que trata de entender. Ésta es la distinción predominante entre sujeto y objeto.

De modo que estamos alejados como sujetos del mundo objetivo que tratamos de captar. El mundo social, entendido según el punto de vista positivista, existe independientemente de las relaciones y las prácticas humanas. Según Descartes, existimos como mentes que tratan de captar un mundo del que estamos apartados. Es como si, en cuanto seres naturales, no estuviéramos fundados en el mundo empírico, aun cuando nuestro cuerpo sea parte de él. Nuestra identidad se establece en nuestra mente, o conciencia, que no existe como parte del mundo que intenta comprender. Nuestras emociones y nuestros sentimientos forman parte del mundo empírico como objetos que necesitan ser conocidos, y no como aspectos de un sujeto cognoscente. Sólo en tanto seres racionales existimos como sujetos que se autodeterminan.

La razón

La razón es la fuente del conocimiento, mientras que las emociones y los sentimientos, como parte de nuestro ser natural, sirven meramente de distracciones. Funcionan para influir en nuestro comportamiento externamente pues sólo con la razón podemos tener una relación *interna*. De modo que la distinción entre razón y emociones se refuerza como una distinción entre "interno" y "externo". Las emociones y los sentimientos son personales y subjetivos, y si bien registran el impacto que las situaciones tienen sobre nosotros, son incapaces de producir conocimiento por sí mismos.

Por ejemplo, en el contexto médico, los médicos tienen la autoridad del conocimiento porque tienen la razón y el conocimiento impersonal que ésta produce de los síntomas; en tanto que los pacientes sólo tienen su experiencia personal que se descarta fácilmente por considerarse "subjetiva". Dentro del modelo clásico, esta experiencia arroja, como mucho, información interesante.¹ Se puede o no tomar en cuenta. Los médicos están seguros del carácter impersonal de sus conocimientos científicos. Fue ésta la ciencia que, en manos de los hombres, reemplazó inicialmente el poder que las mujeres tenían en la esfera de la curación. La ciencia médica implicaba una concepción diferente de conocimiento así como un orden diferente de relaciones humanas.

Es significativo que de niños se nos enseñe a callar cuando estamos con un médico y a hablar sólo si específicamente se nos pregunta algo. Es como si nada de lo que sabemos sobre nosotros mismos pudiera tener alguna pertinencia en esta situación. De un modo bastante extraño es como si hubiéramos sido apartados del conocimiento de nuestro cuerpo que ya no nos pertenece y sólo existe tal como algo constituido por las categorías del conocimiento médico.

El único conocimiento que podemos tener de nuestro cuerpo puede ser descartado por "subjetivo" y "emocional". Es personal y por lo tanto inevitablemente parcial. A lo sumo produce opinión, pero nunca puede darnos la supuesta "objetividad" del conocimiento. No es de sorprender que muchas veces nos quedemos con la idea de que tenemos que disculparnos cuando estamos con un médico. Es como si la autoridad del conocimiento médico sirviera para hacernos sentir "tontos". Nos asombra darnos cuenta de que hasta cierto punto lo que está en juego en esta situación es nuestra salud.<sup>2</sup>

Nos podemos quedar con la sensación de que hemos sido impertinentes incluso por hacerle alguna pregunta al médico, como si esto de algún modo equivaliera a

poner en tela de juicio su autoridad. ¿De qué manera está la autoridad de este conocimiento médico ligada a la masculinidad? ¿Es accidental que los hombres hayan tomado el control de la medicina que, como curación, fue durante mucho tiempo terreno de las mujeres? ¿Hay algún vínculo entre el carácter impersonal de estas formas de conocimiento científico y el carácter impersonalizado de ciertas formas de masculinidad? En alguna medida es la persona en su plena particularidad quien sale del campo visual cuando el médico aprende a dirigir la mirada hacia la naturaleza impersonal y universal de los síntomas; es como si la razón sólo pudiera funcionar con lo impersonal.

De manera similar, en la teoría moral kantiana las razones de la acción moral tienen que ser impersonales para que funcionen como razones genuinas de la acción moral. La condición de universalidad está ligada a la caracterización racionalista de la razón, porque supuestamente todos estamos igualmente sujetos a las obligaciones que fluyen de la ley moral. Lo que sirve como razón para mí debería ser igualmente idóneo para otros que enfrenten una situación similar.

Las revoluciones científicas ayudaron a reconstituir formas particulares de conocimiento, según la mirada impersonal de la razón. Como estos modelos de conocimiento científico parecían funcionar para discernir las leyes del mundo natural—donde los motivos personales y las intenciones tenían que erradicarse—, se consideraban igualmente apropiados en las ciencias humanas y médicas. Era como si las normas de los métodos científicos pudieran aplicarse de la misma manera a diferentes terrenos de la vida. En sí mismos, estos métodos eran neutrales, o al menos así lo sostenía una visión positivista. En su mayor parte se definían por su universalidad e impersonalidad y, por lo tanto, por su *exclusión* de cualquier característica personal o emocional del ámbito del discurso científico genuino, pues sólo podían distraer e interferir en la mirada objetiva de la razón.

Bajo la influencia de Foucault, el cuerpo ha entrado con algo de retraso en la teoría social. Ahora podemos pensar con más facilidad sobre las formas en que se disciplina y regula. Esto ha contribuido de modo importante a comprender el funcionamiento del poder y la subordinación. Por ejemplo, la deferencia que supuestamente debemos sentir por los maestros suele reforzarse y modelarse con la práctica de ponernos de pie cuando entran en el aula. Se supone que ésta es una muestra de respeto, pero también es mucho más; inculca una respuesta automática que solemos reproducir ciegamente. Ésta es la manera en que se inculcan actitudes que suelen durar toda la vida. Las actitudes que *incorporamos* así a temprana edad suelen tener una influencia poderosa aunque en general no reconocida. Pueden marcar la forma en que nos relacionamos con otros que tienen autoridad, así como la manera en que nos vemos a nosotros mismos.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> En *El nacimiento de la clínica* Foucault expone algunas de las implicaciones de esta nueva concepción de la medicina; no presta atención a las implicaciones de género ni al reordenamiento de las relaciones de género que sirvieron para legitimar los horrores de la quema de brujas. Parece indispensable explorar las conexiones entre las formas dominantes de masculinidad y las formas de conocimiento si queremos esclarecer esas transiciones culturales e históricas.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Varios análisis interesantes de la naturaleza del conocimiento médico y su relación con el control que las personas tienen de su propia salud se pueden encontrar en Armstrong 1983, Foucault 1976, Enhenreich y English 1979, Roberts 1991, Kidel 1988 y Rose 1991.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> El análisis de la concepción foucaultiana sobre la regulación del cuerpo se puede encontrar en Foucault 1975. Se trata de un tema que también se analiza en algunas de las entrevistas con Foucault reunidas por Gordon [Foucault 1980]. Véanse otros análisis en Turner 1984 y 1987.

La razón

Al reconocer la vida emocional del cuerpo estamos cuestionando el dualismo cartesiano y abriendo espacio dentro de nuestras tradiciones heredadas de teoría social para reconocer que existimos como seres emocionales y espirituales tanto como seres mentales y físicos. Si queremos reconocer la interioridad de estos diferentes aspectos de nuestra experiencia, tenemos que romper con los reduccionismos que heredamos. Esto implica reconocer que la "racionalidad" no debería aplicarse simplemente a una facultad independiente de la razón. También es importante reconocer la "racionalidad" de nuestra vida emocional. El discípulo que desafía al maestro por la forma en que éste le ha gritado, dejándolo muerto de miedo, está respondiendo con valentía al maltrato. Su conducta también podría ser indicio de que la escuela no debería ser un lugar de miedo y humillación y que este contexto no es el ideal para propiciar auténtico aprendizaje.

Si el maestro insiste en que sólo dando un ejemplo como éste puede motivar a sus alumnos para que aprendan, entonces es él quien necesita aprender algo sobre la conexión del aprendizaje con la vida emocional. Aprender no es algo que ocurra de una manera completamente independiente, en una facultad propia. Muchos maestros de primaria lo han aprendido de la experiencia, pero se trata de una percepción que continuamente está siendo socavada y subvertida dentro de la cultura dominante. Si se tomara en serio, implicaría cambios profundos en la teoría y la práctica educativas; se construirían en torno de la vida del niño de una manera más significativa y menos teórica.

En el marco de una teoría voluntarista se nos hace creer que cambiar nuestras actitudes es lo más fácil del mundo. Como somos libres —dice la historia liberal—, podemos asumir las actitudes que queramos. Esto forma parte de una tradición racionalista cuyo origen está en la idea kantiana de razón como una facultad interna de libertad, y que alcanza su plena expresión en la idea de Max Weber de que somos libres de dar los significados que queramos a nuestra experiencia.

Esta idea se origina en la Ilustración, particularmente en el reconocimiento de que vivimos en un mundo desencantado y desprovisto de significado. La tradición estructuralista nos suele ofrecer una antinomia entre ver los valores como si estuvieran esperando allí en la naturaleza para ser descubiertos y la idea de que los valores y los significados han de ser *creados* por las propias personas. Esta antinomia ha ocupado su lugar como parte de un sentido común contemporáneo en las ciencias humanas; pero es una elección fallida que nos desvía fácilmente de lo que está en juego.

Paradójicamente, ha tendido a perpetuar cierta visión humanista que ve en los seres humanos la fuente de todo significado y valor. Niega valor e integridad a los animales y a la naturaleza, como si sólo pudieran reclamar dignidad y valor mediante sus relaciones con los seres humanos. En parte, ésta fue la forma de pensar de Kant, quien creía que si fuéramos insensibles y crueles en nuestras relaciones con los ani-

males tendríamos más posibilidades de comportarnos de este modo en nuestras relaciones con los demás. Esto también tiende a ubicar a los humanos en una relación de *superioridad* respecto de otros animales, pues, según parece, sólo nosotros tenemos la facultad de la razón. Tener emociones y sentimientos comunes con los animales carece supuestamente de importancia; por eso se volvió tan importante defender la razón como si fuera una facultad única e independiente. Pero con la ecología es más difícil que estas hipótesis nos convenzan.

Podemos aprender que no sólo nuestra razón funciona como fuente de valores; nuestros sentimientos pueden ser la fuente de algunas de nuestras convicciones más firmes. A veces parece que las relaciones con las que más simpatizo son las que más aprecio. Esto toca cuestiones importantes de la filosofía de la mente sobre las fuentes de nuestras actitudes y creencias.

Gran parte de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein se ocupó de cuestionar la idea de que nuestras creencias son estados mentales internos; la obra de Wittgenstein sigue siendo el reto más importante a la tradición cartesiana, pues él reconoció que no bastaba con desafiar intelectualmente las posiciones de Descartes, como si se las pudiera "derrotar" sólo mediante la razón. Wittgenstein hizo todo por exponer esta clase de posición. Reconoció, en oposición a un racionalismo que sostiene que elegimos nuestras actitudes libremente y, por lo tanto, son transformables, lo *difícil* que nos resultaba cambiar las maneras de pensar y sentir.<sup>5</sup>

Para esto fue fundamental lo consciente que estaba Wittgenstein de que a menos que podamos llegar a admitir y reconocer que en buena parte nuestra experiencia se forma en el seno de una tradición ilustrada, difícilmente podremos cambiarla. No es un asunto de argumentos intelectuales únicamente, sino de reconocer en toda su complejidad la manera en que estamos ligados a estas concepciones en nuestra vida cotidiana y cómo vivimos de acuerdo con ellas. Se trata de un proceso lento y difícil, porque Wittgenstein tiene que trabajar para que poco a poco podamos darnos cuenta de lo persuasivas que son estas concepciones antes de empezar a deshacerlas.

A menos que empecemos a apreciar el profundo arraigo del que gozan algunas de estas concepciones, no podremos emprender el proceso de cambio. Wittgenstein pensaba que su obra estaba destinada a ser soslayada o malinterpretada en parte porque reconoció que la modernidad ilustrada seguía dominando la cultura y la sociedad contemporáneas. En lo que respecta a la filosofía y la teoría social, no ha sido soslayada, pero en general ha sido asimilada a la concepción racionalista del lenguaje que Wittgenstein intentaba desplazar.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Para algunos análisis interesantes sobre la vida emocional del cuerpo, véanse, por ejemplo, Lowen 1963 y 1972, y Boadella 1976, Kellerman 1974 y 1975, y Dychwald 1978.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Existen varias introducciones a la obra de Wittgenstein; véanse, por ejemplo, Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* [Malcolm 1958], y su estudio más reciente sobre la continuidad en los escritos filosóficos de Wittgenstein, *Nothing is Hidden* [1986], Hacker 1972 y Kenny 1973. Véanse también los útiles ensayos reunidos en Pitcher (comp.) *Wittgenstein* [1968] y la biografía que trata de conectar temas de su obra con su vida, *Wittgenstein* [Monk 1990].

La modernidad ha estado muy conectada con la *espiritualización* de la razón, en el sentido de que ha sostenido una visión de la razón pura. Esto es todavía la secularización de una visión particularmente cristiana, pues lo espiritual se pone en firme oposición a lo material y lo corporal. Así es como la razón se define como una facultad autónoma e independiente que no debería estar teñida de emociones, sentimientos o deseos; es la única fuente de conocimiento. Y ésta es la visión que la teoría y la práctica feministas ayudan a poner en duda, ya que sugieren que la razón *no puede* ser separada categóricamente de los sentimientos y las emociones. En cierto nivel, estas distinciones no tienen base en la realidad, aunque en otro nivel ayudan a construir la realidad particular que vivimos.

Aprendemos a subordinar nuestro ser emocional y tendemos a silenciar su repercusión en la forma y la calidad de nuestra vida cotidiana. Aprendemos a aceptar cierta jerarquía en nuestro interior y ésta confiere autoridad a la razón y a las metas y los propósitos que fija. En una cultura protestante podemos enorgullecernos de los sacrificios que hacemos en nuestra vida emocional porque esto parece impregnar con una seriedad particular los fines que hemos elegido.

#### Razón y autonomía

Tendemos a aceptar que la razón es la fuente de nuestra individualidad y, por lo tanto, de nuestra libertad y autodeterminación. Como supuestamente tenemos en común con los animales las emociones y los sentimientos, éstos no pueden contribuir a individuarnos como personas. Es como si tuvieran que entorpecer el camino de nuestro proceso de individuación. Las emociones pueden ser desechadas con mucha facilidad calificándolas de "pueriles", para así concebirlas como un rasgo de la dependencia infantil que tenemos que dejar atrás a medida que aprendemos a avanzar hacia la independencia y la autonomía. Nuestras visiones de la autonomía se plantean en términos racionalistas.

Los modelos cognitivos están tan bien atrincherados en las ciencias psicológicas y humanas que pocas veces advertimos los supuestos filosóficos sobre la razón y las emociones en los que se basan. Nos hemos acostumbrado tanto a la idea de que una acción racional es una acción realizada a la luz pura de la razón, sin mancha alguna de consideraciones emocionales. La idea kantiana de que estamos destinados a tener una relación exteriorizada con las emociones y el deseo —los cuales, en consecuencia, tienen un efecto determinante sobre nuestro comportamiento— condiciona la distinción categórica entre razón y emociones que ha caracterizado a buena parte de la filosofía y la teoría social de la modernidad.

En el ámbito de la teoría social, esto se refleja en la teoría de la acción de Weber, que acepta tácitamente que la acción racional es una forma superior de la acción humana. Como es desinteresada, está por encima de la parcialidad de la acción emocional. Esta visión de la acción racional es parte de lo que establece la universalidad

de la modernidad y, por ende, de su sentido de superioridad en relación con otras tradiciones culturales atrapadas en un momento de particularidad.

Como la modernidad puede afirmar que expresa una concepción universal de la acción humana y una concepción de la moralidad según la cual todos pueden participar en igualdad como agentes racionales, ella misma ha supuesto que es superior a otras tradiciones de pensamiento y de sentimiento. En vez de reconocerse como una forma secularizada de protestantismo, ha aceptado su autoconcepción para argumentar que como tradición secular puede *afirmar una universalidad* que igualmente la distingue de todas las tradiciones religiosas, incluido el cristianismo. En este aspecto, pretende abrazar una concepción liberal de tolerancia con todas las tradiciones religiosas, pero la realidad es otra.

Los estudios de Weber sobre la sociología de la religión son sumamente interesantes y nos ayudan a pensar en la relación de Occidente con otras tradiciones religiosas y culturales. Hay momentos en los que se supone que Occidente y su visión de la racionalidad instrumental son superiores, de manera que las cuestiones generales conciernen a que otras tradiciones no fomentan esta forma particular de racionalidad.

Hay otros momentos en los que Weber reconoce la crisis de valores que acarrea el proceso de racionalización y las relaciones entre medios y fines que llegan a dominar todos los aspectos de la vida social. Éste es un temor contra el que Weber lucha porque tiende a ver en la racionalización una parte de un proceso inevitablemente histórico que propicia la dominación de las formas occidentales de racionalidad capitalista. La desaparición de la planificación estatal centralizada en Europa oriental parece probar que Weber era consciente de las implicaciones globales de la modernidad.

En otro nivel, Weber tendía a aceptar la superioridad de la acción racional en relación con la acción tradicional o afectiva. Se da por sentado que sólo la acción racional, desde un punto de vista kantiano, constituye un ejercicio de nuestra libertad como individuos. Cuando actuamos tradicional o afectivamente, estamos determinados emocionalmente; pero esto significa asimilar falsamente diferentes formas de acción, y legitima inconscientemente el poder de una forma particular de masculinidad que, según se supone, actúa racionalmente, de manera más o menos automática. De modo que estos diferentes tipos de acción presentados como tipos ideales en lenguaje neutral sirven para legitimar ciertas formas de acción y denigran o devalúan otras.<sup>7</sup>

Son los hombres quienes pueden actuar libremente, en tanto que se supone que las mujeres están ligadas a las emociones y los sentimientos. Esto permite a los hom-

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Es posible encontrar interesantes discusiones sobre la concepción que tiene Weber de la racionalización en Beetham 1985, Mommsen 1974 y Connolly 1986. Véanse también Brubaker 1984, Lash y Whimster 1987, y Holton y Turner 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> En Sydle 1987 y Bologh 1990 se pueden encontrar algunos intentos de replantear la obra de Weber en relación con la exclusión de la experiencia de las mujeres.

60

La razón

bres usar su poder en relación con las mujeres cuando devalúan lo que ellas dicen arguyendo que "ellos son racionales mientras que las mujeres son meramente emocionales". En las relaciones cotidianas, es así como los hombres pueden silenciar los cuestionamientos de las mujeres negándose a escuchar sus "exabruptos" emocionales hasta que se "calmen" y aprendan a "hablar racionalmente".

Así como la modernidad ha contribuido a institucionalizar la soberanía de la razón, también ha *legitimado* el poder del hombre, y éste ha aprendido a usar su supuesta racionalidad para imponer la subordinación de la mujer. La mujer será escuchada sólo si aprende a "hablar racionalmente"; si no, lo que diga será denigrado, será tratado como ruido y no como una manera de hablar. Es como si el lenguaje se volviera "racional" cuando se lo despoja de su intensidad y poder emocionales; no es simplemente cuestión de lo que decimos, sino también de *cómo* hablamos.

Uno de los descubrimientos de la primera etapa del movimiento de liberación de la mujer fue que ésta había sido silenciada y se la había vuelto invisible a través de las formas establecidas del lenguaje. Es como si el lenguaje de las mujeres fuera juzgado automáticamente con criterios no establecidos por ellas. A las mujeres se las hacía hablar en contextos en los que no podían encontrar su propia voz; a veces era como si estuviera hablando otra persona.

#### RAZÓN Y EXPRESIÓN

En el contexto de los grupos de conscientización, las mujeres aprendieron a compartir entre sí su experiencia de subordinación de una manera que ayudaba a conectar el lenguaje con la experiencia. A partir de una experiencia común de negación y opresión, era posible hablar una verdad que durante mucho tiempo se había perdido para las propias mujeres. Así como la razón no se podía separar de la emoción, tampoco el lenguaje se podía separar de la experiencia como un instrumento exclusivo de la razón.

Como las mujeres se conmovían escuchando las historias de otras mujeres, no podían separar lo que se decía del sentimiento con el que se expresaba. Es como si la verdad no fuera simplemente cuestión de lo que se dice, sino del contacto que una persona tiene con su experiencia. Esto significaba que la individualidad tiene una forma emocional que encuentra expresión en el lenguaje. Las mujeres aprendieron a escuchar cuando se hablaba de alguna experiencia de manera libre y sin ilación; como si el dolor ligado a la experiencia no se pudiera liberar ni exponer si el lenguaje permanecía únicamente en un nivel mental. Las mujeres aprendieron

también a distinguir matices que se perdían cuando el lenguaje se concebía como una expresión exclusiva de la razón.

Compartir la experiencia era una manera de confirmar y validar la experiencia de cada mujer. Compartir creaba una sensación de igualdad en el grupo de conscientización, pero también una sensación de solidaridad y hermandad. Todas eran expresiones de una nueva forma de comunidad que era nueva en la vida de muchas de las mujeres. Esta comunidad se creaba a partir de la idea de que las mujeres podían compartir su experiencia conforme a su propia elección, sin sentir que otros podrían interpretar por ellas su experiencia desde un punto de vista superior. Muchas mujeres habían sufrido estando con hombres que suponían que al tener una relación privilegiada con la razón podían decir lo que era mejor para su pareja, o incluso expresar lo que "en realidad ella quería".

Los hombres estamos tan acostumbrados a ejercer control sobre la razón y el lenguaje que difícilmente reconocemos las situaciones en que lo hacemos. Estamos tan dispuestos a ofrecer soluciones para cada situación, partiendo del supuesto de que es esto lo que se espera que hagamos, que rara vez aprendemos a escuchar. Muchas veces lo que quiere nuestra compañera es la experiencia de ser *escuchada*, algo que, sin embargo, puede resultarnos difícil ofrecer. Estamos tan acostumbrados a emplear el lenguaje como una manera de probar que tenemos razón, de defendernos como hombres, que lo usamos automáticamente para "resolver problemas". Llegamos a sentirnos heridos y rechazados cuando no se sigue nuestro consejo incluso cuando, para empezar, no nos lo han pedido.

En los grupos de conscientización, las mujeres crearon un espacio en el que podían escucharse unas a otras y aceptar los sentimientos que surgían al compartir experiencias. Parecían estar menos amenazadas con la experiencia de compartir sentimientos y emociones, porque como pocas veces eran parte de la situación, no tenían que responder defensivamente o de una manera que hiciera desaparecer esos sentimientos. Esto no quiere decir que las mujeres y los hombres tengan necesariamente diferentes relaciones con su vida emocional, sino que esas relaciones se forman en contextos culturales e históricos particulares. Esto ha cambiado a lo largo del tiempo y ha habido periodos en los que los hombres heterosexuales han expresado sus emociones entre sí con más facilidad. No quiero minimizar estas diferencias históricas; en realidad, esto ayuda a poner en contexto el desarrollo de la conscientización en un momento particular del crecimiento y el desarrollo de la política personal y sexual.

Cuando las mujeres aprendieron a compartir sus experiencias con otras en los grupos de conscientización reconocieron que lo que habían aprendido a tener por

<sup>8</sup> Véanse los primeros textos de Sheila Rowbotham sobre temas de lenguaje y poder, "Women's Liberation and the New Politics", reimpreso en la recopilación de sus escritos *Dreams and Dilemmas* [Rowbotham 1983]]. Las cuestiones del lenguaje en relación con la subordinación de la mujer fueron planteadas por Daly 1978, Smith 1992 y Spender 1980. Véanse las respuestas que sobre este trabajo dieron Cameron 1985 y Ramazanoglu 1989.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> En Roper y Tosh 1990 se pueden encontrar algunos estudios de la historicidad de las relaciones de los hombres con su vida emocional. Véase también Kimmel 1991. Para hacerse una idea de cómo los gay han abordado estos temas, véanse Weeks 1977, Hall Carpenter Archives 1989, y Porter y Weeks 1990. Consúltese también Duberman [1991].

una experiencia privada era, en realidad, común a otras mujeres. Esto no hablaba mucho de su ineptitud individual como personas, sino más bien de sus situaciones comunes de subordinación y opresión. Contribuía a romper el hechizo de un racionalismo liberal que había contribuido a privatizar esta experiencia y volverla algo vergonzoso. En el seno de una cultura moral protestante secularizada, dejaba a las personas sintiéndose inaceptables tal como eran. Sus emociones y sentimientos eran parte de lo que las hacía sentir ineptas e inaceptables en una cultura moral de la modernidad que estipulaba que sólo los seres racionales merecían ser visibles y estar presentes en el ámbito público. La mujer aprendió a ocultar su ser emocional que sólo confirmaba su ineptitud. En una modernidad liberal, lo único aceptable era que los agentes racionales guiaran su vida exclusivamente conforme a la razón.

El feminismo ayudó a poner en duda esta autoconcepción de la modernidad. Las mujeres aprendieron a valorar todo lo que podían aprender de compartir su experiencia unas con otras, haciendo a un lado los juicios que de otro modo la razón aplicaría. Hicieron todo lo que pudieron para crear un espacio en el que la voz crítica de la razón quedaba fuera, por lo menos durante cierto tiempo. Trataron de poner a un lado la voz de los hombres que conocían: padres, maestros, amantes, maridos y compañeros. Encontraron el espacio en el que lograban sentir la confianza para hallar las palabras y responder de una manera que era imposible en la situación original, cuando habían sido educadas para aceptar esos juicios como verdaderos sin más. Esto no significaba que las mujeres no se cuestionaran unas a otras, ni tampoco las interpretaciones que hacían de lo que les había pasado, o de por qué cierto acontecimiento había tenido un impacto tan grande en su vida posterior. Pero el espíritu con el que se hacía esto era nuevo, pues las mujeres reconocían el valor que se requiere para compartir sus historias entre ellas.

Dentro de una cultura moral liberal estamos tan acostumbrados a tratar las emociones y los sentimientos como si fueran signos de debilidad, que es difícil compartirlos con los demás sin sentir que hacerlo nos hace quedar mal. Es probable que los hombres lo sientan más intensamente puesto que están acostumbrados a identificar la identidad masculina con una visión de la razón y el autocontrol. Podemos sentirnos amenazados por la simple aparición de una emoción sobre la que no tenemos firme control. Muchas veces controlamos este impulso en nuestro interior menospreciando y ridiculizando a otros por comportarse de maneras que nosotros no tenemos el valor de manifestar. Podemos decirnos que como hombres nuestra tarea es ser "fuertes"; una roca en la que los demás se puedan apoyar.

Pero si nunca aprendemos a compartir nuestros sentimientos con las personas a quienes tenemos cerca, pensando que es un "exceso" que se podría esperar de las mujeres pero que en los hombres es imperdonable, entonces nunca aprenderemos realmente a abrirnos. Y es cierto que como hombres constantemente nos contenemos hasta delante de aquellos con quienes tenemos una relación más íntima. He hablado de esto como un miedo a la intimidad que tiene una fuerte influencia sobre

muchas formas de masculinidad contemporáneas. 10 Nos enorgullecemos de poder hacer cosas por nosotros mismos sin el apoyo de otros, pero esto muchas veces significa que los hombres están solos y sin amigos. En cierto nivel, solemos envidiar lo que las mujeres han descubierto por sí mismas en el movimiento de liberación de la mujer.

Las mujeres aprendieron que compartir su vulnerabilidad era una manera de fomentar la comprensión mutua y el contacto entre ellas. También aprendieron que había una diferencia entre explicar su experiencia en términos racionales y compartir esa experiencia con las demás. Esta última situación ayudaba a cicatrizar la separación cultural entre razón y emoción. Cuando compartían su experiencia también compartían los sentimientos que estaban ligados a ella. Haber hecho a un lado las emociones habría significado un comportamiento falso respecto de su experiencia y de sí mismas. Éste es, de suyo, un descubrimiento importante que pone en duda la distinción cultural prevaleciente entre razón y emoción. Es parte de lo que hace que esta experiencia sea difícil de compartir, porque lo que sucede suele ser muy rico y al mismo tiempo parece escabullirse en cuanto se describe en términos convencionales.

A su manera, esto plantea problemas de significado e interpretación a los que volveré más adelante. De momento, basta con llamar la atención sobre las maneras en que cambia nuestra forma de concebir las relaciones entre pensamiento y acción. Cuando la mujer reconoce que lo que había considerado una experiencia de sufrimiento privada y personal es una experiencia común que emana de la subordinación de la mujer, no se está limitando a interpretar su experiencia de otra manera: hay ahí un cambio importante en su confianza en sí misma y en su autoestima conforme aprende, con el apoyo de otras mujeres, a no volver esos sentimientos en su contra.

Lo anterior forma parte del proceso de empoderamiento, el cual supone que la mujer ubique o base sus emociones en las situaciones materiales en las que se encuentra en sus relaciones. Si esto da a la mujer mayor confianza en sí misma a medida que aprende a identificar y nombrar sentimientos que parecían no tener nombre, se tratará de un proceso que afecta sus emociones y sentimientos tanto como lo que piensa sobre sí misma y el mundo que la rodea. Si se ha hablado al respecto como de un "cambio de conciencia", esto pone en tela de juicio los sistemas cognitivos o intelectualistas en cuyo marco nos hemos acostumbrado a pensar acerca de la "conciencia", tanto en la filosofía como en la teoría social.

Cuando las mujeres aprenden a encontrar apoyo en las demás, aprenden lo importante que es este apoyo emocional y mental para poder cuestionar y cambiar la situación en la que se encuentran. Esto tiende a poner pensamientos y acciones en

<sup>10</sup> Para un análisis del miedo de los hombres a la intimidad y el desdén que sienten por la vida emocional, véase Seidler 1989, los capítulos "Intimacy" y "Rejection, Vulnerability and Friendship", en Nardi 1992. Véanse también las discusiones de Jackson 1990 y Miller 1983.

La razón

una relación diferente, pues las mujeres reconocen que cuando toman decisiones en su vida —por ejemplo para validar sus relaciones con otras mujeres y negarse a hacerlas a un lado porque los hombres se lo piden—, su imagen de sí mismas cambia. Cuando la mujer aprende a definir lo que quiere por sí misma, asume un tipo de control diferente de su vida.

Es crucial dejar en claro que no se trata de dominar sus emociones y deseos de manera que puedan hacer lo que han decidido sólo conforme a la razón. Implica, más bien, un reto al racionalismo mismo, pues las mujeres aprenden a valorar sus emociones y sentimientos con elementos que las ayudan a definir lo que valoran y lo que importa en su vida. Lo que se vuelve importante es la relación que las mujeres logran construir consigo mismas conforme entran en mayor contacto con su ser emocional. Esto significa negarse a hacer a un lado estos aspectos de su vida, y aprender a apreciarlos como fuentes de conocimiento y de valor.

Cuando las mujeres aprenden a valorar lo que pueden darse unas a otras, aprenden posiblemente por primera vez a valorar sus relaciones con otras mujeres. Esto puede alentarlas a cuestionar lo poco que en realidad reciben en su relación con los hombres; también puede contribuir a que aprecien el sentimiento con el que se realizan las acciones. Para entender la naturaleza del apoyo, lo que también cuenta es el sentimiento con el que las mujeres actuaban al relacionarse con otras. Este sentimiento de ser atendidas ayudó a las mujeres a cuestionar las pautas existentes en sus relaciones. No se trataba simplemente de las intenciones que inspiraban las acciones de la gente, sino de la calidad de esas acciones de las que la gente era capaz en su relación con los demás. Todo esto dio a las mujeres un sentido de confianza en sí mismas y les sirvió para entender las maneras en que la confianza en uno mismo y la autoestima de quienes no tienen poder tienden a ser socavadas.

#### Respeto y autoestima

El feminismo nos ha ayudado a entender aspectos esenciales de la manera en que se puede nutrir y mantener la confianza en uno mismo dentro de una comunidad democrática. Esto se relaciona con una idea que Simone Weil expresa en The Need for Roots, obra en la que habla de que el respeto igual no es simplemente cuestión de las actitudes que los individuos adoptan con otros en una relación, sino que también se ha de expresar en la manera como se organizan las instituciones cotidianas.

Uno de los aspectos que separaron a Weil del racionalismo de Kant se manifestó tras el reconocimiento de que en la universidad, ella había podido tener derechos y un sentido de la autoestima que lograban sostener la idea kantiana de dignidad como una cualidad interna y a salvo de las relaciones sociales. Sin embargo, su experiencia en una fábrica le demostró lo inadecuado de la concepción kantiana, ya que le confirmó cierta sensación de que no contaba para nada y de que le podían quitar todo, incluso su sentido de la dignidad y el autorrespeto. Lo anterior se mantuvo para ella como una lección fundamental de cómo el poder de las relaciones sociales debilita el sentido de individualidad del sujeto.11

La teoría liberal que parte del supuesto de que existimos como agentes libres e igualmente racionales en la esfera pública no aprende nada de esta idea porque parte de que siempre nos podemos sustraer de las relaciones sociales de poder y subordinación para existir como iguales en nuestras relaciones personales con los demás. Mantiene una visión cristiana secularizada en su idea de que las desigualdades de la vida terrenal no traen consecuencias importantes para la calidad que tenemos como seres espirituales ante Dios. 12 Como la vida terrenal no importa cuando se trata de la salvación, las desigualdades y dependencias que crea no pueden ser significativas pues, según se supone, nuestra individualidad se sostiene en relaciones individuales con Dios.

Asimismo, se asume que como ciudadanos somos iguales ante la ley, que es supuestamente imparcial y existe en un reino propio como la voluntad de justicia por encima de los conflictos y las contradicciones de la vida social. Cuando Simone Weil observó el funcionamiento de un tribunal, se dio cuenta de que la realidad era otra. Las vidas individuales eran aplastadas por las maquinarias de la justicia. Cuando una persona pobre era incapaz de proferir una palabra, cuando el juez ofrecía una elegante serie de ocurrencias, las relaciones de poder eran demasiado obvias. 13

El feminismo contemporáneo también ha entendido que minar o invalidar las emociones y los sentimientos de una persona socava su sentido del yo. Para la modernidad racionalista, la libertad y la independencia que tenemos se expresan únicamente en nuestros pensamientos, pues nuestras emociones supuestamente las comparten no sólo otras personas sino también los animales. El feminismo nos puede ayudar a entender que la individualidad también se expresa en los sentimientos y las emociones, lo mismo que en los pensamientos y las ideas.

Así como tenemos que trabajar para establecer nuestras propias ideas y pensamientos, para no estar simplemente repitiendo los pensamientos de nuestros padres y maestros, también tenemos que trabajar para establecer nuestras emociones y nuestros sentimientos. Para muchos, esto tal vez parezca una idea imposible, pues por mucho que lo intentemos, estamos limitados por los lenguajes y los códigos de nuestra cultura y nuestra sociedad. Aunque esto nos recuerda que no establecemos nuestra individualidad aislándonos o separándonos de la sociedad, como ya lo hemos obser-

<sup>11</sup> La relación de respeto y autoestima con el poder es un tema importante que se explora en Blum y Seidler 1984, cap. 7, "Power", pp. 194-256.

<sup>12</sup> Las formas en que nuestras concepciones de la igualdad y de las relaciones igualitarias se vinculan con la capacidad de sustraerlas de las relaciones sociales de poder y subordinación es un tema central de "La idea de la igualdad" de Bernard Williams, reimpreso en Problemas del yo [1973, pp. 230-244]. También se discute fundamentalmente en relación con Kant, Kierkegaard y Simone Weil en Seidler 1991b.

<sup>13</sup> Las reflexiones de Simone Weil sobre los daños morales impuestos por el funcionamiento del sistema de justicia penal están en "Forms of the Implicit Love of God" [Weil 1959, pp. 94-166].

vado con Durkheim en el capítulo 1, aun así es importante reconocer el movimiento que se puede dar en nuestros pensamientos y sentimientos cuando trabajamos para

definirlos para nosotros.

Aprender a expresar mi propia indignación en situaciones adecuadas puede ser una expresión tan potente de mi dignidad y sentido de valía como aprender a identificar lo que pienso. La tradición racionalista que sigue a Descartes y Kant se equivoca cuando indica que sólo los pensamientos pueden ser fuente de dignidad y autorrespeto. Debido a ello Kant no alcanza a ver la importancia de los sentimientos que nos guían cuando actuamos con otros en nuestra vida moral. Para Kant, el motivo tiene que ser racional si no queremos que nuestro comportamiento esté determinado por emociones y sentimientos.

Pero esto nos impide ver el hecho de que las intenciones a veces no bastan y que tenemos que trabajar sobre la *calidad* de nuestras acciones hacia los demás. En ocasiones, la gente puede tener las mejores intenciones pero ser bastante falsa y vacía en su respuesta. A veces esto obedece a algún resentimiento inconsciente que nunca se ha reconocido, y menos aún expresado. Esto puede subvertir la acción, y la persona puede apenas vislumbrar lo que ha ocurrido, y sucede en parte porque se nos enseña a que hagamos esos resentimientos a un lado si queremos pensar en nosotros mismos de manera clara. Pero como lo reconoció Freud, esto puede consistir simplemente en trasladarlos a otro nivel de nuestra experiencia. A veces es mucho mejor reconocer la ira o el resentimiento, ya que hacerlo podría allanar el camino para una respuesta más honesta en nuestra relación con alguien.

Con todo, en la cultura esta labor emocional se ha dejado tradicionalmente a la mujer, y se le confiere poco reconocimiento y valor públicos. <sup>14</sup> Nuestra manera de concebir la acción humana tiende a dejar poco espacio para estas consideraciones. Es como si no importara cómo nos comportamos con otros mientras nuestros motivos e intenciones sean puros; sin embargo, esto significa mantener una tradición kantiana en la que nuestros motivos e intenciones supuestamente están dentro de nuestro control racional. Es como si la voluntad fuera sólo una cuestión de razón, pero esto

da cabida a todo tipo de autoengaños.

Así, por ejemplo, lo que a Kant le importa es que si visito a una amiga en el hospital, esto no obedezca a un motivo oculto de que ella piense bien de mí después, sino a que está enferma y tenemos el deber moral de visitar a los enfermos cuando podemos hacerlo. Si resulta que no tengo ganas de ir por algún resentimiento mío producto de la manera como se comportó la última vez que nos vimos, entonces me corresponde a mí hacer estos sentimientos a un lado para poder hacer la visita requerida. Para Kant, el hecho de que tenga que eliminar mis inclinaciones para hacer la visita dice mucho del valor moral de la acción. Si fuera a visitarla porque quiero

Esto define la idea de acción moral como altruista de una manera demasiado firme frente a una categoría indiferenciada de acción "egoísta" o de "mero interés personal". El hecho de que sienta afecto por esa persona y quiera visitarla no debería disminuir el valor moral de las acciones implicadas. La identificación que hace Kant de la moral con el desinterés y la universalidad tiene que ser reconsiderada porque mantiene influencia significativa en la modernidad. Esto no significa que se soslaye la importancia de esas cualidades, sino que se ponga en duda la prioridad que se les asigna automáticamente.

Lo que cuenta en este caso es que el hecho de que sienta afecto por la persona puede influir en el ánimo con el que la visito. Esto ayuda a particularizar mi respuesta de manera que yo pueda reconocer a la propia persona; no se trata simplemente de hacer la visita, sino de si soy capaz de estar *con ella* —como lo entiende Buber—cuando estoy allí. ¿Puedo escuchar lo que ella tiene que decir, o continuamente cierro los oídos, y le aseguro que "las cosas mejorarán pronto"? ¿Estoy comportándome así porque hasta cierto punto no puedo manejar yo mismo esos sentimientos?

La teoría ética de Kant es fallida porque tiende a eliminar estos elementos, para dejarnos con la idea de que los aspectos emocionales tienen poco que ver con la esencia de la moralidad; si acaso influyen, es para restar valor moral a nuestras acciones. Esto hace que sea imposible dar a estos aspectos el peso que merecen en una teoría moral que presenta la razón como nuestra facultad moral y la moralidad como un rasgo exclusivo de la razón. Kant refuerza la idea de que deberíamos dejar a un lado todas estas cuestiones emocionales para poder actuar conforme a un sentido del deber racional.

En la medida en que nos ocupamos de cuestiones emocionales, supuestamente nos aficionamos a cuestiones de particularidad, pues mostramos preferencia por una persona sobre otra. El recurso kantiano a la idea de que si todo esto termina en que sólo visito a la gente hospitalizada porque tengo sentimientos particulares por ella o una relación particular con ella, esto es, sin duda, menos valioso moralmente que la persona que en términos universales insiste en que simplemente es nuestro deber visitar a los enfermos, sean quienes sean y sean cuales sean los sentimientos que tenemos por ellos. Kant quiere reconocer la "pureza" de motivos que funciona en alguien que considera su deber visitar a los enfermos. En lo que a él respecta, esto establece un ideal del cual otras acciones se quedan muy lejos. Su claro sentido de la obligación es lo que nos ayuda a enfocar bien la naturaleza de lo "moral".

hacerlo, y no por un sentido de obligación moral, entonces esto pondría en duda el valor moral de la acción, pues estaría actuando por mi propio interés egoísta.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> El reconocimiento del trabajo emocional que se ha dejado tradicionalmente a las mujeres es un tema de Baker Miller 1976.

#### 4. LA MORALIDAD

#### Razón y moralidad

Cuando pensamos en la obligación de visitar a los enfermos, se trata de una obligación que se mantiene universalmente y que ayuda a Kant a cuestionar las ideas del relativismo moral porque es importante reconocer que se trata de una obligación que emana de la razón. Es un asunto objetivo que se puede decidir como un asunto de la razón, en vez de dejarlo como una cuestión de opinión individual.

Inicialmente, Kant se puso en contra del relativismo cultural de Hume, pero su obra sigue teniendo una poderosa resonancia contemporánea como un rechazo del relativismo que inspira tanto el sentido común de una cultura moral liberal que mantiene que la moral es una cuestión de opinión individual y su reflejo en las ciencias humanas en la idea de que los valores son relativos a una sociedad y una cultura particulares. Se trata de una reacción comprensible a una cultura imperialista que se apropió de la idea de civilización, e insistió en juzgar a otros según sus propios criterios.

Kant insiste en la importancia de la idea de moralidad como una manera de impugnar el relativismo histórico y cultural; y nos ayuda a creer que si la esclavitud está mal, entonces está mal en todos los momentos y lugares porque es degradante para el ser humano. Pero también tiene importancia contextuar la obra de Kant en la Ilustración en vez de sustraerla como un conjunto de argumentos intemporales, cuya trascendencia sólo se puede apreciar plenamente si se separan de cualquier contexto particular. Esto puede ser una debilidad en la tradición predominantemente racionalista de la filosofía moderna que supone que los problemas sólo se pueden resolver mediante la razón.

Los escritos tardíos de Wittgenstein nos pueden ayudar a cuestionar esta visión cartesiana de la razón así como la idea de argumento que tiende a emanar de ella. Se

71

supone que la posición estratégica de la razón existe más allá de los conflictos de la vida social en un ámbito nouménico propio. Su imparcialidad en relación con las cuestiones de la vida empírica está garantizada por su universalidad. Trata a todos por igual, sean cuales sean las condiciones particulares de su vida, y tenemos la misma responsabilidad ante las exigencias de la ley moral.

En el esquema kantiano se supone que cuando nos elevamos por encima de nuestra naturaleza animal, identificándonos con nuestro ser inteligible, asumimos una posición de imparcialidad desinteresada hacia nosotros mismos. Es una manera de ser objetivos en relación con nosotros mismos. Pero para Kant, estas visiones de "objetividad" e "imparcialidad" se establecen en relación con nuestro ser natural. nuestras emociones y nuestros sentimientos. Se supone que hemos alcanzado una etapa superior de desarrollo moral si somos capaces de asumir esta actitud hacia nosotros mismos. Esto se confirma en la obra de Piaget y en el trabajo que inspiró en Kohlberg. Acepta un marco kantiano al establecer las bases para que interpretemos el desarrollo moral como una serie de etapas diferenciadas que marcan nuestro movimiento de la infancia hacia la madurez, aun cuando pocos de nosotros alcancemos los estadios superiores.1

Podemos aprender de las diferenciaciones que hace Kohlberg sobre los rasgos significativos de nuestra vida moral. Él contribuye a establecer distinciones que de otro modo podríamos no advertir. Su interés por las condiciones para desarrollar formas democráticas de escolaridad que impliquen principios democráticos en su organización cotidiana abre un conjunto crucial de inquietudes.<sup>2</sup> Durante demasiado tiempo hemos aceptado que las escuelas no democráticas y autoritarias pueden preparar de cierta manera a las personas para que participen como ciudadanos en una sociedad democrática. Pero también hay puntos débiles en una idea de ciudadanía que se organiza en torno a una idea del vo racional. Es como si nuestra capacidad de pensar en términos de principios morales abstractos definiera nuestra existencia como seres racionales. Eso equivale a aceptar la idea kantiana que ve la "imparcialidad" y la "objetividad" en oposición a nuestro ser emocional. De modo que somos supuestamente "objetivos" en la medida en que nos hemos separado de las cuestiones emocionales para aprender a considerar sólo las razones impersonales.

Esto no significa minimizar la importancia de las ideas de "imparcialidad", "distancia" y "objetividad", sino cuestionar la manera como se las define en la tradición moral kantiana. No se trata simplemente de una cuestión de la teoría moral, pues estas visiones han guiado las concepciones tradicionales de "objetividad" y de "ciencia" en las ciencias humanas. La obra de Carol Gilligan, In a Different Voice, ha sido importante para mostrar que el trabajo de Piaget y de Kohlberg provenía de trabajos empíricos con niños. Estos modelos de desarrollo moral fueron extraídos de la experiencia de los muchachos, porque en nuestra cultura los chicos tienden a pensar con más facilidad en función de principios abstractos.

Los muchachos aprenden a buscar la "respuesta correcta" y a sentirse más cómodos si la pueden "demostrar" como una cuestión de razón y lógica que no incorpora su propia experiencia a la ecuación. Así, con el famoso ejemplo de si Hans tendría que robar al farmacéutico para salvar la vida de su compañera que necesita un medicamento que no puede costear, los muchachos podrían inclinarse a pensar que "salvar la vida" es un principio más importante que "el derecho a la propiedad privada", de modo que en este tipo de situación podría estar justificado robar el medicamento, incluso si esto significa sufrir las consecuencias de infringir una ley.<sup>3</sup>

Así, los chicos podían pensar en esta situación desde un punto de vista impersonal y universal que tiene poco que ver con las relaciones personales de los implicados. No se trata de los sentimientos que las personas puedan tener por otras, porque esto supuestamente colocaría las decisiones morales sobre bases contingentes. Se trata de establecer qué es "lo correcto" por principio, independientemente de los individuos implicados. Experimenté esto en carne propia una vez que un colega dijo que estaba dispuesto a soportar el principio de tener a una persona extra en el departamento, pero no estaba dispuesto a soportar que yo tuviera un trabajo que había hecho durante años. No era una cuestión de la libre competencia por los trabajos, sino de la manera en que un lenguaje despersonalizado de los principios se puede utilizar como parte del lenguaje de poder.

Si la capacidad de pensar conforme a principios morales abstractos define nuestro sentido de la moralidad, como sucede con Kant, entonces la moral se convierte en un ideal por el cual todos tenemos que luchar. Pero, como señala Gilligan, este establecimiento de la moralidad en términos universales contribuye a volver invisible y a devaluar la experiencia moral de las mujeres, quienes muchas veces piensan de manera diferente. Empuja a las propias mujeres a desestimar su experiencia moral porque sostiene que sólo lo que se puede presentar en términos personales y universales es pertinente en un argumento moral. Esto tiende a simplificar la complejidad de nuestra experiencia moral; también silencia a las mujeres que se quedan pensando que lo que pudieran querer decir en determinada situación no es pertinente: podría ser interesante pero no pertinente para una evaluación "moral" de la situación.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Véase una introducción útil al trabajo de Kohlberg sobre el desarrollo moral y la manera como surge de un compromiso tanto en Kant como en la psicología de Piaget, en Lawrence Kohlberg, Essays on Moral Development, 1. The Philosophy of Moral Development [Kohlberg 1981].

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> La obra posterior de Kohlberg sobre la escuela democrática, donde informa con detalle sobre las escuelas que se estaban reorganizando según formas más democráticas de participación se describe a la luz del enfoque de la comunidad justa que Lawrence Kohlberg planteó en Approach to Moral Education [Clark Power et al., 1989].

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> El caso de Hans se describe en Gilligan 1982. La autora argumenta que hemos tendido a menoscabar la experiencia moral de las mujeres porque la juzgamos con criterios que derivan directamente de la experiencia de los hombres. Esto también tiene que ver con la posición de la teoría ética de Kant que se considera establecida en términos imparciales, lo cual hace difícil explorar la relación de las formas de masculinidad dominantes con las formas particulares de teoría moral.

La moralidad

Esto tiende a crear una jerarquía de la experiencia moral. También establece relaciones particulares con el poder y la autoridad. Legitima tácitamente la identificación modernista de la masculinidad con la razón que ha conferido a la voz masculina autoridad por su universalidad e imparcialidad. Como hombres hemos aprendido a hablar por otros, pensando que nuestra misión es decir "lo que es mejor" para todos en determinada situación. En verdad, muchas veces hemos aprendido a usar nuestra voz para hablar por otros antes de que hayamos aprendido realmente a hablar por nosotros mismos.

De alguna manera a los hombres nos resulta más fácil ser impersonales; decir, por ejemplo, qué sería lo mejor que la familia podría hacer este verano, en vez de decir lo que quisiéramos nosotros. Como somos "neutrales", el control que mantenemos en estas situaciones suele permanecer oculto porque hemos aprendido "cómo tomar en cuenta los intereses de los demás". Si otros hablan más personalmente sobre lo que quieren, se dice que se están metiendo en el plano "personal", que actúan por "interés propio" o que son "emocionales", de manera que sus voces se pueden descartar con facilidad. Es el lenguaje de una razón impersonalizada lo que asume el poder y el control en la situación.

Si las mujeres sienten con más facilidad que quisieran apelar a la buena voluntad del farmacéutico antes de examinar la situación exclusivamente en términos abstractos de los principios, apelan al interés del farmacéutico como ser humano. Ellas creen que pueden apelar a su sensibilidad dada la urgencia de la situación, de manera que el farmacéutico pudiera estar dispuesto, pongamos por caso, a darles el medicamento si ellas están dispuestas a pagarlo después. Las mujeres buscan algún tipo de arreglo. En cierto nivel, hay un reconocimiento de que el problema no se puede solucionar sólo a partir de los principios, pues implica relaciones humanas.

Se piensa que sería mucho mejor si se pudiera lograr que el farmacéutico aceptara que debe dar la medicina por la gravedad de la situación. Si él responde que entiende muy bien su predicamento pero que tiene un negocio que manejar y que si les ofreciera el medicamento a ellas tendría que ofrecérselo a otros en situaciones similares, ¿justifica esto que el farmacéutico rechace la petición porque está universalizando la situación, o se le puede acusar de poner lo económico por encima del interés moral? ¿Muestra esto los límites de las cuestiones de mercado que forman una conciencia libertaria Correcta?

¿Pensamos que si se tratara de una farmacéutica sería más sensible a consideraciones distintas de las que plantea el mercado? ¿Se trata de un problema de recursos médicos escasos y de cómo asignarlos? En esto resuena la idea del observador moral imparcial que supuestamente tiene información para tomar la decisión correcta. Pero lo presenta exclusivamente como un asunto de justicia distributiva. Lo que se pierde de vista es la relación personal entre Hans y su compañera, y los límites hasta donde él está dispuesto a llegar para salvar su vida.

¿Se está diciendo que si él actúa movido por un sentimiento de amor hacia ella, esto lo vuelve menos valioso moralmente que si estuviera dispuesto a emprender una

acción similar por cualquiera que esté en una situación así? En un marco kantiano puede ser difícil *dar importancia* a los sentimientos que tiene por su compañera como un elemento moral legítimo. Estos sentimientos se descartan con mucha facilidad porque se consideran particulares y personales y, en consecuencia, porque carecen de pertinencia para la decisión moral en cuestión. Se reconocerá sin reservas que podrían ser significativos para las decisiones personales que está dispuesto a tomar, pero no entran en la decisión "moral" implicada.

#### MORAL Y MASCULINIDAD

Gilligan llama la atención sobre una moralidad del cuidado y el interés que ayuda a expresar la experiencia moral de la mujer. Esta autora habla de una relación particular entre masculinidad y una moralidad de derechos y principios; Gilligan extrae lo anterior de la información psicológica con la que cuenta, pero se puede sostener algo similar dirigiendo la atención hacia una relación entre masculinidad y una tradición particular de pensamiento y sentimiento morales. En cuanto se tiene una identificación entre masculinidad y razón como la que tenemos en la modernidad, y un sentido de la moralidad regido por una facultad de la razón independiente y autónoma, entonces no debería sorprendernos que haya una relación particular entre masculinidad y moralidad. La universalidad de la razón ha propuesto una concepción universal de la moralidad.

Sólo hasta que empezamos a explorar el funcionamiento de esta universalidad y las maneras en que se establece *en oposición* a nuestro ser natural es cuando reconocemos su conexión con ciertas formas de masculinidad. Cuando nos acercamos un poco más a Kant y tomamos en cuenta lo que dice sobre las relaciones entre hombres y mujeres, la familia y la sexualidad —comentarios que muy pocas veces han sido traducidos en las ediciones no especializadas de sus obras— podemos reconocer que son los hombres quienes tienen el control del don de la universalidad y la razón.<sup>4</sup>

Si intentamos restablecer una moralidad del cuidado y el interés como una manera de volver visible la experiencia moral de la mujer, es importante admitir que esto no se puede promover en igualdad de condiciones sin reconocer las relaciones de poder y subordinación que están en juego. Esta moralidad del cuidado y el interés

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Los puntos de vista de Kant sobre las mujeres y el matrimonio se suelen hacer a un lado porque se consideran "secundarios" y de poca repercusión en la estructura básica de su teoría moral. Esto también se dice sobre su racismo y su antisemitismo, que se consideran fortuitos y que sólo toman en cuenta quienes "tienen un interés personal" o una obsesión. Sin embargo, esto es un error, porque estos puntos de vista surgen de principios que ocupan un lugar central en su teoría moral y de las formas en que su universalismo se basa en una distinción categórica entre razón y naturaleza. Para un análisis de estos temas, véanse, por ejemplo, Poliakov 1974 y 1976, y Davis 1989. Parece que sólo estamos empezando a entender estos temas. Su relación con la modernidad es mucho más compleja de lo que suelen pensar quienes desean ubicarla a salvo en el pasado cuando entramos en un momento de "posmodernidad".

continuamente se socava en las relaciones de género ya que el hombre tiene el poder de *negar importancia* a lo que la mujer tiene que decir. Su poder sobre la razón les puede dar legitimidad al calificar lo que la mujer tiene que decir de "irracional", "personal" y demás, por "no venir al caso". Es un poder para devaluar la experiencia moral de la mujer. Funciona para mermar la idea que tienen las mujeres de la *validez* de su experiencia moral muchas veces hasta el grado de hacer que se sientan incómodas y avergonzadas de expresar sus percepciones.

El tema del aborto plantea algunas de estas cuestiones en términos escuetos. Gilligan recurre a su estudio del contexto en el que hombres y mujeres inmersos en una relación toman las decisiones sobre el aborto. A veces los hombres ven el aborto como una cuestión de principio, y quieren pensar desde un punto de vista impersonal y universal si está "bien" o "mal". A veces no se llega a esto, ya que pueden decir "somos demasiado jóvenes para tener un hijo" o "nuestra relación no está lo suficientemente asentada" o "simplemente no nos lo podemos permitir ahora". Todas éstas pueden servir como razones impersonales, y sugerir que estaría bastante mal que otros en una situación similar siguieran adelante con el embarazo.

El asunto es que, planteado en estos términos, los sentimientos *personales* no entran en la situación. Los hombres suelen hablar como si hubieran tomado en cuenta todos los aspectos "racionales", de manera que ahora se trata de enfrentar las consecuencias emocionales de la situación. Éste es un asunto "subjetivo" que no tiene nada que ver con la decisión moral que se ha tomado "objetivamente".

Representa un cambio que los hombres reconozcan que la situación tiene que ver con ellos, aun cuando estén dispuestos a reconocer que en último término corresponde a la mujer decidir, pues es ella la embarazada. Pero es importante no interpretar el derecho de la mujer a elegir como si esto cancelara el compromiso que el hombre tiene en tal situación. Esto reproduciría un modelo tradicional en el que el hombre pensaba que el aborto no tenía nada que ver con él.

Gilligan muestra cómo las mujeres tienden a pensar en la decisión moral en función de sus relaciones con otros, pero también en función de cómo se repartirán las responsabilidades en cuanto al hijo. Sin embargo, no hay que tratar esto como asuntos pragmáticos que de algún modo se puede contrastar, en tanto personales y particulares, con aspectos "morales" que supuestamente son impersonales y desinteresados. En parte el asunto es que no hay nada parecido a una decisión "desinteresada", porque sea cual sea la decisión, esto repercutirá en la vida de las personas implicadas. No es simplemente una decisión "racional" que, una vez tomada, puede permitir que la vida "vuelva a su curso normal", pues inevitablemente influirá en la relación.

Una visión racionalista tiende a sostener que si uno tiene claro que se ha tomado la decisión "correcta", entonces es "irracional" tener remordimientos después. Esto es muy simplista porque el impacto que puede tener en la vida y en la relación puede ser muy diferente, y dependerá de la situación de cada persona. Para algunos podría implicar un periodo de duelo y tristeza, mientras que a otros les daría una sensación de alivio. El asunto es que se trata de una cuestión particular de las vidas implicadas,

y no se puede abstraer de esas vidas como si se pudiera considerar una cuestión exclusiva de la razón.

Lejos de ser irrelevante para la decisión moral que supone, podría ser crucial tanto para las mujeres como para los hombres entender sus sentimientos sobre la situación que enfrentan. Los hombres tendemos a creer que las cosas podrían ser diferentes si pensáramos en ellas de manera distinta, razón por la cual las teorías sociales subjetivistas que tratan la "realidad" como si fuera una construcción conceptual pueden resultar tan atractivas. En el pasado, a menudo hemos disfrutado del poder en relaciones particulares para hacer que otros acepten la "realidad" tal como la hemos concebido; pero con el feminismo, los tiempos han cambiado para muchos.

La realidad puede ser particularmente dolorosa de aceptar. Como hombres, es posible que estemos tan acostumbrados a suponer que podemos moldearla a nuestra propia imagen que tal vez reaccionemos como niños malcriados cuando se resiste y no conseguimos lo que queremos. Estamos tan habituados a ello que tal vez tardemos en reconocer lo que está sucediendo. Puede ser particularmente difícil para nosotros ubicar nuestros sentimientos contradictorios en la situación de un posible embarazo no deseado. Es como si sintiéramos todo al mismo tiempo, de modo que puede parecer como si no sintiéramos nada. Poner algunos de estos sentimientos bajo una luz más clara puede requerir tiempo y atención, y esfuerzo y valor explorar qué significan esos sentimientos para nosotros en el contexto de nuestras relaciones y nuestra vida. Si no estamos acostumbrados a este "trabajo emocional", enfrentar una decisión que no nos afecta sólo a nosotros puede sorprendernos con la guardia baja.

En ese periodo de intensidad emocional potencial, muchos hombres están tan habituados a retirarse que quieren solucionar la situación en otros términos. La ética kantiana puede ayudar a fomentar esa tendencia, aun cuando diste de ser su intención. Puede hacernos sentir que en lo que se refiere a la moralidad, no hay cabida para las emociones y los sentimientos. Es exclusivamente un asunto de los fríos procesos de la razón, y lo único que las emociones hacen es interponerse y distraernos de la tarea moral que tenemos delante. A veces podemos hasta convencernos de que lo mejor es solucionar la cuestión en términos universales y después aplicar las soluciones a nuestras circunstancias particulares. Actuar de otra manera parece equivaler a actuar de una manera que sólo atiende el interés propio y hasta pragmática.

Contra lo anterior podría aducirse que esto no se puede solucionar siguiendo exclusivamente los términos universales de la razón, porque la situación que la gente enfrenta es siempre diferente. La cuestión es que podría ser crucial tanto para la mujer como para el hombre explorar y validar las emociones y los sentimientos contradictorios que tienen porque son *pertinentes* para las decisiones morales que toman. No se trata de llegar a un acuerdo con las consecuencias emocionales, que son esencialmente subjetivas, de una decisión moral que se ha tomado según bases racionales y objetivas.

Es importante acentuar esta cuestión porque tiene una repercusión inmediata en toda una gama de temas que emanan de la manera en que concebimos la relación entre cuestiones "subjetivas" y "objetivas". Saber qué siente la gente acerca de una situación significa una diferencia material para esa situación y las maneras en que se podría enfrentar. No sólo es importante que mujeres y hombres sientan que han tenido tiempo y espacio para explorar sus sentimientos sobre la situación, sino que esos sentimientos puedan ser parte de las bases sobre las que se tome finalmente la decisión.

Si una mujer no se siente realmente amada en la relación, y si este amor nunca se le ha expresado directamente, podría no sentir la confianza de seguir adelante con el embarazo. Podría sentir que la relación no es lo suficientemente sólida para respaldarla. Si se le muestra amor, esto puede ayudar a transformar la relación y darle una calidad que en realidad nunca tuvo. Puede ser en el proceso de análisis y comprensión de sus sentimientos sobre el aborto cuando las personas empiecen a apreciar lo que tienen una con otra.

La crisis podría ayudarlas a compartir partes de sí mismas que siempre habían mantenido ocultas al otro. Esto podría acercarlas más de lo que habían estado antes. La expresión de los sentimientos a veces ayuda a *construir* la confianza y la cercanía que no se pueden lograr mediante la voluntad y la determinación únicamente. No puedo escoger estar cerca de alguien, así como tampoco puedo escoger amar a alguien cuando no es así. De cierta manera somos capaces de reconocer que éstos son rasgos significativos de nuestra vida emocional, sin realmente dar cabida a una sensibilidad moral que conferiría a estos hechos el peso que tienen en nuestra vida.

De modo similar, aprender a explorar las emociones que han surgido por ese embarazo no deseado podría ayudar a las personas a reconocer lo poco que hay en realidad entre ellas. Podrían estar dispuestas a enfrentar el hecho de que es más bien el miedo al aislamiento lo que las ha mantenido juntas, y no algo que realmente sientan una por la otra. A través de este tipo de exploración emocional las personas aprenden y, por consiguiente, generan conocimiento sobre la relación.

En algunas situaciones, es cuestión de extenderse en esas consideraciones emocionales para que éstas revelen las verdades de la relación. Esto implica que los hombres aprendan a tomar una mayor responsabilidad de su vida emocional en vez de dejar a la pareja que interprete sus emociones y sentimientos. Muchas veces se trata de una dependencia emocional que los propios hombres desconocen porque no encaja en las concepciones que tienen de sí mismos como seres independientes y autosuficientes.<sup>5</sup>

### Cuidado y responsabilidad

Esto permite que los hombres heterosexuales aprendan a cuidar de sí mismos y de otros de maneras posiblemente poco conocidas. Si los hombres acostumbran asumir responsabilidad por otros, suelen hacerlo en el plano económico. Es como si los hombres tardáramos en aprender a particularizar nuestra visión para poder cuidar de otros individualmente. En la mayoría de las familias parece que son las mujeres quienes recuerdan con más facilidad los cumpleaños importantes y se ocupan de los regalos. Es como si a lo largo de su educación hubieran aprendido a expresar un interés y una preocupación más individualizados por los otros; esta visión particularizada suele estar en la base de la compasión y del amor, y es la capacidad para ver a las personas como individuos y no en lo general. Esto registra un orden de significado diferente de aquel con el que la mayoría de los hombres parecen estar familiarizados.

Como en la modernidad la masculinidad ha sido identificada con la razón y la universalidad, a los hombres les puede resultar difícil aprender a cuidar y a amar individualmente. Como aprendemos a *hacer a un lado* nuestras emociones y nuestros sentimientos particulares cuando nos identificamos con nuestro ser racional, nos volvemos insensibles a aspectos importantes de nuestra experiencia. En cierto nivel, los hombres tienen emociones y sentimientos propios, pero están tan acostumbrados a menospreciarlos y devaluarlos como fuentes de conocimiento que no dejan que se expresen. Aprendemos a recelar de las emociones en parte porque se consideran un signo de debilidad y porque amenazan con poner en aprietos nuestro sentido de la identidad masculina.

No sucede lo mismo con todas las emociones porque con algunas formas de masculinidad puede ser bastante adecuado expresar ciertos sentimientos. Así, la ira suele aceptarse en el hombre de maneras que tradicionalmente no se aprueban en la mujer; pero esto puede significar que una amplia gama de emociones "más blandas", como la tristeza, la ternura y el miedo, a menudo se desplacen y se conviertan en ira, porque se llega a considerar que ésta afirma y no amenaza nuestra identidad masculina. A muy corta edad aprendemos a desplazar nuestras emociones de esta manera; sin embargo, nunca aprendemos a distinguir ni a nombrar las demás emociones y los demás sentimientos. Es como si hubieran muerto para nosotros, pues tenemos tan poca experiencia sentida de ellos que no nos sirve de mucho. Podríamos seguir hablando de ellos, pero nuestro lenguaje será con frecuencia inconexo y falso.

Lo anterior puede ayudarnos a reconocer que no se trata, como lo sugiere a veces Gilligan, de que existan dos voces distintas de género: la masculina que piensa en términos de derechos y principios, y la femenina que trabaja con ideas relacionadas

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> La manera en que la dependencia emocional de los hombres suele estar oculta en el funcionamiento de las relaciones es uno de los temas de Eichenbaum y Orbach 1983 y 1984. También se aborda en Seidler 1991a.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Iris Murdoch habla sobre el tipo de atención que se requiere para ver a una persona de esta manera. Se trata de un tema recurrente de *The Sovereignty of Good* [Murdoch 1970]. También es algo que Simone Weil reconoce cuando habla sobre "leer" a los otros; véase la sección titulada "Reading" [Weil 1992].

La sinrazón masculina

con el cuidado y el interés. Aunque Gilligan dice aún más, deja a criterio de otros el análisis de las implicaciones de las relaciones de poder y de dominio que entran en juego. La expresión de ira, especialmente en una relación, puede servir de ejercicio de poder. Hasta cierto punto podría impedir que se expresara pérdida si ésta es resultado de la desintegración de una relación.

Los hombres muchas veces sentimos que podemos restablecer el control de una situación para que todo vuelva "a lo normal". Partimos del supuesto de que debe haber algo que podemos *hacer* para reparar el daño y empezar de nuevo. Nos puede parecer "racional" que si las cosas han ido mal, se nos dé otra oportunidad para corregirlas. En el marco de la modernidad nos aferramos a la idea de que todo problema tiene una solución a la que se puede llegar sólo por medio de la razón. Mientras tengamos la voluntad y la determinación de hacer lo que sea necesario, siempre habrá supuestamente una solución a la mano.

Sin embargo, no siempre es así; se podría haber hecho demasiado daño en la relación para que sea posible dar marcha atrás. A los hombres nos gusta pensar que se puede volver atrás y que podemos empezar de nuevo. En la modernidad aprendemos que el tiempo está a nuestra disposición para que lo usemos y estamos acostumbrados a luchar en su contra. Aunque tenemos una concepción lineal del tiempo, ésta es una visión que lo sitúa como algo que hay que conquistar y controlar. Pensamos en términos de una batalla contra el tiempo y solemos luchar contra la restricción que tiende a imponer, para afirmar así nuestra masculinidad.

Como la identidad masculina también está vinculada a la destreza y a la fuerza física, puede ser difícil aceptar el declive de nuestras fuerzas como hombres y el proceso de envejecimiento; como en parte esto amenaza nuestro sentido de la identidad masculina, llegamos a experimentarlo como una sentencia de muerte que se cumple paulatinamente. Ya que muchos hombres mayores perderán el trabajo y, con él, los medios para mantener a su familia, puede ser un trago amargo darnos cuenta de que nuestras fuerzas empiezan a menguar.

Si sentimos que las cosas no van bien en nuestra relación, muchas veces nos resistiremos a creerlo. Una parte de nosotros no querrá saberlo y si nuestra pareja trata de expresar algunas de sus preocupaciones, recurriremos a la ira para acallarla. Muchas veces los hombres se encerrarán en un silencio hosco pues, al pensar que una parte de su mundo está amenazada, se sentirán incluso menos seguros y con menos confianza para buscar ayuda. Cuando las cosas no funcionan en la relación, habrá una tendencia a reforzar los patrones tradicionales masculinos, ya que puede pensarse que es crucial mantener nuestra identidad masculina intacta cuando todo a nuestro alrededor se empieza a tambalear.

Pero esto no ayuda a solucionar problemas en la relación, pues mientras nos retiramos de cualquier contacto que pudiese hacernos sentir vulnerables es muy probable que insistamos con enojo en que las cosas no están tan mal. No estaremos dispuestos a escuchar; podríamos sentir que se trata de una amarga injusticia, conscientes de que trabajamos mucho por alcanzar el éxito y rendir en otras áreas de

nuestra vida. Como tenemos claro que todo lo hacemos "por nuestra pareja y nuestra familia", es difícil advertir lo poco que en realidad obtienen de nosotros en nuestra ausencia.

En lo que a ellos respecta, *no* estamos allí para ellos. En cuanto a nuestros hijos, sintamos lo que sintamos por ellos, en realidad estamos "ausentes" en su vida cotidiana, por mucho que intentemos compensar esto durante los fines de semana. En nuestra ausencia, las relaciones se debilitan y por lo tanto no hay mucho que nos mantenga juntos. Es doloroso reconocerlo, especialmente si significa darse cuenta de que ha provocado demasiado daño y dolor para que sea una situación que se pueda subsanar.

Lo importante en este caso es que como tenemos tan poco contacto con nuestras necesidades y deseos emocionales, tras aprender constantemente a dejarlos de lado en una identidad masculina que se define primordialmente en el mundo público del trabajo, nos volvemos *insensibles* a nosotros mismos. Como aprendemos a descartar y silenciar esas necesidades en nuestro interior, es difícil reconocer su presencia en otros. Es fácil sentir y tratar las expresiones de necesidad de nuestra pareja como otra petición más que se nos hace en nuestra calidad de hombres. Haremos todo lo posible por satisfacerla, pero tendrá que esperar en la cola junto con todo lo demás. Como así hemos aprendido a tratar nuestras propias necesidades y nuestros propios deseos emocionales, si acaso llegamos a reconocerlos, no es raro que respondamos de manera exteriorizada a las expresiones de los demás. A falta de otros modelos de relación, no logramos detectar nada inconveniente en las que mantenemos.

Si nuestra pareja siente que no la vemos ni la escuchamos, a los hombres puede resultarnos difícil entender qué quiere decir con esto. No apreciamos la manera en que nuestras relaciones se han *instrumentalizado* junto con los procesos de racionalización que poco a poco han llegado a regir las sociedades capitalistas avanzadas. Pensamos que somos bastante justos y sensatos cuando decimos que si nuestra pareja "tiene algún problema", entonces haremos todo lo que esté en nuestras manos para descubrir cómo resolverlo.

Como en el trabajo hemos aprendido a "resolver problemas", automáticamente nos comportamos de manera similar en nuestras relaciones personales. Nos resulta difícil entender cuándo no parece estar funcionando y cuándo nuestra pareja parece estar pidiendo algo diferente. Es difícil dar sentido a lo que ocurre y demasiado fácil descartarlo por considerarlo "emocional" y, por lo tanto, por no ser realmente una petición racional que se puede satisfacer. Optamos por soslayarla con la esperanza de que, como otras cosas "irracionales", desaparezca.

Ya que como hombres hemos aprendido a darnos un trato imparcial e impersonal, no es raro que tratemos a los demás de la misma manera. Y como hemos aprendido a no tener en cuenta ni nuestras necesidades ni nuestros deseos emocionales —tratándolos de "irracionales" o de interrupciones en una vida conducida racionalmente—, no es raro que hagamos oídos sordos a las expresiones de los otros. Pero como nuestra manera de ser tiene tanto poder social, no vemos nada malo, por ejem-

plo, en enviar algún tipo de comunicado impersonal a nuestra hija, ya que así nos comportamos en el trabajo. Al ser ésta la manera en que hemos aprendido a ser eficientes, así nos comportaremos en las diferentes áreas de nuestra vida. Es difícil reconocer que algo va mal, y menos aún sorprendernos por ello. A muchos hombres de clase media les parecería que la vida sería mucho más simple si se pudiera organizar al estilo racional de la oficina.

A los hombres nos resulta difícil reconocer que las maneras que hemos aprendido para tener éxito en el mundo pueden también hacernos insensibles a nosotros mismos en nuestra vida emocional y en nuestras relaciones. Debido a que se nos ha enseñado a *negar* sentimientos y emociones como fuentes de conocimiento, nos resulta difícil identificar lo que sucede. Esta ceguera se refleja en buena parte de nuestra filosofía y nuestra teoría social que no encuentran formas adecuadas de reconocer la importancia de las emociones, los sentimientos y los deseos. Esto sistemáticamente se conecta con las concepciones predominantes de la identidad masculina tal como se han ido formando en la modernidad, y así se reflejan en nuestras tradiciones heredadas de pensamiento y sentimiento.

## 5. LA LIBERTAD

### LIBERTAD Y MODERNIDAD

La modernidad se ha organizado en buena medida en torno a una visión particular del ser racional que es capaz de guiar su vida sólo conforme a la razón. Hablamos intencionalmente de las vidas de los hombres, porque, siguiendo a Descartes, nuestra tradición heredada de filosofía y teoría social ha tratado la razón como una posesión masculina. Los hombres no tienen que demostrar su racionalidad ya que supuestamente es un don de los dioses que pueden dar por sentado.

Es así como nuestras ideas de la modernidad se han moldeado en buena medida para legitimar y confirmar los puntos de vista masculinos. El universalismo que acompaña a la modernidad es una concepción más excluyente que incluyente; es un universalismo basado en la experiencia de los hombres que pone esta experiencia como un ideal que otros tienen que cumplir si quieren que ser admitidos, aunque sea temporalmente, en el círculo mágico de la humanidad.

Ésta es una visión eurocéntrica; porque es Europa la que se ha apropiado de la ciencia y el progreso, lo cual le ha permitido definir "civilización" y "modernidad" en sus propios términos. Europa pudo luego definir al resto del mundo como *carente* de lo que podía dar por hecho que le pertenecía. Estableció una idea del ser humano como ser racional definido en oposición fundamental a su naturaleza interior. Supuestamente sólo como seres racionales éramos libres e iguales; la razón es la garantía de nuestra libertad.

Esta libertad existe supuestamente para todos siempre que estén dispuestos a vivir como seres racionales, pues es así como la cultura moral liberal define la libertad en tanto fruto de la Ilustración: es algo que existe para todos. Resulta, en cambio, más difícil reconocer los *costos* de esta libertad, ya que se presenta universalmente

como si implicara beneficios en términos de libertad e independencia y únicamente una pérdida por dependencia y falta de libertad.

Aprendemos a aceptar una idea de nuestra identidad como seres racionales. Perdemos de vista la base filosófica sobre la que esto se apoya, que podría volver convincente una versión diferente de los hechos. La Ilustración salió históricamente vencedora en las sociedades capitalistas avanzadas, de modo que pudo escribir su propia versión de la historia, la cual quedó como la victoria de la luz sobre las tinieblas del feudalismo. En el periodo anterior, como lo describe Tawney en *Religion and the Rise of Capitalism* [Tawney 1926], la identidad de las personas se determinaba por la posición que por nacimiento ocupaban en la sociedad.

Esto establecía un conjunto particular de deberes y obligaciones a cuya sombra la gente vivía la vida. Tal como habían nacido, así morirían, y sus hijos asumirían las obligaciones que heredaban. Las identidades eran dadas, no se escogían. En esta versión de las relaciones feudales, el poder y la autoridad estaban sancionados por la divinidad, y el orden social era expresión de la gran cadena del ser en la que cada criatura y cada clase social tenía su lugar. La gente aprendía a conocer su lugar y a aceptarlo como un don que había que recibir con agradecimiento, independientemente de las cargas que le acarreara. <sup>1</sup>

Sólo cuando se desintegraron las relaciones feudales entró en apogeo el individualismo y las personas empezaron a concebirse como individuos con un destino propio en las manos. Hay un vínculo entre el desarrollo del capitalismo y el fomento de formas particulares de individualidad. El protestantismo creció, según Tawney, en parte como respuesta a las inseguridades generadas por el desarrollo de las relaciones de mercado.

Ésta es una tesis que Erich Fromm expone en *El miedo a la libertad* [Fromm 1962 (1991)], donde trata de mostrar que la libertad es una cualidad ambigua porque trajo consigo sus propias inseguridades. La gente ya no sabía cuál era su sitio en el orden social. Como afirma Simone Weil, las personas se sintieron desarraigadas cuando se puso en tela de juicio la autoridad tradicional de la Iglesia y del Estado. Esta inseguridad fue uno de los costos de la libertad, ya que la gente se encontró compitiendo entre sí por las posiciones disponibles.

Estas relaciones competitivas dieron a las identidades masculinas un nuevo enfoque, pues durante un buen tiempo las mujeres y los niños dependieron de la condición social del padre. Las relaciones patriarcales adquirieron un nuevo significado ya que los hombres tenían que luchar por la riqueza y el poder que podían alcanzar. El hombre tuvo que *demostrar su valía* individualmente, conforme su posición en la sociedad comenzó a depender cada vez más de sus talentos y capacidades individuales, y ya no de la familia y la cuna.

Cada hombre tenía que probarse no sólo ante sí mismo, sino también ante los demás. Es como si tuviera que estar dispuesto continuamente a dar prueba de su valía porque la posición y el éxito nunca se pueden considerar definitivos. Había que probarlos siempre; de modo que si bien el hombre podía dar por hecho su existencia como ser racional —algo que para la mujer no era posible—, no podía, en cambio, dar por sentada su posición de éxito pues ésta siempre estaba sujeta, al menos en parte, a las condiciones del mercado.<sup>2</sup>

Fromm extrae una conexión útil entre la forma como se sienten las personas al mismo tiempo libres pero también impotentes en manos del mercado capitalista, y la forma en que como individuos existen ante Dios en una tradición protestante, pero con una naturaleza supuestamente mala e irredimible. La gente debe desconfiar radicalmente de su naturaleza según Lutero y Calvino, porque la fuente de la justicia y la moralidad está en otro sitio, fuera de la naturaleza de las personas.

En el marco de una tradición calvinista, no podemos confiar en nuestras propias inclinaciones hacia la moralidad y la justicia, pues estos sentimientos inevitablemente nos desviarán del camino. Debemos *erradicar* estos aspectos de nuestra naturaleza para que podamos prestar atención a una ley que es esencialmente externa. Como seres naturales somos irredimibles; sólo porque tenemos fe nos podemos poner a merced de Dios y así encontrar la redención. Sólo si abandonamos y sacrificamos nuestra naturaleza, y no cambiándola mediante el desarrollo de algún tipo de relación con ella, tendremos alguna posibilidad de salvación.

Aun cuando Lutero contribuye a reinstaurar la Biblia judía como fuente de verdad y revelación, sigue viéndola como el "Antiguo Testamento" cuya revelación ha sido reemplazada. Lutero no hace casi nada por aceptar la condición judía de Jesús, sino que insiste en negarla históricamente. Así como hemos de negar nuestra naturaleza, también hemos de negar ciertos aspectos del pasado histórico. Lutero se vuelve ferozmente antisemita cuando los judíos se niegan a convertirse al protestantismo, pues ve en esta posición una manera terca de negarse a aceptar esa nueva revelación, de modo que los judíos no pueden culpar a nadie más. Hay que victimizarlos en la teología protestante y después culparlos por su victimización ya que supuestamente podrían haber elegido un camino diferente.<sup>3</sup> Es la idea de una verdad unificada que existe para todos lo que inaugura la arrogancia de la modernidad. Como hay una verdad que ha sido revelada, las de los otros tienen que ser menos que la verdad. Esta intolerancia es también un rasgo de una tradición protestante que de alguna forma ha reconocido las virtudes de la tolerancia; sin embargo, hay diferentes

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Para una descripción de cómo estaban establecidas las identidades en la época feudal véase Tawney 1926. Consúltense también Bloch 1989, Hirschman 1977 y Lovejoy 1936.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Las concepciones del individualismo que surgieron con el crecimiento de la economía de mercado capitalista se analizan en Macpherson 1962, MacFarlane 1979, Baechler 1989 y Giddens 1981.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> El antisemitismo de Lutero se explora en Poliakov 1976 y Almog 1988. Ha habido un silencio significativo porque marca la pauta de cómo iban a ser tratados los judíos con mucha frecuencia en la modernidad. A menudo fueron atrapados, pues haciéndose eco de la elección que Lutero les había dado, después fueron culpados por permanecer fieles a su propia cultura y tradiciones.

La libertad

formas de tolerancia, algunas de las cuales sólo toleran a los otros pues esperan que algún día la verdad los ilumine. Ésta no es la tolerancia de un pluralismo auténtico que logra reconocer la validez de diferentes tradiciones de pensamiento y de sentimiento.<sup>4</sup>

### MODERNIDAD Y RELIGIÓN

El protestantismo ha dejado una profunda marca en la modernidad porque ha establecido las pautas para la secularización. Su denigración de la naturaleza se ha llevado hasta la modernidad y ha influido en el establecimiento de una visión del progreso que implica el control y la dominación de la naturaleza. Se ha presentado a sí mismo como una tradición misionera y, por lo tanto, como portador de una verdad que supuestamente tiene validez universal, sean cuales sean las tradiciones que se deban superar.

Las sociedades tradicionales de África, Sudamérica y Asia no merecían respeto porque no podían ser plenamente "humanas" sin la revelación cristiana. Había que compadecerlas porque estaban atrapadas en sus modos "naturales". No sabían lo que era la "civilización", y ésta únicamente se les podía mostrar a través del cristianismo. Era la confianza en sí misma que acompaña a la apropiación de la verdad como algo que se posee lo que alimentó formas de lo que con tanta frecuencia sólo puede ser considerado genocidio cultural. Si se quería "salvar" a esos pueblos, había que erradicar su cultura y sus tradiciones, porque representaban la naturaleza y la animalidad que tenían aún que ser redimidas.

¿Por qué el cristianismo legitimó durante tanto tiempo el comercio de esclavos? Ésta es una pregunta que merodea en la relación entre cristianismo y modernidad. ¿Por qué concebía a esos pueblos como "menos que humanos"? Los negros, como los judíos y las mujeres, estaban supuestamente más cerca de la naturaleza, de modo que se los consideraba más cerca de la animalidad. De diferentes formas llegaron a ocupar importantes posiciones en la vida inconsciente de una modernidad que había sacrificado y excluido su propia naturaleza.

Como lo ha explicado tan bellamente Susan Griffin en *Pornography and Silence* [Griffin 1980], la mentalidad europea aprendió a proyectar en los otros los sentimientos de deseo sexual y de emoción que en sí misma no podía aceptar. Era una tradición protestante la que hablaba de la *erradicación* de estos aspectos de nuestro ser natural. Así fue como nuestros deseos se convirtieron en signos del mal, de una naturaleza animal que mostraba que aún éramos los "buenos para nada" malvados,

<sup>4</sup> Véanse algunos análisis útiles de las diferentes formas que la tolerancia puede asumir en la cultura de la modernidad capitalista, por ejemplo, en Moore *et al.* 1965, Mendes 1989 y Bauman 1991a.

tal como de niños se nos había acusado de serlo.<sup>6</sup> Esto probaba que no nos habíamos convertido en seres racionales y, por lo tanto, seguíamos siendo naturalezas malignas de un nivel oscuro en el que, según sospechábamos, todavía nos encontrábamos.

Creo que es crucial no desentendernos de algunos de estos temas religiosos, porque aún tienen eco en la experiencia secularizada de la modernidad. Aunque no hubiéramos sido educados como cristianos, estas ideas pueden aún resonar en nosotros. No es una cuestión de creencia consciente sino de reconocer aquellas tradiciones que han contribuido a formar lo que Gramsci denominó el "sentido común" de la modernidad.

Gramsci reconoció que era bastante erróneo presentar nuestra conciencia como si fuera una construcción intelectual coherente. Un defecto de la tradición weberiana es que tiende a ver el significado en términos unificados, como un intento de reunir de un modo intelectual coherente los diferentes aspectos de nuestra experiencia. Resulta difícil reconocer la tensión o la contradicción entre nuestra conciencia y nuestra experiencia, pues seguimos siendo herederos de una tradición kantiana que trata la experiencia como si fuera algo constituido a través de la razón. Gramsci es capaz de reconocer tensiones entre poder y conciencia y, por consiguiente, las contradicciones que pueden existir entre nuestras maneras de pensar y de vivir. Él sabe que las contradicciones de nuestra vida social cotidiana no se pueden resolver exclusivamente en la conciencia.<sup>7</sup>

Gramsci advirtió el carácter fragmentado de nuestra conciencia, que no existe simplemente como una construcción intelectual o mental. Tiene diferentes elementos que han quedado de distintos periodos y tradiciones históricos. Se trata de huellas que tal vez no advirtamos conscientemente pero que siguen influyendo en nuestra manera de pensar y de sentir. De este modo Gramsci acepta las ideas de Hegel sobre el carácter histórico de la conciencia, pero se niega a ver la historia como si estuviese dividida en etapas diferenciadas que marcan la realización progresiva de la razón. En vez de esto, Gramsci contribuye a poner en duda esta visión de la historia y al mismo tiempo se niega a considerar "irracionales" las ideas que tienen una fuente religiosa o espiritual y que, por tanto, podrían ser sustituidas en una cultura científica porque tienen sus orígenes en etapas anteriores. Gramsci las reconoce como aspectos significativos de una realidad actual que ha de ser entendida en función de su ininterrumpida influencia en las maneras de pensar y actuar de las personas.

Gramsci también fue crítico de una tradición ortodoxa marxista que trataba la religión como una forma de "irracionalidad" que, con el tiempo, sería reemplazada inevitablemente por la "racionalidad" de la conciencia científica, la cual sólo acepta-

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Las maneras en que el cristianismo legitimó durante tanto tiempo el comercio de esclavos es tema de Davis 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Alice Miller reflexiona sobre la relación entre una tradición protestante y las formas de educación infantil que todavía en gran parte se aceptan sin reservas. Miller nos alerta sobre el daño que hacemos a la vida emocional de nuestros hijos cuando creemos que actuamos "por su propio bien". Véase el análisis de "Poisonous Pedagogy" [Miller 1983a].

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> La discusión de Gramsci sobre las relaciones del poder con la conciencia se encuentran en *The Prison Notebooks*, parte 3, "The Philosophy of Praxis" (1) "The Study of Philosophy" [Gramsci 1971, pp. 321–377].

La libertad

ba las explicaciones basadas en causas naturales. Esto significa tratar el catolicismo, en el caso de Italia, como un aspecto de ideología atrasada que no se puede explorar en sus propios términos sino sólo desde el punto de vista del funcionamiento de los intereses materiales. En lo que se refiere a las personas, sus creencias religiosas no podían ser parte de su identidad como seres racionales. Esas creencias daban prueba de una superstición que sucumbiría gradualmente con el avance de la razón y la ciencia. Así, concebido como una ciencia en términos ortodoxos, el marxismo no tenía manera de comprometerse seriamente con ideas religiosas, aun cuando éstas fueran una parte muy importante de la historia y la cultura.<sup>8</sup>

El marxismo ortodoxo, que concebía el marxismo como una forma de determinismo económico, había sido configurado en el seno de una visión positivista. Estaba demasiado dispuesto a tratar a quienes tenían creencias religiosas como "atrasados" e "irracionales". Estas ideas no se podían tomar seriamente en sus propios términos, sino sólo como máscara de intereses materiales subyacentes. Al menos en un aspecto el marxismo coincidía con la fundamentación protestante de la modernidad: ambos pensaban que estaban en posesión de la *verdad* sobre el funcionamiento de la sociedad capitalista y que otras tradiciones de pensamiento y sentimiento vivían en la oscuridad porque no tenían en común las revelaciones de su ciencia. Contra esto, Gramsci reconoció que la religión también servía para satisfacer necesidades reales en la vida de la gente que había que admitir en primer lugar.

El catolicismo podía ofrecer al individuo una manera de mantener cierto sentido del orden en la vida, en medio de las dificultades y tragedias personales. A veces podía ayudar a la gente a alcanzar un sentido de veneración de la vida en una cultura que parecía limitarse a tratar a los individuos como un medio para la ganancia. Así fue como Gramsci aprendió a tratar las creencias y los sentimientos del catolicismo seriamente, con la intención de captar las diferentes formas que asumían en los distintos órdenes de la sociedad.

Gramsci no entendía el catolicismo como un conjunto unificado de creencias que atrapaban a todos del mismo modo —aun cuando esto suceda más que en otras religiones—, sino como creencias diferenciadas de maneras cuya importancia había que captar en el contexto de la vida individual y colectiva. Sólo cuando Gramsci alcanzó a valorar su importancia histórica en la vida cultural italiana, pudo empezar a apreciar cómo algunas de sus virtudes podían quedar reservadas en una síntesis diferente, que, por ejemplo, ayudara a la gente a adquirir un sentido más activo de que colectivamente podían cambiar las condiciones de su vida material en vez de tener que aceptarlas con fatalismo como si de algún modo estuviesen predestinadas divinamente.

Gramsci contribuyó a desafiar el racionalismo de una tradición ortodoxa del marxismo que veía en éste una forma de determinismo económico. Ver en el marxismo una exposición de las leyes del desarrollo capitalista que conducirían inevitablemente a una especie de caída del mundo capitalista y a su transformación revolucionaria era concebir el marxismo en un marco fundamentalmente positivista. Esto equivale a interpretar el marxismo como una ciencia de la historia y de la política, hasta cierto punto radicalmente separada de la filosofía.

Al cuestionar los principios fundamentales del marxismo ortodoxo, Gramsci también estaba ofreciendo una forma de discernir los defectos del marxismo estructuralista desarrollado por Louis Althusser que surgiría más tarde. Hay un eco en la manera en que ambas tradiciones científicas, una positivista y la otra crítica tanto del positivismo como del empirismo, conciben las relaciones entre modernidad e identidad.<sup>9</sup>

Para ambas tradiciones, la ortodoxa y la estructuralista, el marxismo está planteado en términos fundamentalmente científicos. Tal vez discutan el carácter de su práctica científica, pero ambas tradiciones consideran que está realizado en los escritos tardíos de Marx. Las dos muestran el mismo desdén por Hegel, e identifican las virtudes del análisis de Marx en la distancia que logra establecer respecto de Hegel. Rompen con la idea hegeliana del carácter histórico de la conciencia y por lo tanto se niegan a ver cualquier sentido de inmanencia en el desarrollo de la conciencia individual y colectiva.

En vez de lo anterior, restan importancia a cualquier explicación de la individualidad y la ven como un rasgo de las explicaciones clásicas de la teoría social y política que supuestamente se basan en las interpretaciones esencialistas de la naturaleza humana. Supuestamente, uno de los rasgos de las teorías del contrato social es que las personas se reúnen para formar la sociedad y satisfacer necesidades y deseos preexistentes. Esto no significa que la gente tenga que conocer las posiciones que a la larga ocuparán en la sociedad, sino que en la visión más reciente de Rawls un "velo de ignorancia" le permite establecer principios de organización social en los que supuestamente pueden coincidir como seres racionales libres e iguales.<sup>10</sup>

Hasta qué punto las teorías del contrato social tienen que establecer supuestos acerca de la naturaleza humana es una cuestión que podemos dejar de lado. Lo que Gramsci nos ayuda a identificar son algunas de las trampas que se ponen a nuestro pensamiento cuando aceptamos algunas de las falsas dualidades de la modernidad.

<sup>\*</sup> Análisis más complejos de la religión en el contexto de la expresión de luchas materiales de la sociedad se encuentran en Christopher Hill; véanse, por ejemplo, *The World Turned Upside Down* [1975] y *Milton and the English Revolution* [1977]. Consúltese una apreciación de este cambio en los estudios marxistas, en E.P. Thompson, "An Open Letter to Leszek Kolakowski" [Thompson 1979, pp. 92–192].

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Algunos análisis introductorios útiles de Althusser y una tradición de marxismo estructuralista se pueden encontrar en Althusser 1970, Calinicoss 1976 y Benton 1984. Para algunas valoraciones de esta línea de trabajo véanse, por ejemplo, Clarke *et al.* 1980, y el ensayo de E.P. Thompson "The Poverty of Theory" [Thompson 1979].

<sup>10</sup> La explicación que da Rawls de un orden justo de la sociedad está en *Teoría de la justicia* [Rawls 1979 (1972)]. Para un análisis de su obra, véanse Daniels 1975, Walzer 1983 y Sandel 1983; y para una discusión que trata de relacionarla con cuestiones de poder y subordinación, véase Seidler 1986, cap. 8, "Liberalism and the Autonomy of Morality".

Gramsci reconoció la importancia de trabajar sobre la forma en que los escritos tardíos de Marx se conciben como "científicos"; no obstante, pensó que era tonto descartar los primeros escritos de Marx tachándolos de "no científicos" porque supuestamente se basan en consideraciones de la naturaleza humana. Esto nos impide pensar con la suficiente claridad sobre *cómo* se basan en concepciones de la naturaleza humana.

No por eso tiene que suponerse que las cualidades humanas son algo dado, como si no se configuraran y distorsionaran mediante la influencia de las relaciones sociales capitalistas. Heredamos una falsa dualidad entre naturaleza humana como algo de cierta manera "dado" —un rasgo supuestamente de la teoría social antes del surgimiento de la modernidad y su formulación como forma de conciencia— y la idea de que la gente está "social e históricamente construida". Al establecer las ideas de "construcción social" de esta manera, éstas siguen siendo erróneas debido a su racionalismo intrínseco.

### LIBERTAD E HISTORIA

Gramsci nos ayuda a poner en duda las teorías prevalecientes de "construcción social e histórica" al reconocer cómo hasta cierto punto se han construido sobre la negación y la denigración racionalistas de la naturaleza. Es como si pudiéramos huir de las condiciones de nuestra naturaleza para, con la modernidad, configurar la naturaleza externa de acuerdo con las aspiraciones humanas. En sus escritos posteriores, Gramsci se vuelve más cauteloso respecto de estas visiones de la ciencia y el progreso.

Por lo menos en parte se trata de una visión masculina, porque con el surgimiento de la modernidad su identificación de la masculinidad con la razón queda establecida. Los hombres aprendemos a temer lo que nuestra naturaleza pueda mostrar porque amenaza con poner en duda la identidad masculina. Preferimos no saber lo que nuestras emociones y nuestros deseos podrían revelar, pues no sólo podrían interferir con los planes y las metas que nos hemos propuesto a través de la razón, sino que amenazan con mostrarnos como seres más vulnerables de como nos presentamos en el terreno público.

El racionalismo parece brindar un punto de verdad y objetividad desde el que se puede considerar neutralmente la vida social. Si pensamos en nosotros como individuos, en la tradición racionalista del marxismo supuestamente mostramos que estamos atrapados en una "ideología burguesa" que fomenta la idea de que la sociedad existe como un conjunto de individuos, cada uno de los cuales es capaz de determinar las condiciones de su propia vida y, por lo tanto, es responsable de su felicidad o desgracia. A medida que nos desplazamos de la "ideología" a la "ciencia" aprendemos a adoptar una visión *exteriorizada* pues reconocemos que la individualidad está "social e históricamente construida". Aprendemos a sustituir las categorías individualizadas por las categorías sociales de clase, raza y género. En una ciencia marxista de la histo-

ria y la política, éstas se convierten en las bases con las que podemos explicarnos nuestra experiencia en una sociedad capitalista.

Aprendemos que, lejos de ser libres de compartir nuestra vida como individuos, nuestra vida está determinada por estas categorías sociales. Así es como aprendemos a reemplazar un vocabulario por otro pues nos reconocemos en estas categorías sociales. Según Althusser, la clase determina nuestra experiencia con más profundidad en una sociedad capitalista, y aunque las cuestiones de género y raza podrían ser significativas desde un punto de vista ideológico que aún controla la formación de las identidades, mediante el lenguaje y la cultura, éstas son supuestamente menos significativas en un nivel material.

Aun cuando el marxismo estructuralista ha pasado a la historia, su influencia aún sirve de guía de un modo implícito y no reconocido. Por tanto, muchos de nuestros análisis de género y raza todavía empiezan con una crítica de estas nociones como algo "dado", esperando que cambien conforme nos vayamos dando cuenta de que están "social e históricamente construidas". Algo importante se enseña con este giro, pero el análisis también cae en su propia trampa porque dista mucho de quedar claro lo que significa "social e históricamente construido".

Su visión suele ser demasiado exteriorizada y puede fomentar sus propias formas de arrogancia ya que estamos convencidos de que "otros" están entrampados en estas definiciones sociales pero "nosotros" ya hemos sido capaces de liberarnos conforme nos dimos cuenta de cómo estas concepciones en las que alguna vez coincidimos estaban socialmente condicionadas. Aunque esto es parte del entusiasmo de la teoría social, a menudo puede ayudarnos a comprender las cosas con mayor facilidad; como parece proporcionar un punto de reunión entre tradiciones interpretativas y estructuralistas de otra manera opuestas, se defiende con facilidad. En parte, la "exterioridad" de la masculinidad forma el acuerdo implícito.

Hay también, sin duda, una virtud en ser capaz de asumir una posición exterior y más allá de nuestra propia experiencia; no obstante, con demasiada frecuencia, este punto de vista privilegiado de la "objetividad" se presenta como algo fácil de conseguir. Esta visión de la "objetividad" tiene resonancia particular en las formas dominantes de la masculinidad, pues como hombres aprendemos a enorgullecernos de nuestra racionalidad, lo cual suele significar ser capaces de tomar en cuenta los puntos de vista de los otros. En realidad lo que suele significar es que nosotros sabemos cómo salirnos con la nuestra, presentando nuestra posición como algo que es en "interés de todos los implicados". Weber ha enfocado algunas de estas cuestiones con su idea de Verstehen, pero esta idea es más complicada de como suele presentarse. Pensamos en ello en términos universales como "ser capaces de adoptar el punto de vista del otro", ponernos "en los zapatos del otro" y ver el mundo desde su posición. Puede ser difícil explicar lo que sucede en este caso, sobre todo si lo relacionamos, como deberíamos hacerlo, con cuestiones de género, clase y raza.

Puede parecer como si las mujeres se identificaran con más facilidad con la situación de otros, lo cual puede significar que se sitúan en el lugar de los demás. Esto es diferente de concebir las cosas desde la posición de otra persona. Como Carol Gilligan lo ha señalado, puede ser difícil para las mujeres incluirse, permitir que entre la voz de su individualidad. Por tanto, en su estudio sobre el aborto a veces es más fácil pensar cómo todos los demás implicados en la situación podrían verse afectados y tomar una decisión en estas circunstancias. Estar consciente de lo que podrían querer para sí mismos individualmente puede llegar a ser una revelación.<sup>11</sup> Esto marca una etapa de desarrollo moral, aprender de algún modo a incluirse uno mismo en vez de descartarse más o menos automáticamente; no se trata de un movimiento hacia el egoísmo o la falta de consideración por los demás, aunque estas nociones han servido muchas veces para controlar gran parte de la experiencia moral de la mujer.

Como nos lo recuerda Alice Miller:

Nuestro desprecio por los seres "egoístas" empieza muy pronto en la vida. Los niños que satisfacen los deseos conscientes o inconscientes de sus padres son "buenos", pero si alguna vez se niegan a hacerlo o expresan deseos propios que contradicen los de sus padres, se los llama egoístas o desconsiderados [Miller 1981, p. vii].

Llevamos estas voces dentro de nosotros y siguen resonando de manera diferente dependiendo de nuestra experiencia de la primera infancia. Puede ayudar a explicar algunas de las dificultades que las mujeres en particular parecen tener al incluirse de alguna manera en sus consideraciones morales. Si los hombres aprenden a descartarse, parecen hacerlo de un modo diferente.

Puede ser difícil para los hombres sentir empatía con las situaciones de otros si están constantemente convenciéndose de que para empezar nunca se habrían metido en la situación, o si constantemente se dedican a dar soluciones porque suponen que esto es lo que se espera de ellos. Puede ser difícil escuchar hasta a nuestra compañera, por ejemplo, sin sentir que en cierto sentido se nos acusa de ser responsables del horrible día que ha tenido. Podría ser que ella sólo quisiera ser escuchada para así poder sentir que alguien da validez a su experiencia; sin embargo, a los hombres nos puede resultar difícil reconocer esto si pensamos que ella ha de querer deshacerse de estos sentimientos, de manera que lo que realmente debe querer es que le demos alguna solución a su problema.

Si insistimos en desestimar la individualidad contrastándola con la colectividad, estaremos reduciendo con demasiada facilidad las complejidades de nuestra experiencia. Este peligro parece presente si identificamos la modernidad con adoptar un punto de vista exteriorizado de nosotros mismos. Esto promete una visión falsa de la objetividad, porque no nos incluye en la situación. Gramsci rompe con estas visiones de "ciencia" y "objetividad" tras darse cuenta de cómo el marxismo ortodoxo ha servido para pacificar a la clase obrera pues perdió todo sentido de la relación entre conciencia y acción. Estaba demasiado dispuesto a desestimar la experiencia cotidiana de la gente y la cultura calificándolas de "irracionales" o "ideológicas", porque había hecho que su visión de la racionalidad se definiera exclusivamente en el marco del marxismo; así, éste se convirtió en el patrón contra el cual había que juzgar la experiencia de los otros. Como el marxismo era poseedor de la verdad, resultaba fácil juzgar la experiencia de otros comparándola con él.

En este aspecto con frecuencia me han sorprendido las resonancias entre Los cuadernos de la cárcel de Gramsci y algunas de las ideas que Wittgenstein analiza en las Investigaciones filosóficas. Ambos toman como punto de partida su descontento con una visión racionalista de la modernidad que señala que existe un único criterio de racionalidad que ayuda a situar una noción particular de objetividad contra la cual supuestamente se puede juzgar la experiencia "subjetiva" de los demás. Ambos revalúan de maneras muy diferentes la relación de la experiencia con la razón, y se niegan a ver la experiencia como si estuviese constituida por la facultad de la razón o exclusivamente por el lenguaje.

Cuestionan la soberanía de la razón que ha sido parte de una tradición de la modernidad y que ha sido concebida como una facultad mental unificada. Ambos trabajan para revitalizar las conexiones entre pensamiento y acción o comportamiento que se han vuelto invisibles en el seno de una tradición racionalista que vio las acciones como resultado de la razón, para que no fueran consideradas irracionales. Ambos se niegan a juzgar las prácticas sociales con una visión exteriorizada de la razón, y tratan de explorar la racionalidad particular que funciona implícitamente en estas mismas prácticas.

Cuando Gramsci declara que "todos somos filósofos" quiere que reconozcamos que hay diferentes tradiciones filosóficas funcionando en nuestra experiencia cotidiana. Esto es parte de un proceso de autoempoderamiento ya que aprendemos a asumir una mayor responsabilidad por nuestras maneras de pensar y de sentir. No tenemos que aceptar una relación pasiva con esas tradiciones de pensamiento y sentimiento cuando tomamos conciencia de cómo las actualizamos en nuestra forma de pensar y comportarnos. Esto es parte de un proceso de autoconciencia crítica pues nos volvemos conscientes de los diferentes niveles de nuestra experiencia y también de las diferentes tradiciones e ideas que contribuyen a formar nuestro sentido de nosotros mismos y nuestras relaciones con los demás.

Cuando tomamos en serio el mandato "conócete a ti mismo" de un modo que vincula nuestra manera de pensar y de sentir con relaciones sociales e históricas más amplias, ya estamos desafiando las fronteras tradicionales entre lo "subjetivo" y lo "objetivo", pues no nos conocemos simplemente como un producto o efecto de estos discursos y relaciones. Obtenemos un sentido de las maneras en que podemos cambiar como parte de un proceso de transformación de las relaciones sociales en las que vivimos.

En este sentido, ni nuestra "subjetividad" ni nuestra "individualidad" están "social e históricamente construidas" porque somos seres activos capaces de transformar

<sup>11</sup> Se habla del estudio sobre el aborto de Carol Gilligan en In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development [Gilligan 1982].

La libertad

esas relaciones. No somos simplemente los productos o los efectos de relaciones o discursos particulares. Esto sería tomar un punto de vista exteriorizado de nuestra identidad de una forma que *minimiza* la responsabilidad que también tenemos por nuestra vida. Una virtud del razonamiento dialéctico es que mantiene viva la tensión entre el ser en quien tal vez lucharíamos por convertirnos y lo que las relaciones sociales querrían que fuéramos.

Lo anterior se niega a conferir mayor sabiduría o autoridad a lo social y ve lo individual como algo esencialmente egoísta. Se niega a establecer lo "individual" en oposición a lo "social" en estos términos. Reconoce las relaciones en las que los individuos se ven forzados a realizarse sin pretender, en términos hegelianos, que sea posible algún tipo de reconciliación. Estas contradicciones siguen siendo aspectos de nuestra experiencia que no pueden ser abandonados ni conciliados sólo a través de la conciencia.

Para presentar esto de un modo menos abstracto usaremos un ejemplo: las dificultades que las mujeres podrían tener para identificar y validar sus valores en el seno de una sociedad patriarcal que constantemente trabaja para hacer esta experiencia invisible son mucho peores cuando están solas y aisladas. Los poderes que se desencadenan contra ellas pueden ser abrumadores y capaces de aplastar su vida individual.

En términos de Gramsci, como el patriarcado forma parte de una hegemonía que no se cuestiona, la gente da por hecho la superioridad del hombre y la inferioridad de la mujer. Esto está institucionalizado en la organización cotidiana de la vida social, lo mismo que en la manera como se educa a los hombres y a las mujeres para que piensen y sientan sobre sí mismos. En una cultura como la brasileña, por ejemplo, esto se puede apreciar en las poses que algunos niños de tres años adoptan. Esto constituye tanto una actitud mental como parte de una postura corporal. Muchas veces ambas son inseparables e igualmente difíciles de cambiar.

En todos los periodos y las culturas ha habido mujeres que rechazan la "normalidad" que se manifiesta como patriarcado. A veces han sabido que llevan una verdad diferente dentro de sí, aunque a ésta no se le dé ningún reconocimiento público. Es difícil seguir creyendo en la integridad de su propia experiencia cuando ésta se ve menospreciada y ridiculizada en tantas áreas de la vida social. Con demasiada frecuencia, la idea de que la individualidad está "social e históricamente construida" tiende a normalizar ciertas individualidades y ciertos valores y experiencias; habla con facilidad la lengua de los poderosos y legitima inconscientemente definiciones e identidades dominantes. También pierde el sentido de la tensión y la contradicción entre el ser en quien la mujer lucha por convertirse y las relaciones dominantes de poder. Muchas veces es difícil enfocar estas contradicciones sin un entendimiento complejo y sutil de la experiencia, porque a veces la idea del ser en quien uno lucha por convertirse es incipiente y apenas consciente. Podría manifestarse en decepción y resentimiento no expresado cuando, por ejemplo, se nos hace a un lado continuamente o cuando no se nos toma en serio como personas.

### Feminismo y modernidad

En el contexto del movimiento de liberación de la mujer, las mujeres aprendieron a extraer apoyo y fuerza unas de otras. No se trata de experiencias "subjetivas" de las mujeres sino de trabajo para transformar una situación objetiva a medida que las mujeres crecen en lo que se refiere a su propia autoridad y fuerza. Ya no tienen que pedir disculpas ni juzgarse con los criterios singulares de una modernidad configurada en gran parte en términos masculinos.

La mujer puede afirmar la diferencia de sus valores y convicciones y aprender a respetar la realidad de su propia experiencia y sus maneras de conocer, en lugar de, por ejemplo, desecharlas o menospreciarlas calificándolas de "irracionales" porque se basan en el sentimiento o en la intuición y, por lo tanto, no exclusivamente en la razón. Al reconocer la validez de las diferentes formas de conocimiento, el feminismo contribuye a poner en tela de juicio una modernidad que privilegia la razón como la única fuente de conocimiento.

Hemos tardado en reconocer que el feminismo es un reto a la modernidad; su negativa a aceptar las distinciones prevalecientes entre razón y emoción o entre vida pública y privada no han sido apreciadas lo suficiente como cuestionamientos a un ser racional capaz de guiar su vida sólo mediante la razón. El ámbito público era supuestamente el ámbito de la "razón" y la "objetividad" en tanto que el privado era la esfera de la "emoción" y la "subjetividad", y esto ha proporcionado un marco importante a la modernidad. El feminismo ha ayudado a crear una contrahegemonía en su reconocimiento de diferentes formas de conocimiento y su validación de diferentes identidades; ha buscado caminos para validar diferentes formas de experiencia, en vez de evaluarlas exclusivamente según la razón.

En este aspecto, el feminismo ha sido parte de una negativa a privilegiar la razón y la ciencia, pues ha estado dispuesto a reconocer la racionalidad, por ejemplo, de los discursos de la moralidad y la estética, en lugar de considerarlos "irracionales" porque no están hechos únicamente con enunciados fácticos. En el ámbito del positivismo lógico dichos discursos se examinaban desde un punto de vista emotivo como tantas formas de expresión o de persuasión, pero no se consideraban "reales" porque no trataban del mundo empírico. Supuestamente, los valores no son parte del mundo; sólo existen como asunto de compromiso e interés individual.<sup>12</sup>

Las discusiones en torno a la posmodernidad a menudo se han concentrado rígidamente en la identidad, queriendo ver en lo moderno algo definido de cierta manera por una concepción universal cartesiana de la razón y la identidad, y lo posmoderno como la desintegración de esta visión del ser racional. Esto hace que

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Esta tradición de emotivismo ha sido investigada en un contexto cultural e histórico por Alasdair MacIntyre en *After Virtue* [1981, caps. 2 y 3]. Véanse también las discusiones de Mary Warnock en *Ethics in the Twentieth Century* [1962], Donegan 1977 y Gewirth 1978.

95

nazca una pluralidad de identidades que se niega a privilegiar a alguna de ellas, ya que supuestamente adquieren importancia en diferentes aspectos de la vida.

Con todo, esta visión de fragmentación y desplazamiento no es tan nueva como se la presenta, y la visión de la modernidad contra la que se instaura suele ser demasiado rígida y estática. La mujer ha vivido desde hace mucho tiempo esta fragmentación, cuando ha tratado de validar su experiencia en una cultura patriarcal; lo mismo les ha sucedido a los negros en el contexto de una cultura blanca, o a los judíos en el contexto del cristianismo secularizado. Los hombres gay y las lesbianas también han tenido que afirmar sus propias identidades frente a una heterosexualidad normalizada; pero si las ideas de la posmodernidad pretenden recordarnos que no *fijemos* a las personas en esas identidades porque, por ejemplo, siempre somos más que nuestra identidad sexual o étnica, también necesitan tomar en cuenta el *peso* de esas identidades en nuestra vida. Sucede así sobre todo si esas identidades han sido ocultadas tanto tiempo que las personas han aprendido a negar esos aspectos de su ser y se sienten avergonzadas de ellos.<sup>13</sup>

Con todo, quienes analizan lo posmoderno suelen creer que al cuestionar la idea occidental de razón que caracteriza a la modernidad, tienen que prescindir de la idea de verdad. Así como las identidades que no están enganchadas a la concepción de razón se vuelven fragmentarias, lo mismo sucede con la idea de verdad. Se nos plantea una pluralidad de verdades y muchas veces un relativismo que no parece merecer preocupación porque ya no se establece en oposición a una visión alternativa. Al final, parece que nos quedamos con unas cuantas maneras de juzgar entre las verdades existentes.

El feminismo, en sus diferentes formas, ha sido importante para mantener la mirada sobre las relaciones entre *verdad* y *poder*, sabiendo cómo han funcionado las relaciones de poder para marginar y menospreciar la experiencia y la verdad propias de las mujeres; esto no descarta las *diferencias* que existen entre las mujeres o los distintos elementos del movimiento de liberación de la mujer. Ha sido fundamental aprender cómo apreciar las diferentes clases de opresión que sufre la mujer y no someterla inconscientemente a una norma universal. Pero si las mujeres negras y de las minorías étnicas han tenido que descubrir sus propias voces, más recientemente pueden recurrir a la conciencia de que el feminismo no sostiene que quienes carecen de poder y están oprimidos tengan el monopolio de la verdad y la virtud, pues desde hace mucho tiempo ha advertido que las relaciones de subordinación también pueden funcionar para brutalizar y desfigurar. No obstante, esto ha significado aprender sobre las realidades del racismo y del antisemitismo y las dificultades de hablar sobre

la mujer en general. También ha planteado cuestiones cruciales sobre la sustentabilidad de las identidades basadas en el género, lo que tendremos que examinar.

Si la modernidad plantea la idea de razón como una facultad independiente que es la fuente de verdad, no se libró de objeciones en sus propios términos. Si hemos aprendido a reverenciar a Descartes y a Kant, no deberíamos olvidar a Herder ni a quienes se considera parte de una "contra-llustración". Las cuestiones de la identidad han sido decisivos para esas diferencias, porque fue la Ilustración la que aceptó que el ser racional es el ser moral. Sin embargo, otros como Herder estaban dispuestos a reconocer diferentes aspectos de nuestra experiencia, y se negaron a juzgarlos de acuerdo con los criterios exclusivos de la razón.

Ya que estamos empezando a reconsiderar las bases de la modernidad, en lugar de aceptarla acríticamente, esto abre nuevas perspectivas para nuestra filosofía y nuestra teoría social. También se ponen bajo una nueva luz antiguas diferencias, como las que existen entre positivismo y fenomenología, holismo e individualismo, marxismo y funcionalismo. Es de esperar que esto establezca las bases para una renovación de la teoría social, hace demasiado tiempo atorada en un debate entre oposiciones abstractas.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Hay un análisis útil sobre estos problemas de identidad entre Foucault y Sennett en "Sexuality and Solitude", Anthology 1 [1981]. Véanse también las diferentes posiciones de Jeffrey Weeks en "Identities" y Victor J. Seidler en "Reason, Desire and Male Sexuality", publicados en *The Cultural Construction of Sexuality* [Caplan 1987]. Para tener una idea de cómo se gestó el cambio de sentir de Foucault en torno a estos temas, véase *Technologies of the Self* [Martin et al. 1988].

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Isaiah Berlin, en *Against the Current,* establece los términos de la discusión entre la Ilustración y la contra-Ilustración de manera brillante [Berlin 1981]. Véase también su ensayo "Herder and the Enlightenment" en *Vico* and Herder [1976, pp. 143–216].

## RAZÓN E IDENTIDAD

Con la modernidad hemos aprendido a pensar en nosotros como seres racionales. Esto ha contribuido a ver nuestra experiencia desde una nueva perspectiva y ha contribuido a dar forma a las tradiciones prevalecientes de la filosofía y la teoría social; también ha significado que nuestra libertad resida supuestamente en las metas y los fines que distinguimos para nosotros a través exclusivamente de la razón. Como se supone que nuestra razón es la fuente de nuestra individualidad, también es la fuente de nuestra libertad.

Esto se ha configurado en términos masculinos en la medida en que implica una negación de nuestras necesidades. Los hombres aprendemos a enorgullecernos de *no* tener ninguna necesidad, en especial ninguna necesidad emocional; son los "otros" quienes tienen necesidades en las que debemos estar dispuestos a apoyarlos. Parte nuestra sigue sintiendo que los otros harían bien en dominar sus necesidades como lo hacemos nosotros, y así ejercerían un "autocontrol" que los deja igualmente invulnerables a los demás. Supuestamente, como las mujeres son más emocionales, les resulta difícil hacer esto.

En gran parte, nuestras tradiciones heredadas de la filosofía y la teoría social privilegian nuestra existencia como seres racionales. Se supone que cuando actuamos guiados por la razón, realizamos nuestra naturaleza superior como seres humanos; cuando actuamos guiados por un sentido del deber, estamos supuestamente aumentando la única valía moral que pueden tener nuestras acciones. Según se dice, sólo porque somos seres racionales adquiere nuestra vida la dignidad que nosotros mismos podemos respetar.

Como supuestamente somos libres de ver a otros como seres racionales, es posible respetarlos como seres humanos iguales. En *Kant, Respect and Injustice* [Seidler 1986], sostuve que también es posible respetarnos como seres emocionales y respetar la integridad de nuestra expresión emocional, sexual y espiritual. Tal como podemos ser falsos en nuestra manera de pensar, así también podemos ser falsos en la manera de sentir. Todas éstas pueden ser diferentes formas de *negar* lo que experimentamos. Pueden ser maneras distintas de renunciar a una verdad interior.

He sostenido que una cultura racionalista no nos ayuda a respetar nuestros sentimientos, emociones e intuiciones; en vez de ello, nos enseña que si somos capaces de "tomarnos en serio" como "seres racionales", descartaremos esos aspectos de nuestra experiencia por considerarlos "subjetivos" o "personales". Si no aprendemos nunca a tomar en serio esos aspectos de nuestra experiencia, no lograremos tomarnos en serio nosotros mismos.

Esto nos deja con una concepción fragmentada del ser pues aprendemos a reprimir aspectos de nuestra experiencia que no encajan con esas imágenes idealizadas de nosotros —y hasta nos avergonzamos de ellos—. Aprendemos a eliminar aspectos significativos de nuestra experiencia y, por tanto, a negar nuestra realidad como seres sexuales y emocionales. Esto nos hace menos sensibles a nosotros mismos de lo que podríamos ser; y también nos hace menos sensibles a las heridas que otros padecen.

Alice Miller en *The Drama of the Gifted Child* muestra cómo esas cuestiones teóricas repercuten en las maneras en que de niños aprendemos a respetar a otros. Ella comenta que de las personas egocéntricas se suele decir que les falta el "respeto por los demás":

Un niño al que se ha permitido ser egoísta, codicioso y poco sociable el tiempo suficiente desarrollará un placer espontáneo al compartir y dar; pero un niño educado conforme a las necesidades de sus padres tal vez nunca experimente ese placer, aunque dé y comparta de manera responsable y ejemplar y sufra porque otros no son tan "buenos" como él. Los adultos que fueron educados así tratarán de enseñar a sus hijos este mismo altruismo lo antes posible [Miller 1981, p. viii].

De esta forma se establece un ciclo que se repite de generación en generación. Lo que es más, a una tradición ética kantiana le resulta difícil discernir qué hay en juego en esta diferencia. Lo que podría considerarse que el niño ha perdido no se puede valorar dentro de este esquema de cosas.

Para Kant es importante que aprendamos a hacer lo que se exige de nosotros, independientemente de lo que podamos sentir al respecto. Hacer que nuestras acciones morales dependan de nuestros sentimientos les confiere supuestamente una base poco confiable; pero si la congruencia es importante, como lo es la necesidad de evitar el favoritismo o la parcialidad, esto no se puede garantizar sólo con la razón. La experiencia de Miller le demostró lo siguiente:

Si una madre se respeta y también respeta a su hijo desde su primer día de vida, nunca tendrá que enseñarle a respetar a los demás; desde luego, él se tomará a sí mismo y a los demás seriamente (no podría ser de otra manera). Pero una madre a quien de niña su propia madre no la tomó en serio como la persona que en realidad era anhelará ese respeto de su hijo para sustituirlo; y tratará de obtenerlo educándolo para que se lo tenga [Miller 1981, p. viii].

Se trata de afirmaciones ambiciosas y posiblemente en los distintos casos se invoquen diferentes sentidos de respeto, pues, como lo sabe Miller, es probable que el respeto que se indica en primer lugar no se pueda inculcar porque se basa en la unión de pensamiento y sentimiento.

La riqueza de la psicoterapia se sugiere en las cuestiones que plantea sobre lo que implica que nuestra madre —o, si se quiere, nuestro padre— nos tome en serio. Esto no sólo implica que preste atención a nuestros pensamientos sino también a nuestros sentimientos. Si se nos dice continuamente que no podemos sentir enojo, porque no tenemos motivo para enfadarnos, entonces lo que se está haciendo es socavar continuamente nuestros sentimientos. No se nos está tomando en serio. Aprendemos a dejar de lado nuestra ira porque no queremos ser humillados continuamente.

Dentro de una tradición racionalista se nos hace pensar que tenemos que tener "razones" para nuestros sentimientos porque de otra forma se vuelven "irracionales". Esto fomenta que antes de permitirnos sentir ira desplacemos el sentimiento mientras aprendemos a buscar la razón; pero muchas veces el momento ha pasado y el sentimiento ya no se expresa. Aprendemos a ver bien esto en una cultura en la que la propia ira, en la forma que sea, se puede tratar como un signo de "irracionalidad" y de "falta de control".

Dentro de una visión de la modernidad definida en términos racionalistas, aprendemos a evaluar nuestras emociones y nuestros sentimientos de acuerdo con los criterios externos de la razón. No se trata tanto de que, por ejemplo, la ira sea *apropiada* para la situación en la que nos encontramos, como de que tengamos razones suficientes para sentirla. Esto equivale a intelectualizar nuestras emociones y nos cierra la posibilidad de aprender de la información que potencialmente nos aportan. Nuestras emociones tienen una lógica propia que no se puede someter a los dictados de la razón sin que esto implique desplazarlas de la posición que propiamente les corresponde en nuestra vida.

Es bastante engañoso pensar que únicamente tenemos la necesidad de recurrir a las emociones cuando la razón sufre un colapso, lo que marca de algún modo una falla en la propia comunicación. Kant tiende a reforzar esta interpretación falsa de nuestra vida emocional cuando sugiere que ésta siempre determina externamente nuestro comportamiento; por ejemplo, que la ira que a veces sentimos funcione a veces en este sentido no quiere decir que así tenga que ser. Es más probable que esto ocurra cuando tenemos muy poca experiencia o relación con ella; cuanto más permitamos que ocupe un lugar en la conformación de nuestra experiencia, más apropiada será probablemente su expresión.

En una tradición kantiana, hay un punto de vista particular del autoconocimiento que no incluye la experiencia de nuestras emociones y nuestros sentimientos; es como si sólo tuviéramos que conocernos como seres racionales. Esto es lo que hace que para Kant sea difícil reconocer la importancia del amor como algo diferente de un sentimiento racional. Esto es parte de la espiritualización que él hereda del protestantismo, según el cual el amor es "puro" en la medida en que está separado de lo corporal y lo sexual.

Como supuestamente somos superiores a los animales, hemos dejado atrás estos aspectos de nuestra experiencia. El amor ya no tiene que estar arraigado en nuestras emociones ni en nuestra experiencia corporal. Como he argumentado en *The Moral Limits of Modernity* [Seidler 1991], esto sirve para definir un límite de la modernidad. Aun cuando sigamos reconociendo la importancia del amor y de enamorarnos ten nuestra vida, es como si hubiéramos aprendido a descartarlo teóricamente; como si un mundo con razón se hubiera vuelto aceptable como un mundo sin la mayoría de las formas del amor.

¿Es en parte un problema que supuestamente todos seamos igualmente capaces de tener razón mientras que resulta que no todos somos igualmente capaces de sentir amor? ¿En qué sentido es nuestro amor una expresión de nuestra individualidad y un reconocimiento de la individualidad del otro? ¿Acaso se vuelve más difícil el amor a medida que aprendemos a identificarnos como seres racionales ya que esto se concibe de maneras que impiden el reconocimiento y la expresión de nuestro ser emocional?

Esto es similar a lo que Herder pensaba cuando cuestionaba a Kant. Su visión de los seres humanos como sujetos expresivos indica que nuestra individualidad se expresa en nuestras formas de sentir y vivir, así como en nuestra manera de pensar. Esto no significa ridiculizar la importancia de la razón y de la racionalidad en nuestra vida, sino poner en duda la abstracción que le permite existir como una facultad independiente y autónoma. Para Herder, este lenguaje de las facultades no tiene existencia en la realidad porque no podemos sustraer significativamente nuestra experiencia como "seres racionales" de la totalidad de nuestra experiencia. Esta sustracción no sólo es falsa sino que desfigura nuestra experiencia.

Lo que Herder está cuestionando son las maneras en que según Kant existimos como seres racionales. Significa que existimos como seres completos y el único desarrollo que él imagina está en nuestra creciente identificación con el ser moral conforme aprendemos a refrenar la influencia de las inclinaciones. Cuando aprendemos a actuar por un sentido del deber en sí mismo, sufrimos un proceso de transformación. Esto, para Herder, no capta absolutamente el carácter expresivo de nuestra vida; sólo cuando descubrimos un modo de actividad que nos permite "ser quienes somos" podemos crecer y desarrollarnos como seres humanos.

En parte, esto parece significar el descubrimiento de una actividad a través de la cual nos podamos expresar con mayor plenitud, en vez de emprender una actividad que se elige sólo por la razón. A Herder le importa que sintamos de algún modo lo

que estamos haciendo. Esto marcará una diferencia en la *calidad* de nuestra expresión. Según Kant, lo único que importa es que hagamos cosas que hayamos elegido libremente como fines y metas; supuestamente, la emoción y los sentimientos sólo podrían interponerse en el camino de la claridad de las elecciones que hacemos.

Para Herder, nuestro razonamiento no se puede separar de nuestras emociones y sentimientos. Éstos crecen y se desarrollan en relación con otros, porque son parte de una "totalidad expresiva". Tienen que encontrar su lugar en nuestra experiencia y este lugar no se puede asignar de antemano con la facultad soberana de la razón. Nuestras distintas capacidades y habilidades entrarán en juego en diferentes áreas de nuestra vida.

De cierta manera, nuestra filosofía y nuestra teoría social tienen que romper con una tradición de racionalismo kantiano, que tanto influyó en Weber y en Durkheim, si queremos que sea capaz de esclarecer la riqueza y la vulnerabilidad de la vida individual y colectiva en sociedad. De alguna manera tiene que encontrar un lugar para las ideas de Herder, así como para una idea de Alice Miller que nos recuerda delicadamente lo siguiente:

Una pequeña reflexión no tarda en mostrarnos cuán inconcebible es realmente amar a otros (no sólo necesitarlos), cuando uno no se puede amar tal como es en realidad. ¿Y cómo podría una persona hacerlo si desde el principio no ha tenido la oportunidad de experimentar sus verdaderos sentimientos y aprender a conocerse a sí misma? [Miller 1981, p. ix]

En lo que se refiere a Alice Miller, la mayoría de las personas vive sin tener una idea clara de su verdadero ser, de algún modo

enamoradas de un falso ser, idealizado y conformista. Evitarán su verdadero ser oculto y perdido a menos que la depresión las haga conscientes de su pérdida o la psicosis las confronte arduamente con ese verdadero ser que ahora tienen que enfrentar y al que han sido entregadas, de manera impotente, como un extraño amenazador [Miller 1981, p. ix].

Ella parece convencida de que para la mayoría de la gente "el verdadero ser permanece profunda y totalmente oculto", lo cual la lleva a preguntar elocuentemente: "¿Cómo se puede amar algo que no se conoce, algo que nunca ha sido amado?"

En el contexto de las tradiciones predominantes de la teoría social, esas preguntas pueden parecer extrañas y hasta ingenuas; parece que plantean las preguntas de una manera que puede sorprendernos por ser ingenuas sociológica e históricamente. Y aun así también tienen la capacidad de asediarnos, recordándonos algo importante de lo que parece que, en nuestra falsa sofisticación, ya no somos capaces de hablar. Es un cuestionamiento que aún puede conmovernos, al indicarnos tal vez que algunas de esas percepciones, probablemente un lugar común en psicoterapia, podrían ser importantes también para la filosofía y la teoría social.

### IDENTIDAD Y SOCIEDAD

Con la modernidad hemos heredado un punto de vista estrecho y exclusivo de la realidad. La revolución científica del siglo XVII ha contribuido a configurar una visión de la realidad que se ha sustentado ampliamente en nuestras tradiciones heredadas de la filosofía y la teoría social. Las tradiciones del empirismo y el racionalismo han dado la pauta y han establecido el marco en el que ocurre gran parte de la discusión; es como si establecieran los límites de lo "razonable" más allá de los cuales otros argumentos y consideraciones quedan de algún modo fuera de lugar.

Aprendemos a aceptar que sólo lo que se puede medir y cuantificar es real porque, siguiendo a Descartes, se nos asegura que la realidad está organizada matemáticamente. Se supone que sólo a través de la razón nos podemos mover más allá del reino de las apariencias para poner al descubierto la estructura de la propia realidad. Así que, dentro de una tradición racionalista al menos, son las categorías de la razón las que nos brindan las categorías de la realidad.

En la tradición empirista, defendida de diferentes maneras por los escritos de Locke, Berkeley y Hume, se supone que todo el conocimiento tiene que tener su base en la experiencia sensorial. No hay ideas innatas que nos ayuden a estructurar la conciencia, como sí las hay para Descartes, porque todo lo que aprendemos lo aprendemos a través de nuestra experiencia sensorial y de las impresiones que recibimos por medio de los diferentes sentidos. Para Locke es obvio que somos tablas rasas sobre las que se escribe la experiencia.

Según nuestras teorías sociales, sobre todo según el funcionalismo, en esto resuena la noción de que la naturaleza humana es "maleable" y se puede "modelar" según las costumbres y las prácticas de una sociedad o cultura particular. Ésta es, hasta cierto punto, la respuesta a las teorías de las diferencias naturales que aceptaban explícitamente la superioridad de la cultura occidental en términos racistas.

El funcionalismo, particularmente en su forma estructural-funcionalista, ha demostrado ser un movimiento poderoso y formativo dentro de la sociología. Con una fuente importante en los escritos de Durkheim, el funcionalismo ve la sociedad como algo *sui generis* y considera la experiencia individual y las prácticas sociales desde el punto de vista de la función que tienen para la sociedad general;² tiende a ser menos que tolerante sobre las cuestiones de la identidad individual, y se inclina a considerar que tales cuestiones forman parte de un "psicologismo" del cual está haciendo todo lo posible por escapar. La sociedad es lo real y lo que se refleja en las

acciones de los individuos; esto cierra las posibilidades de rebelión contra relaciones opresivas en cualesquiera otros términos distintos de aquellos que prevén futuros desarrollos de la propia sociedad.

Como Durkheim lo describe en su discusión de "La razón individual y la realidad moral":

El individuo puede sustraerse parcialmente a las normas existentes, en tanto acepte la sociedad tal cual es y no tal como la ofrece, es decir, en tanto quiera una moral adaptada al estado actual de la sociedad y no a un estado social históricamente pasado u otro cualquiera.

El propio principio de la rebelión es, pues, el mismo principio que rige el conformismo: es a la naturaleza *verdadera* de la sociedad a la que el individuo se adapta cuando obedece a la moral tradicional y es también a la naturaleza *verdadera* de la sociedad a la que sigue cuando se rebela contra esa misma moral [Durkheim 1951, p. 189–190 (1974, p. 65)].

Como si necesitáramos que nos lo recordaran, Durkheim insiste en que "en el reino moral, como en todos los otros reinos de la naturaleza, la razón del *individuo* no tiene privilegios en tanto que razón del *individuo*" [Durkheim 1951. p. 189 (1974, p. 65)].

El carácter represor de estas hipótesis ha tardado en revelarse. En el caso de Durkheim, tales conjeturas tienen mucho que ver con una tradición racionalista y con su creencia en el carácter universal de la razón y la ciencia. Para Durkheim es importante que "la intervención de la ciencia [...] tiene por objeto [...] un ideal colectivo que refleje a una colectividad mejor comprendida" [Durkheim 1951, p. 189 (1974, p. 65)]. En parte, esto rompe con el racionalismo anterior a la Ilustración que veía en la razón una facultad crítica ante la cual instituciones y prácticas tenían que legitimarse.

Esto asignaba a la razón una autoridad crítica particular que iba a perder en la tradición positivista que identificaba la razón con la realidad existente tal como es o, según Durkheim, tal como se iba manifestando. Esto permitió a Durkheim captar el conflicto y la lucha como los rasgos de un movimiento de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, términos en los que él concebía el movimiento de la sociedad "tradicional" a la "moderna". Estos conflictos son efímeros y tienen su origen en el periodo de transición.<sup>3</sup>

Esto se apropiaba de la razón de los individuos para situarla en el movimiento de la sociedad misma. Según Durkheim, la sociedad es la que se vuelve soberana y en su movimiento define los límites de la razón. En cierta medida, el positivismo es una respuesta al punto de vista hegeliano que reconocía el antagonismo entre lo "real" y lo "racional"; lo que existe no se puede identificar en términos positivistas con lo que

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> La filosofía y el espejo de la naturaleza de Richard Rorty puede ayudarnos a reflexionar sobre cómo se ha caracterizado la filosofía "moderna" [Rorty 1983 (1979)]. Véase también su ensayo introductorio "Pragmatismo y filosofía" en Consecuencias del pragmatismo [Rorty 1996 (1982)]. Véanse algunas conexiones con la teoría ética en Williams 1985 y MacIntyre 1981.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Gouldner [1970] ofrece una discusión muy útil de las fuentes históricas del funcionalismo en las ciencias humanas. Consúltense también algunos análisis valiosos incluidos en *Evans Pritchard* de Mary Douglas [1982].

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Durkheim analiza esta transición de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica en *The Division of Labour* [1964]. Véanse, por ejemplo, algunas discusiones sobre Durkheim en Giddens 1978, Lukes 1983 y Thompson

es racional. El estado de cosas existente, tal como lo caracterizaban la esclavitud o la opresión de clase, tenía que ser *negado* para que se pudiera hacer racional, a saber, una situación que supuestamente permitía a los individuos expresar su libertad individual y colectiva.<sup>4</sup>

Como en parte Marx lo reconoció, el sentido de la realización de la razón y la libertad que tenía Hegel podía ser represivo de otra forma. Dicho sentido tendía a dar prioridad al proceso histórico como el medio a través del cual la razón y la libertad se realizarían. De maneras diferentes, Durkheim y Marx aún tenían que demostrar que eran fundamentales para una racionalidad instrumental que, a la larga, iba a dominar las sociedades capitalistas y socialistas de Estado. En su respuesta a los defectos del individualismo liberal, terminaron por desempoderar a los individuos, haciéndolos sentir que como individuos poco podían hacer cuando se los comparaba con las poderosas instituciones de la ciencia y el Estado.

En una tradición positivista, los individuos también pierden el sentido de la dignidad que, como seres racionales, de otra manera podrían reivindicar para sí en el marco de una tradición racionalista. Es como si su razón tuviera poco peso o careciera de consecuencias; ya no es una fuente de su libertad, que de alguna manera radica en otro lugar: en los movimientos de la sociedad misma.

En este sentido, a pesar de su fuerza para discernir pautas de conducta social, la tradición positivista ha hecho mucho por establecer los términos entre individuos y Estado. El positivismo ha existido en cierta tensión con la teoría democrática porque ha dado por sentado el poder de la ciencia para distinguir lo que es real, independientemente de las percepciones de los propios individuos. A su modo ha sido represivo en su legitimación de la racionalidad instrumental. Ha asumido que, cruelmente, la "sociedad sabe más" y que los individuos harían mejor en someterse a sus movimientos.

Como lo expresa Durkheim:

No hay en todo esto *sentido propio* [de la razón]. Al contrario, este empleo metódico de la razón tiene por principal finalidad sustraernos, tanto como sea posible, a las sugestiones del sentido propio para dejar hablar las cosas por sí mismas. Las cosas —tal como aquí se emplea esta palabra— significan el estado presente de la opinión moral en sus relaciones con la realidad social, que tal opinión debe expresar [Durkheim 1951, p. 190 (1974, p. 66)].

Esta visión de lo que constituye la "realidad social", y frente a la cual la experiencia individual parece existir como un pálido reflejo, ha tenido enorme influencia. Establece los criterios para entender una relación particular entre el "individuo" y la

"sociedad". Si tiene sus virtudes cuando se compara con una concepción de la sociedad como una colectividad de individuos —cada uno de los cuales es capaz de determinar su vida individual, dando credibilidad a los poderes formativos de las relaciones sociales en la organización de la vida individual—, también tiene sus puntos débiles. Puede funcionar para desempoderar a los individuos e invalidar las verdades que pueden surgir de su experiencia.

Las formulaciones de Durkheim tienen eco en posiciones que se han difundido en las tradiciones estructuralistas que se definen en oposición a la soberanía del individuo; ésta es, supuestamente, una característica de la teoría política y social clásica. Frente a esto se ha vuelto común hablar sobre la manera en que el lenguaje puede constituir experiencias particulares, de modo que el lenguaje de alguna forma habla a través de nosotros. Al articular nuestra experiencia, el lenguaje supuestamente forma subjetividades particulares.

De este modo, las tradiciones estructuralistas han sido leales a las tradiciones racionalistas y a la forma en que han servido para *subvertir* la realidad de la experiencia individual. Por así decirlo, las categorías de razón y mente tenían una realidad capaz de constituir y organizar la experiencia en sus propios términos, de modo que ahora hablamos de lenguaje y discurso como si constituyeran identidades particulares.

Aquí podemos advertir cierto parentesco entre Durkheim y algunas ideas de lenguaje que parecen estar desarrolladas en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein [1988 (1958)]; pero debemos tener cuidado al evaluarlo. Hay un reto común a la idea de que el lenguaje surge hasta cierto punto de los acuerdos que los individuos hacen unos con otros, y corresponde a los significados que la gente lleva en la mente. Ambos son sensibles al hecho de que nacemos en una comunidad de usuarios del lenguaje y de que es *dentro de* esa comunidad donde aprendemos a conocernos a nosotros mismos y al mundo social. No establecemos estos significados para nosotros individualmente ni tampoco son producto exclusivo de la razón.

Con todo, Durkheim estaría tentado a asignar al lenguaje, como a la sociedad, una realidad propia que es anterior pero también de algún modo soberana en relación con los propios individuos. Es como si las bases de la soberanía se hubieran revertido y ahí donde estaban los individuos ahora descubriéramos a la sociedad; no obstante, esto significa aceptar el mismo esquema sólo para invertirlo.

# Lenguaje e identidades

Wittgenstein, como Herder de alguna manera, también ve el lenguaje en términos expresivos. A él le interesa sostener la noción de que los individuos aprenden a expresarse y a descubrirse a través del lenguaje. Esto ayuda a poner en duda una relación pasiva hacia el lenguaje y obstruye la idea de que los individuos son, de cierta forma, efectos del lenguaje o del discurso. No obstante, según Wittgenstein, queda un sen-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Reason and Revolution de Herbert Marcuse nos ayuda a pensar de qué forma el positivismo como tradición se desarrolló en parte como respuesta a la idea hegeliana de que las instituciones opresivas tenían que ser negadas para ser racionales [Marcuse 1986]. El hecho de que las instituciones existieran no las hacía por ello racionales. Éste fue uno de los aspectos más poderosos que impulsaron a Marx a mantener la relación con Hegel.

tido más dialéctico en cuanto a que, por ejemplo, el lenguaje en relación con el dolor tiende a ser una elaboración de las expresiones naturales de dolor. Esto contribuye a explicar por qué éste es un ejemplo tan crucial en las *Investigaciones filosóficas*, ya que ayuda a romper con la distinción racionalista entre razón y naturaleza que presentaría el lenguaje como resultado exclusivo de la razón.

Mientras que Durkheim tiende a sostener un punto de vista racionalista que presenta el lenguaje como una expresión autónoma de la razón, Wittgenstein ayuda a poner en duda este punto de vista de manera decisiva. El hecho de que su obra haya sido presentada como parte de una "filosofía del lenguaje" ha tendido a ocultar este aspecto. Ha sido más fácil malinterpretar los últimos escritos de Wittgenstein para sostener un esquema que ve el lenguaje como portador de un sistema de clasificación que sirve para ordenar la realidad social.

Si seguimos pensando en el lenguaje como una experiencia constituyente, entonces se vuelve imposible explorar cuestiones sobre las contradicciones o tensiones que existen entre nuestra experiencia y el lenguaje en que intentamos expresarla. Es una cuestión difícil, ya que muchas veces se ha interpretado a Wittgenstein como si hubiese sostenido que no hay experiencia con la que nuestro lenguaje se pueda comparar uno a uno para ver si de algún modo coinciden. Él menciona, por ejemplo, que no hay horario en el cielo, por así decirlo, con el que la veracidad del horario con que contamos se pueda comparar. Tampoco tenemos imágenes en nuestra mente con las que comparemos el gato que está frente a nosotros para ver si es "correcto" o no.

En parte, esto se puede leer como un reto a una teoría del significado basada en las definiciones ostensivas y, de un modo más abstracto e indirecto, a una teoría platónica de las formas. Sin embargo, es importante poner esos ejemplos en contexto porque se han invocado para argumentar que Wittgenstein dice que no hay experiencia que sea de alguna manera previa al lenguaje y con la que se pueda comparar el lenguaje. Supuestamente no hay experiencia, según se dice, que no sea lingüística o discursiva.

Pero esto es erróneo, sobre todo cuando se usa para concluir que toda experiencia tiene que ser *lingüística*, lo cual impide cualquier tensión posible entre lenguaje y experiencia. Esto funciona tácitamente para volver a incorporar a Wittgenstein a una tradición racionalista con la que él se empeñaba en romper. Volvemos implícitamente a los primeras puntos de vista de Wittgenstein expresados en el *Tractatus*, en el que el lenguaje se presenta como un sistema de clasificación que ayuda a ordenar la "realidad social". Estas clasificaciones son supuestamente obra de la razón, de manera que al final encontramos que Wittgenstein es asimilado al Durkheim tardío de inspiración kantiana de *Las formas elementales de la vida religiosa*. Podría haber resonancias significativas aquí y sigue habiendo algo sorprendente en la relación homóloga que Durkheim descubre entre los principios de organización social y las maneras en que se concibe una cosmología particular. Incluso aquí, Durkheim sostiene un sentido de independencia de la vida social que no se ve en términos interpretativos como el producto de un modo particular de clasificación.

Estas cuestiones son particularmente importantes cuando sirven para bloquear cualquier tensión entre lenguaje y experiencia. Si vemos las identidades como los resultados de efectos del lenguaje o del discurso, entonces podemos *descartar* cualquier experiencia que no parezca ajustarse. En esto resuena una forma particular de masculinidad que insiste en crear la realidad a su propia imagen y en descartar por "personal", "subjetiva" o "anecdótica" cualquier cosa que no parezca encajar.

En la modernidad, la identificación particular de la masculinidad con la razón otorga a los hombres una *autoridad* especial para hacer el mundo a su imagen. Como se supone que es la razón la legisladora de la realidad, es fácil descartar experiencias que pondrían en duda algunas de las ideas de los hombres. En la tradición del positivismo objetivista, esto queda muy claro porque son las leyes sociales discernidas por la razón las que son "reales", en tanto que la experiencia puede ser fácilmente ridiculizada por "subjetiva" o "personal". Es el carácter "impersonal" y "objetivo" de la razón, cuando se contrapone a la experiencia de los individuos, lo que le confiere autoridad.

No obstante, algo similar es cierto respecto de las tradiciones interpretativas de la sociología que se inspiran en Max Weber y Alfred Schutz. Mucha de la teoría social contemporánea se ha planteado como un movimiento entre Durkheim y Weber, entre el positivismo y la sociología interpretativa. Inscribe las cuestiones relacionadas con el método en un interminable debate entre "subjetividad" y "objetividad" que años antes Georg Lukács contribuyó a identificar como un debate en el seno de un esquema común de la modernidad, o, por así decirlo, en las "antinomias del pensamiento burgués". Más adelante analizaremos la manera en que Hegel y Marx lograron romper con este esquema mediante el desafío a la relación supuestamente "contemplativa" con la realidad social y poniendo el acento en la realidad social como resultado de la praxis colectiva. De momento, al menos en cuanto a métodos, donde la noción marxista de una dialéctica revolucionaria encaja con dificultad, el centro de la escena lo ocupan en gran parte esas cuestiones de "subjetividad" y de "objetividad".

En relación con los asuntos de identidad y realidad, esto es significativo porque supuestamente las teorías positivistas ven a los individuos como faltos de libertad y determinados por fuerzas sociales externas. La libertad individual se ve como un mito importante, cuyas fronteras serán cuestionadas para siempre por los avances de las ciencias. *Thought and Action* de Stuart Hampshire lleva esto más adelante hasta el terreno del psicoanálisis y el inconsciente, y pretende argumentar que establecen explicaciones causales de las que los individuos siguen en buena medida sin tomar

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> En Bauman 1978, Weber 1949 y Douglas 1971 se ofrecen introducciones a Max Weber y a las tradiciones interpretativas en sociología.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> El ensayo seminal de Georg Lukács "Reification and the Consciousness of the Proletariat" se encuentra en *History and Class Consciousness* [1971, pp. 83–222]. Este elemento de su pensamiento ha sido analizado por Arato y Breines [1979]. Véanse también Heller 1983 y Lichteim 1970.

109

conciencia. 7 Otros aducen, en la línea kantiana, que como agentes morales seguimos libres y autodeterminados, capaces de hacer el bien o no, aun cuando en gran parte de nuestra vida empírica sigamos determinados.

### SIGNIFICADO E IDENTIDAD

Frente a la falta de libertad de los individuos que es supuestamente un rasgo ineludible del positivismo, la tradición weberiana ha sido capaz de argumentar que los individuos son "libres" en la medida en que la acción social tiene que ser significativa y los individuos pueden asignar significados a su experiencia. Hasta cierto punto, Weber quería reconciliar este reconocimiento del carácter significativo de la acción social con la posibilidad de proveer explicaciones causales. Esto dependía en parte, como lo señala Schutz, de que se pudiesen ofrecer criterios independientes para la identificación de la acción social. El discute si esos criterios de hecho se pueden proporcionar.

Al hacerlo así, Schutz construye un puente importante entre Weber y una tradición de sociología interpretativa o fenomenológica que se encamina a concebir la realidad social como una construcción subjetiva. La realidad social llega a ser en buena medida lo que nosotros asumimos que es, porque no hay "independencia" ni realidad "objetiva" con la que se puedan comparar nuestras concepciones o clasificaciones.9

Esta visión se reafirma en la incursión inicial de Weber en las complejidades de la realidad social, lo cual significa que no puede haber una manera singular o "verdadera" de representarla. No hay una sola narrativa que pueda ser legitimada como el punto de vista objetivo de la razón y la ciencia. Nuestra forma de concebir la "realidad social" depende mucho de las intenciones y los propósitos que llevamos con nosotros a nuestras tareas. Esto es parte de lo que hace que nuestra visión de la realidad social sea "subjetiva" pues depende parcialmente de los términos en que escogemos ordenarla, definirla o representarla.

Es en parte porque la realidad social es tan compleja que se vuelve una construcción subjetiva. También es posible poner en duda algunas de las interpretaciones

positivistas, por ejemplo el crimen o el sujcidio, mostrando cómo estas nociones se llegan a constituir en una alternativa, entre otras. 10 Puede ayudar a sacar a la superficie ciertos supuestos morales que se dejan implícitos y que sirven para regir los juicios que hacemos tácitamente sobre lo que constituye un "delito" o un "suicidio", o, además, en qué circunstancias podríamos considerar que el suicidio es un delito.

Puede ser útil plantear las cosas en términos tan tajantes para mostrar cuánto tienen en común lo que solemos considerar tradiciones en competencia o en contraste. Si una de las virtudes de las tradiciones interpretativas es que no tratan a los individuos como "bobos culturales" que responden ciegamente al juego de las fuerzas sociales, hay que reconocer que los límites de esta libertad se establecen a medida que se es capaz de concebir el mundo social y nuestras acciones de manera diferente.

Se trata de una libertad y de una identidad que se fija en términos conceptuales y racionalistas porque es en tanto "agentes racionales" como supuestamente podemos concebir la realidad social desde un punto de vista diferente. De esta manera, nuestra identidad como seres humanos creativos y autodeterminados sigue estando circunscrita. Así, se dice, por ejemplo, que la sociología fenomenológica sostiene una visión de la práctica, pues cuando llegamos a entender el mundo en términos diferentes supuestamente lo estamos cambiando; pero como lo comprendió Marx hace mucho tiempo, ésta es una concepción muy limitada de la praxis individual y colectiva.

En sociología, la fenomenología ha tendido a permanecer dentro del esquema cartesiano elaborado por Husserl. Ha resultado mucho más difícil integrar la crítica radical que hizo Heidegger de la obra de Husserl y a la que trató de responder en parte en La crisis de las ciencias europeas. Cuando esto se ha intentado ha sido difícil establecer conexiones con los intereses más empíricos de la disciplina. 12 Hasta cierto punto, la sociología fenomenológica a menudo se ha limitado a dar una visión unificada de la conciencia individual como fuente de significado.

Supuestamente mediante la conciencia los individuos asignan significados a sus acciones. En la fenomenología se concibe nuestra identidad como seres conscientes capaces de "poner entre paréntesis" los términos en los que el mundo se nos presenta, y por lo tanto capaces de discernir las esencias. En la sociología, las intuiciones de estas esencias son menos significativas que la capacidad de distinguir los términos contingentes en los que la realidad social está constituida.

Cuando, con Garfinkel y la etnometodología, el énfasis se desplaza de la conciencia hacia la consideración de las reglas del lenguaje y las conexiones morales

<sup>7</sup> Thought and Action de Stuart Hampshire [1959] ofrece una discusión contemporánea importante de la explicación de la acción humana, especialmente en sus intentos de llegar a un acuerdo con la exploración freudiana de los deseos inconscientes. Algunas de las hipótesis racionalistas que constituyen el fundamento de los análisis de Hampshire han sido explorados con éxito por Iris Murdoch en The Sovereignty of Good [Murdoch 1970].

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Introducciones valiosas a los escritos de Alfred Schutz en relación con Weber están contenidas en *The* Methodology of the Social Sciences [Weber 1949]. Véanse también discusiones del trabajo de Schutz en Bauman 1978, v Berger v Luckman 1967.

<sup>9</sup> Los movimientos hacia una sociología fenomenológica están bien esbozados en Michael Phillipson "Phenomenological Philosophy and Sociology" y en Dave Walsh "Sociology and the Social World" y "Varieties of Positivism"; véase Filmer et al. 1972. Para un análisis crítico de esta línea de trabajo, consúltense, por ejemplo, Giddens 1976, Keat y Urry 1982, Turner 1974 y Bernstein 1978.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Sobre estudios que ponen en tela de juicio nociones positivistas del suicidio, véase, por ejemplo, Douglas 1970. Sobre delito, consúltese, por ejemplo, Cicourel 1968.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Bauman 1978 ofrece una descripción útil e históricamente sensible de la sociología fenomenológica tal como ha surgido a partir de Husserl.

<sup>12</sup> Algunos intentos de aprender de las críticas que Heidegger hizo a Husserl sobre la teoría social pueden consultarse en Paci. Se trata de un tema también importante en el desarrollo de la obra de Derrida; véase una introducción útil a este autor en Derrida 1981

implícitas que contribuyen a articular, se puede presentar la identidad en términos más fluidos. <sup>13</sup> Aprendemos a pensar en las identidades como si estuviesen construidas a través del lenguaje y de los esfuerzos que la gente hace para presentarse de maneras particulares. Así, en investigaciones de encuentros médicos, podemos buscar las reglas que se crean mediante el lenguaje y que, por ejemplo, permiten a los padres construirse como "responsables" cuando, como en la obra de David Silverman, discuten si hay que permitir que su hijo sea sometido a una operación.

Podemos buscar ciertas reglas que se repiten en la forma como los padres se presentan y las maneras en que se concibe a los hijos en esas conversaciones. La Esto tiende a centrarse en el grado en que las identidades son contingentes y se reelaboran y mantienen constantemente. Se trata de una perspectiva útil porque nos vuelve sensibles a cómo se cuestiona continuamente las identidades, como se las amenaza, se las sostiene y se las reafirma. Nos vuelve conscientes del carácter contingente de las identidades.

No obstante, este tipo de trabajo carece de un sentido matizado de la experiencia, porque parte del supuesto de que está constituida a través del lenguaje mismo. Sigue dentro de un marco racionalista aun cuando en el análisis de las conversaciones ha encontrado formas de descentrar al sujeto. Puede distinguir cómo se constituyen ciertas reglas morales a través de conversaciones, pero parte del supuesto de que el lenguaje es la única realidad que tenemos, porque desde un punto de vista tradicional dice reiteradamente que no podemos estar seguros de lo que está sucediendo en la cabeza de las personas. No podemos conocer su experiencia interior, sólo lo que se pone en evidencia en el lenguaje que emplean.

Podemos observar, por ejemplo, cuando médicos y padres constituyen la experiencia del niño de acuerdo con las tensiones que existen entre un discurso médico y un discurso personal familiar. Pero a través de este proceso se *silencia* al niño y, en caso de que se le permita hablar, no puede ser de una manera que pudiera legitimar los aspectos de un discurso particular, sino sólo como si generara otro discurso que se contrapone a los demás. Simplemente podemos estar atentos a cómo se amenazan y se defienden ciertas identidades, digamos, cuando un padre pide nervioso al médico que le explique las pruebas que sugieren la necesidad de operar.

El análisis de las conversaciones se lleva a cabo dentro de límites circunscritos porque parte de la premisa de que lo que se dice es la única realidad de que disponemos. A aquellos que quisieran dar voz a una tensión o un temor inexpresado se los puede descartar fácilmente calificándolos de "humanistas" que tratan de apelar a la experiencia que supuestamente existe antes del lenguaje. Tampoco hay manera de llamar la atención hacia la forma en que la experiencia del niño, pongamos por caso, podría ser menospreciada o negada en la manera en que el médico la discute, pues

He querido explorar únicamente cuán extendida está la visión del ser racional en las tradiciones de la teoría social en competencia. En parte, esto refleja una forma de masculinidad que confía en que la realidad existe como hemos querido concebirla, o como la ciencia ha mostrado que es, y sustenta una idea particular de autoridad masculina que tiene que protegerse frente a la intervención de una experiencia que podría poner en duda su realidad.

Como hombres, muchas veces no queremos oír que las mujeres experimentan las cosas de manera diferente que nosotros; por ejemplo, que ellas se sienten insatisfechas y no obtienen suficiente de una relación con la que nosotros nos sentimos bastante contentos. Esto nos reafirma como hombres si podemos estar seguros de que la razón está de nuestra parte, que ellas están siendo emocionales y que gradualmente llegarán a ver la relación bajo la misma luz objetiva con la que nosotros la miramos.

En parte hemos creado teorías sociales que se encierran en sí mismas de manera similar y que legitiman únicamente nuestra existencia como seres racionales. Es como si no tuviéramos también una existencia como seres corporales, emocionales y espirituales. Estos aspectos de nuestra experiencia se silencian o niegan cuando entramos en el terreno de la vida pública, que es tradicionalmente el mundo masculino del ser racional, en el que nuestras teorías sociales y políticas se han fundamentado tradicionalmente.

Con todo, esto significa que nuestras tradiciones de teoría social no esclarecen aspectos importantes de nuestra vida personal y social y por lo tanto no validan mucha de la experiencia potencialmente significativa para nosotros. Es a esas cuestiones de validación dentro de la modernidad a las que ahora debemos dirigirnos para enriquecer nuestras visiones de la identidad y de la vida personal.

podría invalidar los temores que el niño pudiera tener calificándolos de "emocionales" o "subjetivos". El lenguaje llega a adoptar una objetividad propia, capaz de descartar o de ridiculizar otras realidades a las que considera "emocionales" o "anecdóticas". Sólo lo que se dice es supuestamente "real", "confiable" y "objetivo"; es lo único en lo que se puede confiar como fuente de conocimiento. Como seres emocionales, sólo existimos a través del lenguaje que empleamos.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Una introducción útil a Garfinkel y el desarrollo de la etnometodología está en su obra *Studies on Ethnometodology* [Garfinkel 1984]. Véanse también Heritage 1984, Turner 1974 y Sharrock 1982.

<sup>14</sup> Véase una introducción útil a la obra de Silverman en Silverman 1985.

## 7. LA MODERNIDAD

### Modernidad y razón

La teoría social se ha organizado en buena parte en torno a la cuestión de determinar si es posible el conocimiento objetivo de la sociedad. Diferentes tradiciones de pensamiento y sentimiento conciben este tema en términos diferentes. Dentro del esquema de la modernidad se presenta como el problema de establecer si nuestro conocimiento de la sociedad se puede comparar en su objetividad con nuestro conocimiento del mundo natural. Una tradición hermenéutica ha acentuado el carácter significativo de la vida social, lo cual quiere decir que un método de interpretación cultural es adecuado para las ciencias culturales e históricas. Quiero abordar algunas de estas cuestiones de un modo diferente ya que creo que una vez que entendamos el fracaso de ciertas formas particulares de la teoría social para validar aspectos particulares de la experiencia, habrá varias cuestiones que pasarán a primer plano.

Aunque *The Divided Self [El yo dividido]*, obra de Laing, ha tenido una repercusión limitada en la teoría social, plantea preguntas importantes de una manera accesible.¹ Laing trabajaba con versiones positivistas de la psiquiatría por un lado, y con la teoría psicoanalítica tradicional por el otro; reconocía puntos débiles en ambas tradiciones en lo que se refiere a validar la experiencia de las personas; de diferentes maneras, ambas tradiciones intentaban tratar la locura en función del lenguaje de la razón. Esto llevó al rechazo y al confinamiento de los enfermos mentales, sobre todo de quienes padecían esquizofrenia; habían sido objetivados en el lenguaje de la psi-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Para comprender el desarrollo del trabajo de Laing, véase su obra autobiográfica *Wisdom, Madness and Folly: The Making of a Psychiatrist 1927–1957* [Laing 1985]. En Collier [1977] y Showalter [1987, cap. 9] se encuentran algunas discusiones críticas interesantes. Véase también Sedgewick 1982.

La modernidad

quiatría que aceptaba la autoridad de la razón para desarrollar categorizaciones como "esquizofrénico" o "maníaco depresivo", pues se las consideraba objetivas.

Éstas se convirtieron en las categorías de la ciencia determinadas sólo por la razón, y lograban establecer los criterios frente a los que la "experiencia subjetiva" de la gente supuestamente se juzgaba y evaluaba. Esto se convirtió en una cuestión de meter a las personas en esos cajones apropiados para que en el marco de la psiquiatría pudiesen ser tratados con los medicamentos adecuados para esas afecciones supuestamente orgánicas. La enfermedad mental se concebía como un colapso de la mente en términos mecánicos muy parecidos a los que se usaban para tratar la enfermedad corporal.<sup>2</sup>

Laing reconoció la importancia de la obra de Foucault, sobre todo *Historia de la locura en la época clásica*, que se proponía interpretar el significado de un breve periodo en el que los hospitales mentales surgieron en diferentes partes de Europa como lugares donde se confinaba a los locos junto con los vagabundos, los retrasados mentales y los discapacitados. Foucault reconocía que, en épocas anteriores, a los locos se los aceptaba como parte de la comunidad, donde la locura también se apreciaba como portadora de entendimiento y de sabiduría que, aunque se apartara del resto de los mortales, no podía simplemente descartarse.<sup>3</sup> El conocimiento que ellos compartían también era conocido en sueños y visiones, los cuales aún gozaban de reconocimiento en los albores de la cultura moderna; también había charlatanes y embusteros, pero la gente a veces aprendía a detectarlos. Esto no subestimaba las dificultades de las familias que tenían que hacer frente a la locura tan cercana, pero a veces se podía acudir a otros en busca de apoyo. La gente también podía ser cruel y gustaba de provocar valiéndose de las burlas, pero no creía que la locura fuera necesariamente contagiosa o una amenaza.

Historia de la locura en la época clásica cuenta la historia de un cambio hacia la modernidad que, con la soberanía de la razón, calificó estas diferentes formas de conocimiento exclusivamente como formas de sinrazón que era necesario rehuir. Si bien algunas veces habían sido vistas como obra del diablo, no siempre fue así, y en esa época este tema se planteaba desde un punto de vista laico. No había nada que aprender de sueños y fantasías, y las conexiones con la locura, si acaso se reconocían, eran reprimidas. Se declaró que la razón era la única fuente de conocimiento; ésta era una idea centralizada que dio poder y autoridad enormes a aquellos hombres que podían reivindicar la razón como algo propio.<sup>4</sup>

Esto implicó un reto profundo y duradero a las autoridades de la Iglesia, quienes tradicionalmente habían asumido la posición de legisladores del conocimiento. Según Isaac Newton, era la razón la que podía discernir los planes de Dios para el universo. Sólo más tarde íbamos a entender las revoluciones científicas del siglo XVII desde un punto de vista laico y como parte de un conflicto entre la razón y la fe. Muchos de los involucrados no lo veían así pues consideraban que los avances de la filosofía natural revelaban el orden divino de las cosas.

De cierta manera, la razón siguió siendo una facultad democrática porque era una capacidad común a todos, aunque no todos la tuvieran en la misma medida. Supuestamente los avances de la ciencia podían ser confirmados por todos, lo cual fue parte de la importancia de un invento como el telescopio; esto cambió los términos de la autoridad e implicó que el conocimiento quedara separado de las autoridades tradicionales proporcionadas por Aristóteles y los padres de la Iglesia. Esta visión de un conocimiento naturalizado contribuyó a apoyar el crecimiento y el desarrollo de autoridades estatales centralizadas que existían independientemente de la Iglesia. Estas nuevas autoridades pudieron declarar la soberanía de sus propias fuentes de conocimiento diciendo que éstas tenían un fundamento independiente asentado únicamente en la razón. Esto preparó el terreno para las reivindicaciones independientes de una autoridad estatal secular. En el nuevo equilibrio de poder, las autoridades estatales también se podían unir a las autoridades religiosas como lo habían hecho en el desarrollo de la esclavitud y en los procesos en contra de mujeres acusadas de brujería. Ésta iba a ser una autoridad establecida firmemente en términos masculinistas.

Foucault sigue los procesos mediante los cuales esas concepciones de la razón y la ciencia se volvieron soberanas; ellas establecieron el conocimiento como ciencia, objetiva e independiente, que de ese modo existía como una autoridad que se podía usar coercitivamente cuando se confrontaba con la experiencia de las personas, la cual paulatinamente perdía fuerza como fuente de conocimiento. Así fue como la "Edad de la Razón" llegó a brindar una herencia mucho más ambivalente de lo que en general se nos hace creer. Implicó luchas sangrientas para conquistar una legitimidad incuestionada y sirvió para transformar de un modo bastante radical las relaciones de las personas con la naturaleza, consigo mismas y con los que reclamaban la autoridad. La modernidad separó el conocimiento como si existiera en una esfera propia, guardada y protegida sólo por la razón. Estableció el conocimiento en términos fundamentalmente masculinistas porque insistió en que los hombres blancos europeos en particular se habían apropiado de la razón como su propia facultad distintiva; de manera que sirvió para establecer las relaciones de género, raza y étnicas

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Algunas reflexiones interesantes sobre la historia de la psiquiatría están en Porter 1981, Scull 1982 y Jones 1985.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Una introducción interesante a la obra de Foucault sobre la historia de la locura, *Historia de la locura en la época clásica*, aparece en Sheridan 1980, y Dreyfus y Rabinow 1988 (1982). Véanse también las numerosas entrevistas ofrecidas por Foucault en las que reflexiona sobre sus primeras obras, por ejemplo, en Gordon 1980 y Kritzman 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Véase una discusión de la relación entre masculinidad, locura y modernidad en "Reason, Desire and Male Sexuality" de Seidler, incluido en Caplan [1987, pp. 82–112].

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Un texto útil que empieza a plantear preguntas sobre la relación de una visión ilustrada de la modernidad con cuestiones de esclavitud y quemas de brujas es *Enlightenment and its Shadows* [Hulme y Jordan 1990]. Propuesto en términos muy diferentes, también es uno de los temas de Griffin 1980.

de poder sobre nuevas bases. Dio a las formas dominantes de la masculinidad poder y autoridad enormes como legisladoras del conocimiento.

Eran los hombres blancos los que podían afirmar que tenían la razón y el conocimiento a su favor en sus luchas contra las mujeres y la gente de color, quienes supuestamente estaban más cerca de la naturaleza. La masculinidad era soberana en relación con las mujeres y la naturaleza porque contribuía a establecer los términos en los que otros iban a hacer sus reivindicaciones de conocimiento. El método científico recién descubierto que estaba resultando tan exitoso en las exploraciones del mundo natural se declaró universalmente válido; asimismo, estableció los criterios según los cuales todas las formas de conocimiento tenían que legitimarse: a menos que pudieran repetirse, las experiencias no podían producir conocimiento. A lo sumo podían producir introspección y creencias, pero no conocimiento. De cierto modo, para que existiera el conocimiento tenía que existir con independencia y neutralidad y no podía depender de las cualidades personales de los propios individuos. Esto sólo podía ser superstición porque se basaba en premisas personales.<sup>6</sup>

Algunas de estas características entraron en juego en la lucha de la nueva ciencia contra la curación, que fue estigmatizada como brujería, y aisló por tanto a las mujeres que tradicionalmente habían predominado en el ejercicio de esas artes de curación. Esas artes habían desarrollado una relación con la naturaleza que reconocía que existía cierta continuidad entre las energías que fluyen por la naturaleza y las que fluyen por nosotros como seres humanos. Esto implicaba el reconocimiento de una relación con la naturaleza que fomentaba la idea de que las personas tenían que aprender cómo vivir idóneamente con sus propias energías como parte de una vida en relación adecuada con la naturaleza. Esto implicaba respeto por nuestra naturaleza así como por el mundo natural del que reconocíamos que éramos parte. En cierta medida, en la alteración de esta relación con la naturaleza —como lo entendió a veces Rousseau—, la gente se podía volver loca. Privar sistemáticamente a las personas de su relación con la naturaleza —tanto interior como exterior— era dejarlas desarraigadas del suelo que necesitaban para crecer y llegar a ser ellas mismas.

Cuando los hombres se volvieron los poseedores de la razón y el conocimiento, a las mujeres se las dejó supuestamente con la experiencia y las emociones. El vínculo entre conocimiento y experiencia se rompió; se rehizo dentro de una tradición empirista que trataba el conocimiento como si se derivara de una visión exteriorizada de sensación-experiencia; en esa tradición, el conocimiento tenía que ver con la asociación entre esos diferentes elementos de sensación-experiencia.<sup>8</sup> En nuestras tradicio-

nes de método sociológico daba la idea de que los datos existían como piezas separadas de información fáctica que tenían que ponerse inductivamente en relación unas con las otras para producir conocimiento válido. Esto restringe el lugar de la teoría a una hipótesis original o a la manipulación de los datos.

Con el desarrollo del racionalismo, sólo el conocimiento objetivo puede ser validado. Se ha de comprobar y confirmar y tiene que ser neutral e impersonal; por lo tanto, no puede depender de las cualidades personales de la gente. La introspección y la sensibilidad sólo tienen un lugar en la generación de una hipótesis inicial que más tarde se ha de verificar. En la cultura occidental se perdió el sentido de la sabiduría, la cual fue reemplazada por el conocimiento. La cultura occidental es muy precavida para diferenciar entre las cualidades de diferentes individuos y piensa que esto es inevitablemente elitista y que la democracia implica aferrarse a la idea de que existimos públicamente como seres racionales. Pero, ¿qué vamos a hacer entonces, por ejemplo, con los poderes y las cualidades de los curanderos que no parecen ser transferibles? Se vuelven una amenaza para esta nueva visión masculinista de la razón y el conocimiento como esencialmente impersonales y objetivos. Tienen que ser obra del diablo y de todos modos hay que combatirlos por "irrazonables" y por ser, entonces, una "ofensa contra la razón". Como ofensa, tiene que ser castigada y liquidada poco a poco.

#### SIGNIFICADO Y ESTRUCTURA

Aprendemos a erradicar las emociones y los sentimientos que no encajan en la concepción que tenemos de nosotros mismos como "seres racionales". Estas emociones son consideradas amenazadoras y aprendemos a vivir como si no existieran de ningún modo. Esto es crucial para las maneras en que hemos aprendido a tratarnos en el marco de una visión de la modernidad que se estableció en gran parte con bases protestantes. En cierta medida, reconoce que conforme aprendemos —en términos kantianos— a eliminar nuestras inclinaciones para poder actuar cada vez más apegados a un sentido del deber, nuestras emociones y nuestros sentimientos se vuelven más débiles en el predominio que tienen sobre nuestras experiencias. Kant acoge este cambio porque ve la acción moral como una expresión de la razón únicamente. Esto define su visión de nuestro crecimiento y desarrollo como agentes morales.9

Aprendemos a *erradicar* aquellos aspectos de nuestro ser que amenazan esta visión de nosotros mismos y nos recuerdan la "naturaleza animal" que teníamos la esperanza de haber dejado atrás. Esto configura nuestra concepción de crecimiento y

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> El crecimiento del conocimiento científico en su relación con las revoluciones científicas del siglo XVII se explora en Burtt 1932, Whitehead 1958, Needham 1969 y Mulkay 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> La marginación de las mujeres a medida que su conocimiento se fue devaluando frente a la nueva ciencia de la medicina es un tema central de Ehrenreich y English [1979]. También se explora en Merchant 1980 y Easlea 1981.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Berlin 1979, Doyal y Harris 1990, y Hollis 1977 introducen las nociones centrales de la tradición empirista desarrollada en los escritos filosóficos de Locke, Berkeley y Hume.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> La visión de Kant de la agencia moral se analiza en Seidler [1986], donde se exploran algunas de las implicaciones de la separación de la razón de la naturaleza. Para una discusión del lugar de las emociones altruistas dentro del marco moral de Kant, véase Blum 1980 y el número especial de *Ethics*, vol. 101, no. 4, julio de 1991, que incluye el *Symposium on Impartiality and Ethical Theory*.

desarrollo internos, y hace principalmente del autocontrol algo que se entiende *como* dominio de nuestra naturaleza. Esto equivale a determinarlo en términos masculinistas que no dan cabida a ninguna reconciliación con nuestro ser emocional, somático y espiritual, como algo de cierta forma esencial a un sentido de crecimiento y desarrollo internos. Ésta es la vía que queda firmemente establecida cuando la fuerza interna se plantea en términos protestantes como una cuestión de la mente sobre la materia.

Foucault nos ayuda a entender que esta visión del crecimiento y del desarrollo se asociaba con un punto de vista particular de la razón en el seno de la modernidad. La idea de razón como una facultad independiente y autónoma iba en cierta forma unida a un sentido de la "imparcialidad" y de la "objetividad" de la razón. En el marco de tradiciones de teoría social formuladas en estos términos seculares de la modernidad a veces parece como si las ideas "subjetivistas" de la razón brindaran la única alternativa coherente. Así, nuestras discusiones del método parecen atrapadas interminablemente dentro de esta polaridad, y cada una ofrece su propia visión de la validación. En las tradiciones interpretativas puede parecer como si la percepción de que la realidad está "construida socialmente" pronto la convirtiera en una cuestión de compromiso individual, como si, en cierto sentido, escogiéramos la realidad en que vivimos. Si existe la sensación de que puede ayudar a expresar algo verdadero, pronto se pierde cuando se propone como generalización que no valoran la importancia de las estructuras de poder y subordinación en cuyo marco la gente vive su vida.

Esta polaridad también se refleja en las discusiones tradicionales de la teoría política que han contribuido a definir distinciones entre "izquierda" y "derecha". Podemos quedar atrapados por una idea de que las estructuras de poder y subordinación existen "objetivamente" de modo que los individuos en su "subjetividad" difícilmente pueden cambiar las condiciones de su vida. Esto parece ser una ilusión "subjetiva" que desperdicia inevitablemente las energías de la gente, casi una cuestión de golpearse la cabeza contra el muro de ladrillo de las necesidades. Esto tiende a desempoderar a los individuos ya que éstos están convencidos de que las fuentes de toda su desgracia y su desdicha provienen exclusivamente del mundo externo. Por lo tanto, su vida sólo puede cambiar cuando la acción colectiva pone en tela de juicio esas estructuras objetivas de poder y subordinación.

No obstante, esto muchas veces se interpreta como si significara que no podemos hacer nada por nosotros mismos; la acción individual, incluso en el contexto de nuestra vida individual, se considera inútil. Esto en la izquierda sirve para perpetuar el "mito del individualismo" al que supuestamente es necesario renunciar de una vez por todas si queremos preparar las condiciones de la acción colectiva. En el mundo comunista, el leninismo tomó esta dirección; al final esto significó que se menospreciara al individuo frente al movimiento de las fuerzas históricas. Los acontecimientos recientes en Europa oriental han obligado a hacer una revisión muy necesaria de toda esta dirección leninista de la teoría y la práctica.

En el marco de una tradición de liberalismo de mercado, el individuo es responsable de su propia posición en la sociedad. Así es como la desgracia y la desdicha individuales se determinan en gran medida en función de los talentos y las capacidades individuales. Si se habla en términos del individuo y de su vida, esta posición puede servir para desempoderarlos por una ruta diferente, alentándolo a *internalizar* sus sentimientos para que sea el único responsable si no alcanza la realización y la riqueza. Cuando este sentido del fracaso se interioriza, el individuo se vuelve contra sí mismo porque parece como si no le quedara más que culparse por las condiciones de su vida. Tienen que cargar el peso de sus fracasos pues dentro de una cultura política capitalista parece imposible entender su vida en otros términos. Si no ha "tenido éxito", entonces ha fracasado.<sup>10</sup>

En el marco del relativismo liberal que ha llegado a dominar las economías capitalistas consumistas desde los años sesenta, la severidad de esos juicios internos de fracaso supuestamente ha sido atenuada con la idea de que el "éxito" es una idea subjetiva e individual. Así, se suele decir que lo que cuenta como "éxito" para mí no necesariamente tiene significado para ti. Al parecer el éxito se puede definir individualmente; esto, se supone, hace imposible comparar la experiencia de los individuos pues ya no hay una sola escala con la que se los pueda juzgar, como sí la hay, por ejemplo, en las explicaciones objetivistas de clase que toman como medida base el ingreso.

Tenemos que conocer los términos en que los propios individuos dan razón de sus experiencias y de los significados que asignan a los diferentes elementos de su vida. Pero si hay alguna idea cautiva en esta manera de pensar, ésta radica en el desafío que plantea a una economía capitalista de mercado que sólo reconoce la riqueza como indicador del éxito individual. Es como si otras actividades de la vida quedaran automáticamente marginadas y menospreciados los valores que pudieran traer consigo.

En una economía capitalista como la que se ha desarrollado en ciertas zonas urbanas de, por ejemplo, São Paulo en Brasil, se pueden observar esas transformaciones en la práctica. A principios de los años cuarenta la gente aún podía dar cierta prioridad a sus relaciones con los demás, pero a medida que la crisis económica se ha agudizado, las relaciones se han ido fragmentando cada vez más y en la clase media hay menos tiempo y espacio para otras relaciones que no sean las que tienen que ver con la familia. Aunque las relaciones familiares siguen siendo fuertes, también sufren una gran presión. Durante años se ha ejercido mucha presión, sobre todo en los hombres de clase media, para que se incorporen a trabajos que les reporten altos ingresos, y para considerar que han fracasado si no lo logran. El dinero acaba dominando la vida cotidiana, sobre todo cuando hay inflación elevada, pues con ésta los

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> La relación de trabajo. éxito e identidades masculinas en una cultura protestante es un tema explorado en Seidler 1991a, caps. 2 y 3.

valores de cambio parecen modificarse casi todos los días. Es como si el espacio mental estuviera ocupado totalmente por el dinero.

Puede parecer racional que la gente se capacite en ocupaciones como la ingeniería o la computación, las cuales ofrecen más ingresos, y que reserve sus intereses, pongamos por caso que en la música, como aficiones o pasatiempos. La presión para vivir la vida de esta manera puede ser intensa en el mundo de la clase media en el que la atención a la salud y la educación están privatizadas y existe el miedo constante de quedarse atrás en comparación con otros a los que les ha ido bien. No obstante, es necesario identificar lo anterior como una forma particular de racionalidad capitalista que funciona para subordinar toda la gama de valores a los monetarios; produjo la medicina privatizada en las que los especialistas esperan que se les pague en dólares, y no en la moneda local.

En el contexto de pobreza masiva que se ha producido en países como Brasil, parece imposible destacar las pequeñas tragedias en las vidas individuales; por ejemplo, cuando las personas quedan hechas polvo porque no logran lo que necesitan para sí mismas. Renunciar a un interés y a un amor por la música, cuando esto podría ser el hilo conductor de una vida, no debería minimizarse. No hay que desecharlo sino entenderlo como parte de una situación más amplia en la que la vida humana se suele desperdiciar tan trágicamente.

## Modernidad y autoconocimiento

Las teorías sociales formuladas en los términos de una visión racionalista de la modernidad han heredado en gran parte concepciones muy endebles y atenuadas de la experiencia. De diferentes maneras han ridiculizado la experiencia, muchas veces en términos objetivistas, evaluándola a través de criterios independientes y tratándola como "personal", "subjetiva" o "anecdótica". Era una cuestión de razón producir las categorías de la "realidad" y juzgar nuestra experiencia y considerarla deficiente de acuerdo con sus criterios. Tal como Foucault lo explica históricamente, nuestros sueños, nuestras visiones y nuestras intuiciones son tratados automáticamente como formas de insensatez. No poseen verdades propias que enseñarnos porque son "irracionales"; no son fuentes de conocimiento, porque se vuelve axiomático que para que exista el conocimiento, en vez de la creencia, tiene que existir independientemente de nosotros.

Este sentido de conocimiento como "independiente" y, por tanto, al alcance de todos fue un elemento importante en todos los impulsos democráticos que trajo consigo la revolución científica del siglo XVII. Ésta puso literalmente el conocimiento al alcance de la mano y amenazó con negar la posibilidad de una distinción entre "conocimiento" e "información". El conocimiento se convierte en algo que podemos acumular como una especie de mercancía que se puede almacenar. Con la modernidad, como lo ha indicado Cavell, hemos construido nuestras concepciones del cono-

cimiento en torno al conocimiento de los objetos. <sup>11</sup> Esto nos ha brindado el paradigma crítico frente al que se han de evaluar diferentes clases de conocimiento; en contraste, nuestro conocimiento de las personas, especialmente cuando surge del autoconocimiento, ha sido traducido. Es como si sólo pudiéramos conocer a las personas en la medida en que las concebimos *como si* fueran objetos. En gran parte, como lo reconoció Cavell, esto fragmentó una tradición filosófica occidental y puso la filosofía "moderna" a la imagen de Descartes y de Kant sobre diferentes fundamentos.

Una tradición más antigua que se remonta a los griegos, y posiblemente —si atendemos lo que señala *Black Athena* de Martin Bernal— también a Egipto y la India, pone en tela de juicio la creencia de que la autonomía y la independencia de una tradición occidental formulada casi por entero en el siglo XIX plantea una valoración diferente del autoconocimiento. <sup>12</sup> Se niega a fragmentar el autoconocimiento y el conocimiento del mundo en esferas separadas y distintas. Es esta fragmentación la que ha definido una tradición particular de la modernidad, así como una forma de masculinidad dominante que ha aprendido a huir del autoconocimiento —especialmente cuando atañe a la vida emocional—, como algo que puede permitirse. Supuestamente sólo como objetos podemos conocernos, comparándonos con criterios que han sido definidos objetivamente.

En una tradición gnóstica, el mandamiento "conócete a ti mismo" adquiere un significado particular ya que es a través del conocimiento más profundo del ser como se llega a conocer a Dios. Esto admite que el autoconocimiento es un proceso en el cual llegamos paulatinamente a una relación más profunda con aspectos del ser. Lo que sigue siendo vital para la teoría social es la concepción de que el conocimiento cognitivo o mental puede permanecer en un nivel superficial de experiencia. Muchas veces entramos en proceso de cambio cuando tenemos una experiencia sentida y nuestros sentimientos se reúnen con nuestros pensamientos. En este aspecto, no es posible separar los sentimientos de los pensamientos como si existieran en un terreno subjetivo propio. Podría aceptar intelectualmente que una relación sexual e íntima se haya acabado, pero tal vez me cueste mucho más tiempo aceptarlo emocionalmente. Quizá sólo hasta que esto suceda habrá espacio en mi vida para una nueva relación.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Stanley Cavell ha mencionado estos temas sobre la relación de nuestro conocimiento de los objetos con las personas en el ensayo introductorio *Must We Mean What We Say?* [Cavell 1969]. Véase también su ensayo "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", pp. 44–72, y "Austin at Criticism", pp. 97–114.

<sup>12</sup> Black Athena de Martin Bernal plantea importantes preguntas sobre la construcción del Occidente en su relación con la Grecia clásica [Bernal 1987]. Bernal muestra que este modelo ario fue construido en el siglo XIX con el fin de negar las conexiones entre Grecia y Egipto, de las que los griegos eran muy conscientes. Esto forma parte de una negativa de las contribuciones de los legados semítico, negro y fenicio, y ayuda en la construcción de Europa como una herencia predominantemente blanca y cristiana que tiene su origen sólo en la Grecia clásica.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> The Gnostic Gospels de Elaine Pagel ofrece una introducción muy perspicaz a estas tradiciones perdidas dentro del cristianismo [Pagel 1982]. También nos ayuda a reflexionar sobre la relación entre el cristianismo y el judaísmo y las fuentes históricas del antisemitismo cristiano con su fuente en la negación de la naturaleza judía de Jesús. Esto está conectado en cierto modo con cuestiones cruciales sobre la relación de la autoridad con el conocimiento.

Esto contribuye a situar la discusión del autoconocimiento en un contexto que se niega a trazar distinciones categóricas entre nuestros pensamientos y nuestros sentimientos; nos ayuda a reconocer la importancia de los sentimientos con los que actuamos en nuestra relación con los demás. También desafía la tradición utilitarista que tal vez diga que sólo puede ser doloroso si, por ejemplo, le decimos a alguien que está hospitalizado que no teníamos ganas de ir a visitarlo aquel día. Esto podría causarle un dolor gratuito pues, ya que de todas maneras hemos ido, ¿no sería mejor "animar al paciente" y "poner buena cara a las circunstancias"? A veces esto podría ser adecuado; por ejemplo, cuando una persona se sintiera rechazada si le diéramos a conocer nuestros sentimientos o si es alguien que no entendería lo que uno está tratando de decirle; pero, en otras situaciones, la persona podría apreciar que uno le comunicara lo que está sintiendo ya que se haya percatado de que había algo extraño en el comportamiento de uno.

La cuestión en este caso es que no es sólo lo que se dice lo que se comunica, aunque la teoría lingüística en la sociología suela suponer que esto es así. Lo que queda sin decir a menudo es igualmente importante para entender la dinámica de la situación. Kant se equivoca cuando sugiere que lo que importa es que hacemos la visita por un sentido del deber y que si tenemos que actuar contra nuestros sentimientos, más mérito tiene nuestra acción. Pero esto es porque Kant parte del supuesto —lo mismo que toda una tradición ética moldeada a su imagen— de que nuestras inclinaciones están "dadas" y son "inmutables". Se supone que no podemos cambiar lo que sentimos sino sólo lo que pensamos y cómo actuamos. Esto hace que sea difícil reconocer que si expresamos auténticamente lo que sentimos, nuestros sentimientos podrían empezar a cambiar y nuestra experiencia adoptaría una forma diferente. En el seno de una tradición racionalista tal vez sea difícil hasta hablar de una expresión auténtica de nuestros sentimientos puesto que éstos supuestamente influyen en nuestro comportamiento de manera externa. Según parece, sólo podemos alcanzar alguna verdad aprendiendo a contener nuestras "inclinaciones" de modo que podamos escuchar únicamente la voz de la razón.

Las teorías subjetivistas se han formulado en gran parte en una tradición racionalista. El hecho de que en buena medida rechacen las pretensiones objetivistas en cuanto al conocimiento, no hace que tengan más simpatía por la vida emocional. Tienden a concebir la realidad social en términos kantianos como una construcción que se hace a partir de categorías mentales o representaciones; lo que importa son los sistemas de clasificación a través de los que está constituida la "realidad social". Ésta es la manera que tenemos en la modernidad de asignar significado a un mundo social que de otra forma carecería de él; también es la manera en que se concibe nuestra experiencia como resultado de formas mentales particulares de representación.

Esto hace que en el marco de las tradiciones racionalistas dominantes sea difícil apreciar cualquier sentido de *contradicción* que haya en nuestra experiencia; por ejemplo, en el caso de la mujer, entre trabajar y ser madre, situación que puede hacerla sentir que su vida está desgarrada ya que quizá se sienta culpable cuando está en el

trabajo y fuera de sitio en el hogar. Es como si estas contradicciones no estuvieran entretejidas en nuestra manera de vivir y en cómo está organizada la sociedad, sino supuestamente en las formas mentales que las mujeres escogen para representar o dar sentido a su experiencia. Estas contradicciones, al parecer de carácter "personal" y "subjetivo", se pueden reconciliar sólo en el nivel de la conciencia.

Pero podría ser engañoso concebir el significado sólo en términos mentales, pues nos quedamos con la idea de que hay un movimiento de la mente o del estado mental a la acción y a la experiencia. Esto ayuda a mantener una forma intelectualista de hermenéutica que ha perdido contacto con el impulso inicial que se relacionaba con el conocimiento sentido. Como en la modernidad la conexión entre conocer y sentir está rota, el círculo hermenéutico se formula en términos mentales o intelectualistas. La experiencia se convierte en una cuestión de interpretación y las posibilidades de interpretación parecen interminables. Parece que no hay manera de romper ese círculo mientras se siga formulando desde este punto de vista.

Cuando surgen problemas de validación, los individuos mismos las resuelven más o menos pragmáticamente, dependiendo de los propósitos que inspiren la investigación. Muchas veces nos quedamos con la certeza de que diferentes grupos optan por representar o interpretar la situación de formas distintas. En la teoría del discurso nos quedamos con las diferentes versiones que las personas dan de las situaciones. Como la "verdad" suele ser un efecto del discurso, nos quedamos sin maneras de decidir entre esas versiones. Pensar en hacerlo se toma como una señal de positivismo agresivo al que es necesario resistirse.

Wittgenstein, sobre todo en sus últimos escritos, nos ayuda a cambiar los términos de esta discusión, al negarse a trabajar en el nivel de una polaridad entre verdades "subjetivas" y "objetivas", y al poner pacientemente en duda los criterios en los que se basa esta distinción. Lo anterior constituye en parte la fuerza de algunos de los argumentos de Wittgenstein respecto de los lenguajes privados con los que quiere mostrar que, lejos de que esos lenguajes sean la base sostenible para cualquier entendimiento del lenguaje, ellos mismos derivan de una comunidad compartida del significado. 14

No obstante, al mismo tiempo Wittgenstein nos ayuda a poner en duda una tradición interpretativa que plantearía el significado, y el propio lenguaje, como si fueran simplemente una preocupación mental o intelectual. No se trata de averiguar si hay una "correspondencia" entre lo que sucede en mi mente como estado mental y lo que sucede, por ejemplo, en el mundo social como una situación. Wittgenstein cuestiona esas teorías de correspondencia de la verdad; pero, junto con ellas, socava la base tradicional que favorece esta distinción entre teorías subjetivistas y objetivistas.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Nothing is Hidden de Norman Malcolm [1986] ofrece una introducción valiosa a la obra de Wittgenstein. Véanse algunas discusiones interesantes sobre lenguaje privado en los artículos "On Wittgenstein's Use of the Term 'Criterion'" de Roger Albritton, pp. 231–250; "Can There Be Private Language?" de R. Rhees, pp. 267–285; "Wittgenstein on Privacy" de John W. Cook, pp. 268–323 en Pitcher 1968.

Ya no se trata de decir si, como creen los realistas, el mundo social existe independientemente de las representaciones que de él nos hacemos o de si está "constituido" o "construido" a través de las categorías o clasificaciones mediante las que lo ordenamos. Quedamos constantemente atrapados por esta polaridad que se expresa continuamente en términos diferentes. Como lo detectó Lukács en su crítica a las antinomias del pensamiento burgués, en la modernidad ambas posiciones nos dejan en una relación fundamentalmente contemplativa y pasiva respecto de la realidad social.

Lukács detectó un problema pero no pudo encontrarle la solución adecuada porque quería que la conciencia subjetiva del proletariado nos brindara un entendimiento objetivo de la realidad social capitalista. <sup>15</sup> Aunque había algo que decir en favor de las interpretaciones que se ofrecen a los que sufren de las opresiones de la sociedad capitalista, no era nada sobre lo que Marx, y menos aún Lukács, podía darnos una explicación satisfactoria. Lukács aún estaba atrapado en la teoría clásica, y quería de alguna manera reconciliar lo "subjetivo" con lo "objetivo" para encontrar así maneras de ofrecer un conocimiento objetivo de la realidad social.

Si nos dispusiéramos también a pensar sobre las maneras en que la antinomia nos deja en una relación pasiva con nuestra experiencia, empezaríamos a desarrollar algunas de las ideas que se han vuelto familiares en la teoría feminista reciente. Las mujeres aprendieron que no iban a resolver las cuestiones de la baja autoestima y la escasa autovalía que enfrentaban como rasgos de su subordinación únicamente con medios intelectuales. No se trataba simplemente de hacer uso de la voluntad y la determinación para pensar en sí mismas de otra manera, sino también de dar pasos en la *transformación* de sus relaciones.

# CULTURA Y LENGUAJE

En cierto nivel de abstracción sigue habiendo una resonancia crucial entre algunas de estas ideas feministas, a las que volveremos con más detalle, y la dirección que siguen los últimos escritos de Wittgenstein. Esto tiene que ver con el rechazo a ver los problemas como si fueran únicamente intelectuales o mentales. En términos más generales —que son inevitablemente una injusticia—, tiene que ver con aprender cómo fundar nuestra manera de pensar en la forma como vivimos la vida cotidiana. Cuando Wittgenstein dice que al explorar el significado de un término deberíamos buscar la complejidad que muestra en las diferentes maneras en las que se usa en la vida cotidiana, está devolviendo el lenguaje a su conexión natural con la vida cotidiana.

Wittgenstein ha aprendido que el racionalismo que insiste en que las categorías de la realidad sólo pueden definirse a través de la razón, con la que nuestro uso

cotidiano se podría entonces comparar para descubrir que es deficiente, está abriendo una vía falsa. Wittgenstein lo sabe porque se trata de una vía que él emprendió en sus primeros escritos cuando pensaba que los problemas filosóficos se podían resolver únicamente desde un punto de vista intelectual. La vida le enseñó que no era así; los problemas de la filosofía no se podían separar de los problemas de la vida. Marx tenía una concepción similar: no puede haber una lógica para la filosofía y otra para la vida, aunque lo pensaba en términos bastante diferentes.

Wittgenstein se niega a tratar el lenguaje como una característica de una facultad de la razón pura. Se cuida de invocar la razón como una facultad autónoma y de esta manera pone en duda un axioma guía de la modernidad. Pero cuestionar la razón de este modo equivale a cuestionar una concepción particular de la razón y una visión particular de la racionalidad que va junto con ella. Tenemos que *investigar* el funcionamiento de la razón y de la racionalidad en las diferentes esferas de nuestra vida, pues la razón no existe en una esfera prístina propia, estableciendo criterios universales contra los que se pueden juzgar diferentes prácticas sociales, y hasta culturas enteras, para hallar que son deficientes.

El positivismo ha ayudado a reforzar una visión autoritaria de la razón que se ha empleado para legitimar formas de opresión colonial, pues otras culturas tenían necesidad de la "civilización" que sólo Occidente podía aportar ya que el "progreso" y la "modernidad" estaban muy establecidos dentro de un idioma occidental.<sup>17</sup> Esto sigue siendo verdad en muchas partes del Tercer Mundo, aun cuando los mecanismos de opresión cultural hayan cambiado. La televisión ha adquirido una posición central hasta en los hogares más pobres.

Se puede invocar a Wittgenstein en contra de esas posiciones, pero es bastante engañoso verlo como un exponente del relativismo cultural, lo mismo que a Peter Winch en *The Idea of Social Science*. Es importante que valores y significados se devuelvan a los contextos culturales de los que surgieron para que así podamos empezar a entender el lugar que ocupan en la vida de la gente. Por lo tanto, es un error considerar que la curación espiritual o la brujería son formas inferiores de lo que ya tenemos en Occidente. Debemos empezar por suspender los juicios en la medida de lo posible para así comenzar a captar el significado que tienen esas prácticas en la vida de la gente.

Esto significa rechazar una vía funcionalista que podría inclinarse a suponer que esas prácticas son "irracionales" o "carentes de validación científica", de manera que sólo podemos aprender de las funciones individuales y sociales que desempeñan,

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Georg Lukács: from Romanticism to Bolshevism de Michael Lowy ofrece una útil descripción del desarrollo intelectual y político de Lukács [Lowy 1979]. Véase también de Lukács Political Writtings 1914–1929 [1972].

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Malcom 1986 ofrece una interpretación del desarrollo intelectual y moral de la obra de Wittgenstein. Véanse también Drury 1973 y Rhees 1981.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Occidente fue capaz de formular la modernidad a su propia imagen en parte a través del antagonismo entre razón y naturaleza. La amenaza de la naturaleza era lo que legitimaba su dominio y proporcionaba justificaciones para la esclavitud y la opresión colonial. Véanse, por ejemplo, Williams 1964, McLuhan 1971, West 1982, Said 1991 y Wolf 1986.

por ejemplo, en cuanto al mantenimiento de la solidaridad social o la integración. Pero interpretar esas prácticas en el contexto de esas vidas comunitarias no significa necesariamente que éste sea el único contexto en el que puedan ser apreciadas o aprendidas. Se trata más bien de una advertencia contra ciertas formas *exteriorizadas* de entendimiento en las que suponemos que *nosotros* estamos en posesión de la verdad en tanto que "otros" sólo tienen fe, creencias o emoción.

Cuando Wittgenstein indaga el significado de conceptos concretos en las *Investigaciones filosóficas*, nos está ayudando a reconocer la variedad de contextos en los que puede estar implicado un concepto, advirtiéndonos así contra la aceptación de un solo contexto como algo de cierta manera paradigmático para todos los demás. También nos recuerda continuamente contextos de la infancia en los que tal vez aprendimos a emplear una palabra o frase en concreto. Esto significa reconocer que estos contextos no son exclusivamente lingüísticos, sino que el lenguaje tiene un papel, a veces grande, a veces pequeño, que desempeñar. Lo anterior es crucial porque abre un espacio de interacción y de posible tensión entre lenguaje y experiencia y se niega a pensar en la experiencia, como muchas veces lo hacen las teorías postestructuralistas: como si fuera únicamente un fenómeno lingüístico. Lo anterior forma parte del *enriquecimiento* de la concepción de la experiencia que habitualmente se ha tenido en cuenta en las formas tradicionales de la teoría social.<sup>18</sup>

Por ejemplo, cuando Wittgenstein piensa en una actividad como el recuerdo, que se suele aceptar como un paradigma de la actividad mental y como la base de concepciones de la identidad personal pensadas en términos intelectualistas, subvierte esta idea del recuerdo como actividad exclusivamente mental. Wittgenstein nos recuerda que cuando buscamos en los cajones, porque no estamos seguros de dónde hemos dejado una carta, todo ello forma parte de una actividad de recuerdo. Es tanto una actividad física como un proceso mental y nos equivocamos totalmente pensando que podemos separar estos diferentes elementos; también nos equivocamos si partimos del supuesto de que hay que dar prioridad a la actividad "mental". Mediante esta investigación, Wittgenstein cuestiona la división cartesiana entre mente y cuerpo, y enmienda así una fragmentación entretejida en nuestras formas de concebir y vivir nuestra experiencia. Recordar es también fundar nuestra experiencia porque nos remite a un sentido de su riqueza y complejidad.<sup>20</sup>

Si logro encontrar la carta que he estado buscando, ¿quiere esto decir que he recordado correctamente? ¿Es ésta una manera de validar mi memoria? Pero supongamos que me topo con la carta cuando busco en un cajón: ¿hay alguna diferencia si busco en ese cajón en particular con la intención de encontrar la carta o si lo que sucede es que me topo con ella horas después cuando, por así decirlo, ya había renunciado a la búsqueda? Es difícil de decir, pero podría ser erróneo priorizar la intención como si fuera lo único que importara.

Wittgenstein contribuye a restaurar un sentido de las conexiones que muchas veces perdemos cuando pensamos en el recuerdo en términos filosóficos más abstractos. Es en este sentido en el que tal vez él piense en su trabajo como una especie de cura o terapia para maneras de pensar a las que se ha vuelto difícil resistirse en la modernidad, porque gran parte de nuestra vida parece estar organizada conforme a sus criterios. La idea parece ser que si nos acercamos un poco más a la investigación de los contextos en los que estos conceptos adquieren vida con más naturalidad, empezaremos a apreciar las conexiones que en general hemos perdido.

Wittgenstein plantea un reto al racionalismo que indica que hay una posición neutral de objetividad fuera del lenguaje desde la que se puede contemplar su funcionamiento. En este sentido, Wittgenstein está en contra de la clase de ciencia del lenguaje que encontramos en Saussure y la semiótica. Es esta visión del lenguaje la que ha predominado en general en las formas estructuralistas y postestructuralistas de la teoría social. Se podría argumentar que estas formas reflejan una forma dominante concreta de masculinidad que prefiere adoptar un punto de vista *exteriorizado* que ha aprendido a identificar como racional.

Como hombres hemos aprendido a evaluar situaciones, por ejemplo, a establecer si nuestras emociones o nuestros sentimientos podrían estar adecuadamente expresados en ellas. Como ya he dicho, estamos deseosos de que la ira que sentimos se considere "racional" y por tanto legítima *antes de* permitirnos tener esos sentimientos. Esto implica una forma sutil de eliminación y puede dejarnos alienados cuando descubrimos que existimos fuera y más allá de nuestra propia experiencia vivida. Es como si nos hubiéramos vuelto incapaces de aceptar nuestra ira por lo que es y necesitáramos legitimarla en términos de la razón antes de permitir que exista de alguna manera.

Hay aspectos de la teoría postestructuralista en los que resuena esta exteriorización por la facilidad con la que afirman que no nos expresamos mediante el lenguaje, sino que el lenguaje de algún modo articula *por* nosotros nuestras identidades y nuestra experiencia. Se trata de una manera muy cruda de expresar la cuestión pero al menos nos ayuda a centrarnos en una pasividad que ese trabajo teórico presenta como inalterable. Es erróneo presentarla simplemente en términos de ser "activo" o "pasivo" en relación con el lenguaje, aunque esos términos han sido enormemente importantes desde la época de Aristóteles para definir las relaciones de género. Con la modernidad, a esto se le dio una forma racionalista ya que se suponía que sólo los hombres eran activos en relación con la razón, de modo que las mujeres y los niños

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Parece haber cierto parecido entre Wittgenstein y algunas de las maneras en que Walter Benjamin luchaba por enriquecer la concepción de la experiencia y brindar así un nuevo impulso a la reflexión filosófica. Éste parece ser uno de los temas de los dos ensayos de Benjamin titulados "N Theoretic of Knowledge, Theory of Progress" y "Program of the Coming Philosophy", en Benjamin 1983, pp. 1–40 y 41–51.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Para las observaciones de Wittgenstein sobre la naturaleza del recuerdo, véase *Investigaciones filosóficas* [Wittgenstein 1988 (1958)].

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Parece posible pensar que los últimos escritos de Wittgenstein, sobre todo On Certainty, fueron escritos como un tipo de respuesta y de reto a la tradición cartesiana que ha tenido mucha influencia en la conformación de nuestras concepciones de la modernidad y en el carácter de lo que hemos tomado por "filosofía moderna".

por ejemplo, en cuanto al mantenimiento de la solidaridad social o la integración. Pero interpretar esas prácticas en el contexto de esas vidas comunitarias no significa necesariamente que éste sea el único contexto en el que puedan ser apreciadas o aprendidas. Se trata más bien de una advertencia contra ciertas formas exteriorizadas de entendimiento en las que suponemos que nosotros estamos en posesión de la verdad en tanto que "otros" sólo tienen fe, creencias o emoción.

Cuando Wittgenstein indaga el significado de conceptos concretos en las Investigaciones filosóficas, nos está ayudando a reconocer la variedad de contextos en los que puede estar implicado un concepto, advirtiéndonos así contra la aceptación de un solo contexto como algo de cierta manera paradigmático para todos los demás. También nos recuerda continuamente contextos de la infancia en los que tal vez aprendimos a emplear una palabra o frase en concreto. Esto significa reconocer que estos contextos no son exclusivamente lingüísticos, sino que el lenguaje tiene un papel, a veces grande, a veces pequeño, que desempeñar. Lo anterior es crucial porque abre un espacio de interacción y de posible tensión entre lenguaje y experiencia y se niega a pensar en la experiencia, como muchas veces lo hacen las teorías postestructuralistas: como si fuera únicamente un fenómeno lingüístico. Lo anterior forma parte del enriquecimiento de la concepción de la experiencia que habitualmente se ha tenido en cuenta en las formas tradicionales de la teoría social. 18

Por ejemplo, cuando Wittgenstein piensa en una actividad como el recuerdo, que se suele aceptar como un paradigma de la actividad mental y como la base de concepciones de la identidad personal pensadas en términos intelectualistas, subvierte esta idea del recuerdo como actividad exclusivamente mental. Wittgenstein nos recuerda que cuando buscamos en los cajones, porque no estamos seguros de dónde hemos dejado una carta, todo ello forma parte de una actividad de recuerdo. 19 Es tanto una actividad física como un proceso mental y nos equivocamos totalmente pensando que podemos separar estos diferentes elementos; también nos equivocamos si partimos del supuesto de que hay que dar prioridad a la actividad "mental". Mediante esta investigación, Wittgenstein cuestiona la división cartesiana entre mente y cuerpo, y enmienda así una fragmentación entretejida en nuestras formas de concebir y vivir nuestra experiencia. Recordar es también fundar nuestra experiencia porque nos remite a un sentido de su riqueza y complejidad.<sup>20</sup>

Si logro encontrar la carta que he estado buscando, ¿quiere esto decir que he recordado correctamente? ¿Es ésta una manera de validar mi memoria? Pero supongamos que me topo con la carta cuando busco en un cajón: ;hay alguna diferencia si busco en ese cajón en particular con la intención de encontrar la carta o si lo que sucede es que me topo con ella horas después cuando; por así decirlo, ya había renunciado a la búsqueda? Es difícil de decir, pero podría ser erróneo priorizar la intención como si fuera lo único que importara.

Wittgenstein contribuye a restaurar un sentido de las conexiones que muchas veces perdemos cuando pensamos en el recuerdo en términos filosóficos más abstractos. Es en este sentido en el que tal vez él piense en su trabajo como una especie de cura o terapia para maneras de pensar a las que se ha vuelto difícil resistirse en la modernidad, porque gran parte de nuestra vida parece estar organizada conforme a sus criterios. La idea parece ser que si nos acercamos un poco más a la investigación de los contextos en los que estos conceptos adquieren vida con más naturalidad, empezaremos a apreciar las conexiones que en general hemos perdido.

Wittgenstein plantea un reto al racionalismo que indica que hay una posición neutral de objetividad fuera del lenguaje desde la que se puede contemplar su funcionamiento. En este sentido, Wittgenstein está en contra de la clase de ciencia del lenguaje que encontramos en Saussure y la semiótica. Es esta visión del lenguaje la que ha predominado en general en las formas estructuralistas y postestructuralistas de la teoría social. Se podría argumentar que estas formas reflejan una forma dominante concreta de masculinidad que prefiere adoptar un punto de vista exteriorizado que ha aprendido a identificar como racional.

Como hombres hemos aprendido a evaluar situaciones, por ejemplo, a establecer si nuestras emociones o nuestros sentimientos podrían estar adecuadamente expresados en ellas. Como ya he dicho, estamos deseosos de que la ira que sentimos se considere "racional" y por tanto legítima antes de permitirnos tener esos sentimientos. Esto implica una forma sutil de eliminación y puede dejarnos alienados cuando descubrimos que existimos fuera y más allá de nuestra propia experiencia vivida. Es como si nos hubiéramos vuelto incapaces de aceptar nuestra ira por lo que es y necesitáramos legitimarla en términos de la razón antes de permitir que exista de alguna

Hay aspectos de la teoría postestructuralista en los que resuena esta exteriorización por la facilidad con la que afirman que no nos expresamos mediante el lenguaje, sino que el lenguaje de algún modo articula por nosotros nuestras identidades y nuestra experiencia. Se trata de una manera muy cruda de expresar la cuestión pero al menos nos ayuda a centrarnos en una pasividad que ese trabajo teórico presenta como inalterable. Es erróneo presentarla simplemente en términos de ser "activo" o "pasivo" en relación con el lenguaje, aunque esos términos han sido enormemente importantes desde la época de Aristóteles para definir las relaciones de género. Con la modernidad, a esto se le dio una forma racionalista ya que se suponía que sólo los hombres eran activos en relación con la razón, de modo que las mujeres y los niños

<sup>18</sup> Parece haber cierto parecido entre Wittgenstein y algunas de las maneras en que Walter Benjamin luchaba por enriquecer la concepción de la experiencia y brindar así un nuevo impulso a la reflexión filosófica. Éste parece ser uno de los temas de los dos ensayos de Benjamin titulados "N Theoretic of Knowledge, Theory of Progress" y "Program of the Coming Philosophy", en Benjamin 1983, pp. 1-40 y 41-51.

<sup>19</sup> Para las observaciones de Wittgenstein sobre la naturaleza del recuerdo, véase Investigaciones filosóficas [Wittgenstein 1988 (1958)].

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Parece posible pensar que los últimos escritos de Wittgenstein, sobre todo On Certainty, fueron escritos como un tipo de respuesta y de reto a la tradición cartesiana que ha tenido mucha influencia en la conformación de nuestras concepciones de la modernidad y en el carácter de lo que hemos tomado por "filosofía moderna".

sólo podían aspirar a ser "racionales" en relación con los hombres.<sup>21</sup> Esta distinción tiene menos importancia para el postestructuralismo, que tiende a ver las identidades y la experiencia como constituidas lingüísticamente; es como si el lenguaje hablara a través de nosotros.

En este nivel de identidad y de experiencia podemos detectar cierta resonancia de una tradición hegeliana a la que el estructuralismo supuestamente se opuso con tanta firmeza. Paradójicamente ambos comparten una concepción endeble de la experiencia porque, en el caso de Hegel, son las fuerzas históricas las que se expresan a través de nuestras vidas y nosotros somos simplemente los portadores de esas fuerzas. En algunos aspectos, el estructuralismo dio a esto una formulación lingüística, poniéndose de manera categórica en contra de una tradición humanista que supuestamente se apega a una concepción esencialista de la naturaleza humana que halla su expresión a través del lenguaje. Tiende a rechazar cualquier sentido de "expresión", y advierte cierta tendencia humanista que para el estructuralismo es necesario desplazar de una vez por todas.<sup>22</sup> No hay ningún sentido en el que "yo" pueda expresarme a través del lenguaje porque no hay sentido en el que se pueda decir que "yo" existo independientemente del lenguaje que supuestamente constituye tanto mi identidad como mi experiencia.

Wittgenstein trabaja de diferentes maneras; siente más simpatía por las ideas de expresión, por ejemplo, y quiere ver el lenguaje relacionado con el dolor como una elaboración de una expresión natural de dolor. Pero es crucial que la expresión no tenga que adoptar formas lingüísticas, pues un grito de dolor puede servir lo mismo que una forma de conducta dolorosa.<sup>23</sup> A la vez es probable que Wittgenstein hubiera rechazado el contraste abstracto entre "individual" y "colectivo" tanto como la distinción entre "activo" y "pasivo". Aprendió a ser cauto con las distinciones que formulamos tan generalmente y es posible que hubiera sido crítico de la especularidad que acompaña a una tradición estructuralista que tiende a sustituir un conjunto de contrastes por sus opuestos. Wittgenstein nos ayuda a poner en duda la dualidad de *o esto o lo otro*, que es un rasgo tan predominante de la tradición racionalista.

A menudo rechazó la alternativa cuando, por ejemplo, reconocía que el lenguaje se puede entender como producto de la comunidad y como medio que permite a los individuos expresarse.

Wittgenstein coincide en el reconocimiento de que el lenguaje no es ni una construcción individual ni una creación exclusiva de la razón. No es cuestión de determinar si en términos estructuralistas se puede decir que los individuos existen antes e independientemente del lenguaje, o de si están constituidos por él. Esto carga las cuestiones de una manera poco útil, en especial si supuestamente funciona para negar la existencia de la experiencia y las cualidades individuales. Es crucial para Wittgenstein, como lo fue para Hegel y para Marx, aunque lo tomaron en direcciones diferentes, que los individuos crecen, y sus identidades se mantienen, *en el* contexto de una comunidad.

En este sentido, es erróneo poner al "individuo" en oposición a la "sociedad" en términos generales; por útil que esto pudiera ser para limitar los poderes del Estado en relación con el individuo. Cada uno a su manera rechaza una visión exteriorizada que sitúa a la "sociedad" de manera independiente como un objeto que debe ser percibido o entendido. En este aspecto, al menos cada uno de ellos pone en duda una visión dominante de la masculinidad que se siente más cómoda manteniendo la "experiencia" y la "sociedad" a distancia prudente.

En este sentido se puede considerar que Wittgenstein, Hegel y Marx desafían una tradición clásica de la teoría social que ve en la sociedad una entidad que existe independientemente como objeto de estudio. Esto formuló la teoría social en términos fundamentalmente epistemológicos, tanto en las tradiciones objetivistas del positivismo, como en las tradiciones subjetivistas de la sociología interpretativa. En el modernismo, ambas tradiciones estaban organizadas en torno a preocupaciones epistemológicas de si era posible el conocimiento objetivo de la sociedad. Las cuestiones de conciencia se volvieron centrales porque supuestamente a través de la mente íbamos a llegar a conocer al mundo.

De una tradición cartesiana heredamos una concepción descorporalizada de la conciencia que hasta cierto punto llega a explicar la pobreza de la experiencia que ha caracterizado a las tradiciones dominantes de la teoría social. Asimismo, la filosofía se presentó como un espejo de la naturaleza y heredó concepciones descorporalizadas de la identidad personal.<sup>24</sup> Ambas tradiciones funcionaron para eliminar nuestra existencia como seres emocionales y sensuales, y para relegar estos aspectos de la naturaleza que no tenían ninguna conexión con las pretensiones de conocimiento.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Kant tenía muy claro que las mujeres y los niños sólo podían guiar sus vidas por la razón si aceptaban subordinarse a la autoridad de la razón masculina. Éste era un aspecto central de la desigualdad entre los sexos que se encarnaba en la razón como una cualidad esencialmente masculina. Véase la discusión de Kant sobre las relaciones entre los sexos en *Anthropology from a Pragmatic Point of View* [Kant 1974]. Analizan este tema: Fink [1981]; Mendus, "Kant: An Honest but Narrow-Minded Burgeois?", en Kennedy y Mendus 1987, pp. 21–43; y Lloyd 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Algunas de las formulaciones más claras sobre un reto estructuralista al "esencialismo" de la tradición humanista de la teoría social y política clásica se encuentran en los ensayos de Althusser reunidos en *For Marx* [Althusser 1970]. Véanse, por ejemplo, "Marxism and Humanism", pp. 219–247, y "On the Young Marx", pp. 49–86. Algunos de estos marcos de referencia siguen inspirando modos postestructuralistas de pensar y sentir, mucho después de que se ha abandonado la adhesión al marxismo althusseriano. La tradición vive en parte de la influencia que ha tenido Foucault en las formas contemporáneas de teoría social.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Wittgenstein extendió la exploración del lenguaje en torno al comportamiento ante el dolor en las *Investigaciones filosóficas* [Wittgenstein 1988 (1958)].

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Richard Rorty explora algunos de estos temas, aunque se desplaza en una dirección muy diferente, en L.a filosofia y el espejo de la naturaleza [Rorty 1983 (1979)]. Véanse también sus ensayos reunidos en Consecuencias del pragmatismo [Rorty 1996 (1982)].

### HISTORIA Y EXPERIENCIA

Hegel contribuyó a cuestionar la tradición cartesiana cuando reconoció que la conciencia no existe por separado e independientemente de la vida social, sino que llegamos a ella a través de los procesos de la vida social. Como ya he argumentado, no se daba por hecho que la realidad social fuera racional, de manera que no tenemos que aceptarla como si definiera los términos de la racionalidad. Éste es el error que la tradición positivista comete al identificar lo "real" con lo "racional".

La anterior es una visión que reduce el centro de atención de la teoría social y lo restringe a una exploración de la sociedad tal como existe ahora y a las leyes que podrían ayudar a explicar la forma que ha tomado así como la manera en que se puede sostener. Hasta cierto punto, esto es un prejuicio conservador que, según se ha identificado, forma parte de una tradición funcionalista.¹ En contraste, Hegel reconoció que las instituciones existentes —por ejemplo, la esclavitud o la opresión colonial— tienen que ser negadas si se quiere que sean racionales; pero Hegel tendía a ver esto como parte de un proceso histórico en el que más o menos podíamos anticipar la dirección hacia la libertad y la emancipación. La historia se convertía en el guardián de la razón y de la libertad.

No obstante, Hegel parte del supuesto de que la sociedad, o al menos el Estado, representa los intereses más altos de los individuos y que, fueran cuales fueran los conflictos entre los individuos, en la sociedad civil quedarían de cierta manera reconciliados a través del proceso histórico. Es esta creencia en el proceso histórico a la que

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Alvin Gouldner explora la aparición histórica de una tradición positivista y funcionalista en la sociología en *The Coming Crisis of Western Sociology*, parte 3 [Gouldner 1970]. Véanse también Benton 1984, parte 2, y 1977, cap. 1.

Marx confiere forma material; sin embargo, él reconoce un defecto en la incapacidad de Hegel para centrarse en la importancia de la vida cotidiana y material de la gente. Lo que cuenta no son las luchas diarias de la vida sino la salvación que se hace posible a través del proceso histórico.

Es en este punto donde se puede detectar en acción el protestantismo secularizado, porque lo que importa no es nuestra vida terrenal y cotidiana, sino la salvación que llegará a final de cuentas. Es como si nuestra vida individual no tuviera significado ni importancia en sí misma, sino sólo como ejemplificaciones de un proceso histórico. Aunque se reconocen las contradicciones de la vida terrenal —particularmente en relación con el trabajo que iba a ser tan crucial para Marx—, éstas sólo tienen una condición temporal pues serán reconciliadas inevitablemente cuando la dialéctica llegue a descansar en lo absoluto del estado prusiano.<sup>2</sup>

Si bien Marx negó esta conclusión, su propio sentido de la historia y el progreso indicaba que había heredado algunos de los puntos débiles de Hegel.<sup>3</sup> En cierto nivel, Marx parecía sostener algunas de sus hipótesis más profundas, pues a veces para él es como si nuestras vidas sólo tuvieran significado como contribuciones hacia un progreso revolucionario. Aun cuando Marx reconocía que a través del trabajo nos realizamos como seres humanos, le resultó difícil sostener esta percepción frente al análisis que ofrece del desarrollo histórico del modo capitalista de producción en *El capital*. Es como si la dinámica del trabajo se volviera central para el crecimiento y el desarrollo del sistema capitalista que Marx cada vez quiere analizar más en sus propias bases.

Perdemos el sentido del trabajo como un aspecto de la experiencia que la gente tiene en su vida; es como si el trabajo atrajera hacia sí mismo el significado medular de la vida de la gente porque supuestamente es el terreno en el que puede estar activa. La visión que tiene Aristóteles de la masculinidad no está lejos de la superficie, ya que se pueden descartar diferentes áreas de la vida como ámbitos de satisfacción y realización; éstas son cuestiones demasiado amplias para abordarlas aquí, y ya tendremos

motivo para volver a ellas más adelante.

Tanto Hegel como Marx contribuyeron a cambiar la discusión en torno a las cuestiones de validación que suelen tener su base en las concepciones epistemológicas. Hegel nos recuerda de un modo crucial el carácter *histórico* de la conciencia, de modo que hemos de tener especial cuidado al fundamentar ideas y concepciones concretas en un contexto histórico particular. Hegel también fue sensible al crecimiento y el desarrollo histórico de las ideas, y reconoció que no podían ser desprovistas de contexto para ser juzgadas sólo por la razón como una especie de criterio imparcial y universal. Aunque a fin de cuentas ve la razón como algo que se identifica

con el proceso histórico, en detalle es más sensible a los diferentes criterios de racionalidad que existen en distintos contextos y periodos. Al menos aquí se pueden discernir resonancias significativas entre Hegel y Wittgenstein, lo cual no niega las diferencias más obvias.<sup>4</sup>

Según Marx, hay una concepción crucial que conecta la teoría y la práctica para hacer que la verdad no sea algo que se ha de verificar de manera independiente, sino algo que tenemos que *volver verdad* en nuestra forma de vivir la vida. La verdad ha de ser *actualizada* en nuestra manera de vivir. Esto, como lo manifiesta Havel, debería recordarnos la importancia de vivir en verdad, pero con demasiada frecuencia ha faltado en la tradición marxista ortodoxa que se ha inclinado a ver la verdad como un rasgo de los intereses de clase.<sup>5</sup> Lo anterior tuvo consecuencias desastrosas cuando Lenin optó por definir la verdad como cualquier cosa que hiciera más próxima la revolución, pues esto sirvió para legitimar muchas formas de comportamiento artero y cruel y la revolución se convirtió en la única legitimación del comportamiento moral; no se trataba simplemente de saber si los fines justificaban los medios, porque los problemas planteados no se pueden expresar adecuadamente en estos términos kantianos.

La concepción inicial de Marx ha resultado sumamente difícil de sustentar; Gramsci y posiblemente en algunos aspectos Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt están más cerca de sustentarla. Dicha concepción reconoce que tenemos que validar la verdad de nociones particulares haciendo que "cobren vida" en nuestras maneras de vivir; asimismo, aleja la atención de los intereses epistemológicos que han configurado las discusiones de validación. De una forma diferente, esto es también algo que Wittgenstein parece reconocer. Cuando estaba en la universidad, a principios de los años sesenta, llegué a Wittgenstein antes de sumergirme en Hegel y Marx. Parte de mí sintió el llamado, aunque fue mucho tiempo antes de que pudiera decir algo sensato al respecto. Wittgenstein sigue siendo decisivo porque nos ayuda a resistir a la tendencia de Marx y el marxismo a encerrarse continuamente, y a negarse a tomar en serio las diferentes esferas de la vida de la persona. Wittgenstein nos advierte contra generalizaciones vacías y la facilidad con que podemos perdernos en el discurso teórico.

Al recordarnos las complejidades de nuestra experiencia cotidiana, Wittgenstein nos devuelve aspectos de la experiencia que solemos desechar y menospreciar con demasiada frecuencia. Es como si en una tradición cartesiana estuviéramos a cada momento perdiendo terreno de modo que tuviéramos que encontrar continuamente maneras de afirmarnos en nuestra experiencia. Dicho de otro modo, Wittgenstein nos regresa a una humanidad que hemos aprendido a abandonar con demasiada frecuencia como resultado de la modernidad.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Hay introducciones útiles a la teoría social y política de Hegel en Marcuse 1986, y Taylor 1979. Véase también Avineri 1972.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Es posible encontrar algunas reflexiones interesantes sobre la relación entre Hegel y Marx en Marcuse 1986, Hyppolite 1969 y Kojive 1969.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Véanse algunas de las reflexiones iniciales sobre las resonancias entre Hegel y Wittgenstein en un artículo de Karen Feifer titulado "Hegel's Wittgenstein" [inédito].

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Véanse los primeros ensayos de Vaclav Havel, "The Power of the Powerless" y "An Anatomy of Reticence" [Havel 1987, pp. 36–122, 164–195].

Hemos aprendido, en especial los hombres, a identificarnos con la mente y a separar y desdeñar la experiencia corporal. Hemos aprendido a valorar la razón de una manera que nos ha alienado de la vida emocional y espiritual. Hemos aprendido a identificar el progreso con la dominación de una naturaleza con la que ya no nos podemos sentir a gusto. Como ya no nos sentimos cómodos en nuestro cuerpo, tampoco nos sentimos cómodos con nuestro ser "natural". El feminismo ha demostrado ser esencial en la postulación de estas cuestiones personales y políticas que se han vuelto centrales para los movimientos que luchan por el cambio social; ha ayudado a la gente a confiar cada vez más en un conocimiento interno que había aprendido a silenciar y desdeñar.

#### AUTONOMÍA Y EXPERIENCIA

El movimiento de liberación de la mujer brindó un contexto en el que las mujeres podían compartir su experiencia unas con otras. La toma de conciencia fue un proceso mediante el cual comenzaron a validar una experiencia que de muchas maneras habían aprendido a descartar pues se las enseñó a verse a través de los ojos de los hombres. En cierto nivel, la mujer había dejado de existir como centro de su propia experiencia, si es que alguna vez estuvo ahí.

Las relaciones de poder entre los géneros funcionaron para dejar a la mujer en una situación estructurada de subordinación. La afirmación de la autonomía de la mujer fue un reto decisivo para el funcionamiento de esas relaciones de poder, ya que significó su rechazo a ver la vida exclusivamente en relación con el marido y los hijos. Las mujeres aprendieron a convertirse en sujeto de su propia vida, y aprendieron así a evaluar su experiencia conforme a términos cuya verdad habían descubierto para su propia y variada experiencia como mujeres.

El feminismo puso en tela de juicio los términos kantianos de autonomía que estaban establecidos sólo desde un punto de vista racionalista. Para Kant, éramos autónomos si podíamos pensar por nosotros mismos y actuar por un sentido del deber racional. Esto implicaba aprender a eliminar las inclinaciones que eran expresión de nuestra determinación y falta de libertad. Para ser autónomos teníamos que ser racionales, y ser racional significaba aprender a deshacerse del ser emocional.

En gran parte, ésta sigue siendo una visión masculina de la autonomía que implica la separación de nuestro ser emocional; no obstante, resultó importante que con el movimiento de liberación de la mujer —tal como surgió a principios de los años setenta— la toma de conciencia naciera como una práctica que era tanto racional como emocional. Cuando las personas compartían sus experiencias, también com-

partían los sentimientos que encerraban en ellas. La gente confiaba en que sería escuchada y en que sus experiencias serían validadas.

Los hombres también aprendimos mucho de los grupos de toma de conciencia, aunque muchas veces nos resultaba más difícil compartir nuestras experiencias en vez de limitarnos a hablar de ellas de un modo que nos moviera. Era difícil hacer del conocimiento de los demás nuestras emociones porque como hombres solíamos estar mucho más alejados de esos aspectos de la experiencia; con todo, para los hombres podía ser importante experimentar esa sensación de estar encerrados en sí mismos y de ser incapaces de salir de ahí para llegar a los demás. Esto podía hacer que para muchos los grupos en los que se alimentaba la toma de conciencia resultara una experiencia frustrante, y alentaba a los hombres a tomar con más seriedad formas expresivas de terapia que a menudo habían ridiculizado calificándolas de excesivas.

Los hombres aprendieron a enfrentar cierta dificultad de expresión a la que hasta entonces no sabían cómo nombrar porque se podía ocultar con facilidad tras el velo de una charla interminable. Esto ayudó a que los hombres apreciaran que hablar no era necesariamente comunicar, pues el lenguaje fácilmente podía ser una forma de autoocultamiento; también podía ayudar a que los hombres tuvieran más claridad sobre el carácter inadecuado de ciertas formas de la sociología lingüística o de la teoría del discurso que no les dejaban ninguna manera de reconocer la tensión entre lenguaje y experiencia. A una tradición racionalista le resulta difícil reconocer que aunque se puede hablar mucho, a veces se comparte o comunica muy poco.

Más teóricamente, una experiencia de conscientización podía poner en tela de juicio algunos de los supuestos tradicionales que inspiraron la idea de Habermas de una comunidad de discurso ideal.<sup>8</sup> Estas ideas tenían actualidad en aquel momento, pero tendían a suponer que todos estábamos en las mismas condiciones y éramos como autónomos dentro de una comunidad de discurso. Aun cuando esto no fuera cierto en la realidad, lo que importaba —o así se decía— era que pudiéramos sustraernos de las relaciones de poder y subordinación en las que vivíamos, para existir como agentes racionales libres e iguales en una comunidad de este tipo.

Las variadas posibilidades de sustraerse eran tan importantes para la forma habermasiana de teoría crítica como lo fueron para la de Rawls cuando estableció los principios de justicia en *Teoría de la justicia*. Cada quien a su manera sostenía las posibilidades de construir una comunidad ideal que con provecho podía compararse con las prácticas existentes. Supuestamente podrían ayudarnos entonces a legitimar

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Uno de los primeros ensayos de Sheila Rowbotham "Women's Liberation and the New Politics" inicia algunos de los temas que inspiraron los primeros años del movimiento de liberación de la mujer. Aparece reimpreso en *Dreams and Dilemmas* [Rowbotham 1983].

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> La entrevista de Peter Dews [Dews 1986, caps. 6, 7, 8 y 12] presenta una introducción útil a las discusiones de Habermas sobre el lenguaje y la comunicación. Véanse también dos introducciones muy completas a los primeros escritos de Habermas en McCarthy 1978 y Bernstein 1985.

<sup>\*</sup> Algunas de las dificultades para sustraerse de las relaciones de poder y subordinación en las teorías liberales de Rawls, Dworkin y otros, se exploran en el capítulo final de Seidler 1986: "Liberalism and the Autonomy of Morality".

cualesquiera reclamos de justicia en las realidades de poder y subordinación por las que nos veíamos obligados a vivir.<sup>9</sup>

Si bien estas construcciones racionales tienen su lugar, también es fundamental aprender de una teoría feminista que es consciente de que la autonomía no se puede alcanzar sencillamente como un ejercicio de la mente. La subordinación no funciona simplemente en el nivel del acceso a los bienes materiales y tampoco se debe pensar en la justicia exclusivamente en términos distributivos. Si las mujeres no tenían su propia voz no era nada más cuestión de darles acceso a los medios para que hablaran; tampoco se trataba simplemente de que algunas personas tuvieran el control de los medios de comunicación.

Las mujeres tenían que descubrir *contextos* en los que pudieran encontrar su propia voz y, al menos por un tiempo, los grupos de conscientización resultaron esenciales para este proceso. Las mujeres tenían que crear esas prácticas que pudieran ayudarlas a afirmar y validar una experiencia que había sido ridiculizada desde mucho tiempo atrás. A las mujeres les costó tiempo y espacio sentir que tenían todo el derecho a ser emocionales y que, junto con la percepción y la intuición, las emociones podían ser fuentes importantes de conocimiento. El hecho de que ritualmente fueran ridiculizados en la cultura dominante hizo que estos aspectos de la experiencia fueran más difíciles de validar.

En un marco kantiano, la autonomía es esencialmente una cuestión de voluntad y de determinación. La teoría feminista puede ayudarnos a valorar el carácter inadecuado de esta formulación racionalista ya que muestra cómo las personas en su individualidad pueden quedar debilitadas por los procesos de poder y subordinación. Es como si la mujer tuviera que enfrentar la difícil realidad de que ya no existía como persona por derecho propio. Su identidad había sido fragmentada y desplazada, no como resultado de cualquier movimiento hacia la posmodernidad sino como un aspecto de la opresión y la subordinación. Las mujeres tuvieron que pasar por el lento proceso de sentirse validadas a los ojos de las demás participantes en un grupo de conscientización como parte de un proceso de revaloración de sí mismas.

A medida que aprendieron a validar su experiencia, las mujeres aprendieron también a confiar y a creer en sí mismas. Aprendieron a tomar riesgos que les permitieron explorar sus deseos y sus necesidades, aun cuando esto cuestionara ciertas nociones predominantes que tenían muy arraigadas. A medida que las mujeres aprendieron a extraer fuerza y confianza unas de otras, aprendieron a atesorar lo que recibían unas de otras. Conforme esta exploración se iba dando, también entraban en escena las diferencias pues las mujeres descubrieron que también querían cosas distintas de la vida y formar relaciones diferentes.

Pero las posibilidades se solían abrir cuando las mujeres se sentían como seres capaces en un amplio conjunto de actividades que habían estado cerradas formal-

lecientes de una cultura moral liberal que desde mucho tiempo antes se había dado por sentada. Las mujeres se negaron a aceptar que el tiempo de los hombres era más importante porque era asalariado, y aprendieron a valorar su propio tiempo y su espacio: ambos habían dejado de ser algo que hubiera que justificar.

mente para ellas. Esto también implicaba poner en duda algunas distinciones preva-

#### LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Había cierta tensión en la teoría y la práctica feministas entre la argumentación de que las mujeres debían de tener las mismas oportunidades de acceso a la vida pública y un reconocimiento del valor de las actividades en las que tradicionalmente participaban las mujeres en la esfera privada, como el cuidado de los niños, los trabajos manuales y las labores domésticas. Las mujeres querían poner en tela de juicio las distinciones prevalecientes entre vida pública y privada que, en el seno de una cultura moral liberal, aceptaba tácitamente que lo que en realidad importaba era lo que sucedía en el ámbito público. Éste era el terreno de la libertad y tradicionalmente se había pensado que las mujeres sólo alcanzarían la emancipación si podían tener las mismas oportunidades de acceso al ámbito público.

Para el liberalismo esto significaba el acceso a profesiones y a empleos, y una garantía de igualdad de derechos legales y políticos; para Engels y el marxismo ortodoxo, representaba el acceso al proceso laboral de modo que la mujer pudiera luchar en igualdad de circunstancias con el hombre para transformar las condiciones de producción capitalista. En general se suponía que la injusticia y la opresión eran rasgos centrales del ámbito público, donde realmente *importaba* el sufrimiento, pues era ahí donde se definía la política.<sup>10</sup>

Como la mayoría de las mujeres estaban excluidas del ámbito público para que pasaran la vida ocupándose de sus deberes y responsabilidades en el terreno privado, quedaban fuera del ámbito de lo político. La política era por tradición una esfera masculina, como en buena medida lo sigue siendo. A los hombres les tocaba servir de mediadores de las mujeres en el ámbito político, ya que de la mayoría de ellas no se esperaba que se interesaran en dicho campo que supuestamente no les concernía. Tradicionalmente, el ámbito público se tenía que organizar de acuerdo con los dictados de la razón.

Ya que la razón se concebía como imparcial, impersonal y universal, parecía naturalmente idónea para el ámbito público. El hecho de que la razón se hubiera concebido en términos masculinos para reflejar una experiencia masculina dominante era algo que a muy pocos hombres les preocupaba. Como la esfera pública era el terreno de la razón, el terreno privado se concebía como el ámbito de las emociones

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> En Benhabib y Cornell 1987, Ellshtain 1981 y Young 1990 se exploran discusiones sobre cómo han actuado las teorías feministas para replantear las relaciones entre vida pública y privada.

<sup>10</sup> Dora Russell ofrece una introducción útil a esta tendencia en el feminismo.

y los sentimientos; éste se definía como un terreno secundario porque en esencia estaba desprovisto de razón, y las mujeres aprendieron a verlo así. Era un terreno que se podía dejar a las mujeres sin correr riesgos.

En este contexto, a la mujer le resultaba difícil *validar* su experiencia en la esfera de lo privado. Había una fuerte tendencia, también presente en el movimiento de liberación de la mujer, que partía del supuesto de que el camino hacia la emancipación era un camino que dejaba atrás la domesticidad y el cuidado de los niños. Se pensaba que estas actividades se dejaban a las mujeres porque no podían ser fuente de satisfacción ni de realización personal; eran el tipo de actividad *del* que había que emancipar a la mujer a medida que conquistara el acceso al ámbito público del trabajo.

Pero había siempre otras tendencias —representadas, entre otras, por Dora Russell en los años veinte— que trataban de validar explícitamente la experiencia de la mujer como madre y ama de casa. Las mujeres se negaban a ridiculizar estos aspectos de la vida de la mujer e insistían en que en estas relaciones se expresaban diferentes maneras de ser y de relacionarse que ofrecían un verdadero reto al dominio de los valores del mercado en la esfera pública.<sup>11</sup>

En esta tendencia de pensamiento y sentimiento se reconocía que las mujeres tenían que aprender a validar su propia experiencia y así permitir que surgieran los valores. Las mujeres necesitaban mantener sus propias comunidades, pues éstas contribuirían a expresar estos valores y relaciones frente a la cultura patriarcal dominante que trabajaba para subvertirlos. Esto implicaba un reconocimiento de las dificultades que las mujeres enfrentaban tanto en lo individual como en lo colectivo para mantener el sentido de sus valores y relaciones. Reconocía el potencial del amor, el cuidado y la preocupación que había en el terreno privado como un reto potencial a los valores de cambio que dominaban el terreno público. Las mujeres aprendieron a valorar la apertura y la honestidad de las relaciones entre mujeres, lo cual solía faltar en el terreno público.

Con la experiencia del movimiento de liberación de la mujer, algunas de estas lecciones se tomaron muy en serio a medida que las mujeres en general reconocieron que la igualdad no llegaba simplemente con el acceso al mundo público, porque esto equivalía a naturalizar las relaciones existentes. Las mujeres insistieron en que tenían que ser capaces de entrar en el terreno público *con sus propios bases* como mujeres en vez de simplemente ingresar según los criterios dominantes de los hombres. Esto obligó a los hombres a reconocer el carácter de género de las instituciones y relaciones que ellos se habían acostumbrado a ver de manera neutral y sin considerar el género.

Los hombres tardaron en darse cuenta de que la igualdad implica el cuestionamiento de las maneras como tradicionalmente habían organizado las cosas, por ejemplo en materia de derecho, medicina y educación. El liberalismo había preparado el terreno para decir que no importaba si la persona que obtenía un empleo era un hombre o una mujer, siempre que "fuera la persona mejor calificada". Pero esto significa hacer a un lado cuestiones difíciles sobre la estructuración de las oportunidades de trabajo y las exigencias que, por ejemplo, plantean los hijos en las oportunidades de promoción que tienen las mujeres. Esto no quiere decir que la discriminación positiva sea fácil de resolver, pero los problemas que ha planteado tampoco se pueden evitar.

Los grupos de toma de conciencia ayudaron a la mujer a expresar los sentimientos contradictorios que tenía pues muchas veces se sentía dividida entre los diferentes aspectos de su vida. Este proceso también empezó a abrir una exploración de las diferencias de clase, raza, etnia y orientación sexual; creó un espacio para la exploración que mantenía las consideraciones emocionales y estructurales en tensión activa. Contribuyó a que las mujeres aceptaran que, cuando se está inmersa en una situación contradictoria, no es muy raro que se experimenten sentimientos contradictorios.

Cuando una mujer lucha por afirmarse en sus relaciones, por ejemplo con un hombre, se trastornan ciertas pautas básicas en la relación. Ella podría sentir que aún hay un sentimiento importante en la relación, pero también le parece difícil tener el tipo de tiempo y el espacio que necesita para sí misma. En el contexto de un grupo, a las mujeres se les ayuda a reconocer que su situación no sólo implicaba problemas emocionales, sino que todo tenía que ver con las estructuras más amplias de poder que prevalecen en la sociedad. Si una mujer decidía poner fin a una relación, se quedaba con las dificultades de encontrar trabajo y de mantener a sus hijos. No era una situación fácil de enfrentar y las relaciones de clase, raza y etnia sí contaban en lo que se refiere a las dificultades que hay que afrontar, aunque aún así podría ser bueno para ella.

#### LIBERTAD Y ELECCIÓN

El asunto es que en el seno de una cultura racionalista, una mujer podría sentir que tenía que tomar una decisión basándose sólo en la razón. Podría decirse que es una cuestión de ponderar lo que es importante para ella y, en último caso, sopesar sus diferentes preferencias. En parte esto significa convertir las cuestiones cualitativas en cuantitativas, pensando que ésta es la única manera de manejarlas racionalmente. Se han dado pasos importantes tanto en ética como en sociología para tratar los problemas de esta forma; pero el feminismo nos puede ayudar a entender cómo un marco de referencia limitado para la teoría de la elección racional se basa en una concepción masculinista inadecuada de la elección y la decisión.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Algunas cuestiones interesantes para el método feminista se plantean en *Doing Feminist Research* [Roberts 1981]. Véanse también Harding 1986 y 1989, "Feminism and Science" de Fox Keller [en Keonane y Rosaldo 1982], Harding 1987 y Bleier 1986.

La experiencia

Es cierto que cuando una mujer decide entre continuar o no una relación, tiene que ponderar varios aspectos diferentes; no obstante, también puede ser importante que explore el carácter contradictorio de sus sentimientos, posiblemente con ayuda de la terapia, para remontarse a algunas experiencias de su primera infancia. En parte *mediante* este proceso emocional *reconoce* a veces lo que es importante para ella; no es haciendo de alguna manera esos sentimientos a un lado —como lo ha hecho el racionalismo— como puede llegar a una decisión racional clara y sin confusiones.

Por ejemplo, debido a las dificultades que enfrenta para lograr que se validen sus diferentes sentimientos cuando intenta hablar abiertamente de las cosas con su compañero, la mujer ha aprendido a valorar el espacio que le brinda su grupo de conscientización. Su pareja siempre parece estarle diciendo qué puede y qué no puede sentir; por ejemplo, él le dice que no se puede sentir enojada porque no tiene ninguna razón para estarlo, ya que para otras personas las cosas son mucho más difíciles que para ella. Todo esto la confunde porque puede reconocer que, en efecto, para otros las cosas son mucho más difíciles, pero esto no cambia en nada lo que *ella* siente: quiere que la *escuchen* y no que le expliquen.

En nuestro ejemplo, su pareja parece entender mucho mejor la situación en la que él está, de lo que ella parece entender la suya, y muchas veces se siente perdida e incluso peor respecto de sí misma. Sus conversaciones siempre parecen un tira y afloja de quién tiene la razón y quién no, como si la manera como su pareja enfoca las cosas resultara siempre mejor. Para los hombres parece importante demostrar que ellos están en lo correcto por tardado que esto sea.

Lo anterior atañe a la cuestión de la validación como suele plantearse en la teoría y el método sociológicos. Muchas veces puede parecer que es asunto de evaluar diferentes versiones para que podamos decidir cuáles son legítimas y cuáles no. En sociología, esto se expresa a veces como si fuera cuestión de determinar cómo validar el conocimiento feminista para así poder relacionarlo con tradiciones predominantes. Pero sería engañoso plantear las cosas en estos términos que pueden reflejar con facilidad las hipótesis positivistas tácitas que nos alientan a distinguir el conocimiento de diferentes formas de convicción o de emoción. Esto nos insta a plantear preguntas *antes* de que sean realmente adecuadas. Asimismo, en un grupo de conscientización, una mujer siente que lo que importa es que puede ser escuchada y que le es posible validar su experiencia. Como a las mujeres se les ha negado tradicionalmente ese tiempo y ese espacio, por eso a veces éstos son tan significativos para ellas. En este proceso es importante evitar cualquier juicio para que las mujeres se sientan seguras de expresar a las demás cómo se sienten. También es importante que la mujer tenga la libertad de plantear las cosas en sus propios términos.

Esto no significa que la toma de conciencia sea una práctica acrítica o que no se cuestionen las versiones que dan las mujeres de su situación. Una mujer puede sentir que se la ha escuchado y que ha sido capaz de compartir con las demás cómo siente

una situación. En cierto nivel, sigue teniendo autoridad, pero esto no impide que se plantee la situación a una nueva luz cuando otras mujeres empiezan a compartir cómo han experimentado problemas similares en sus propias relaciones.

Si se trata de una situación por la que las demás han pasado, pueden expresar que el apoyo que han recibido significó una diferencia para las acciones que emprendieron. Puede ser difícil de soportar, pero también puede ser fortalecedor saber que otros han pasado por una situación difícil similar y le han podido hacer frente y hasta gozar la vida en nuevas circunstancias. Esto no hace que la situación en la que se encuentra la mujer sea más fácil de afrontar, sino que la coloca en una perspectiva más amplia.

El meollo del asunto es que las otras mujeres del grupo están dispuestas a *compartir* sus propias experiencias de muy buen grado. Ésta es la base de su *discurso*, con el que esperan hablar en un nivel similar de sí mismas, de modo que están dispuestas a ponerse en una situación de igual vulnerabilidad. No se da por sentado que haya un punto neutral desde el cual la versión que alguien ofrece pueda ser evaluada para determinar el contenido de verdad que conlleva. Es erróneo pensar que cada versión trae consigo de algún modo su propio núcleo racional que de alguna manera se puede separar como la base del "conocimiento feminista". Apelar a una posición filosófica realista puede tentarnos a trabajar en esta dirección porque indica que algunos aspectos de un relato corresponden de alguna forma a una realidad independiente, mientras que gran parte de él estará constituida por la autojustificación, cuando no exactamente por ilusiones.

# Feminismo y validación

De modo similar, una investigadora que simpatiza con el feminismo podría sentirse invitada a compartir su propia experiencia cuando está entrevistando, lo cual podría formar parte de un sentido de igualdad en las relaciones entre mujeres. En el marco de un método positivista tradicional, esto se desaprobaría porque aporta prejuicios e influencias no deseados en lo que supuestamente debería ser una situación de entrevista objetiva e impersonal.

Pero hay una concepción particular de los "datos" que inspira este punto de vista. Los sociólogos supuestamente asumen una posición de neutralidad hacia quienquiera que entrevisten y cancelan cualquier sentimiento personal que tengan para recolectar datos "objetivos" con neutralidad e imparcialidad. Se cree que los métodos que siguen, desarrollados originalmente en el contexto de las ciencias físicas, garantizan la "objetividad" de los datos.

Pero hemos aprendido que esta concepción positivista es fallida en parte porque la gente cambia su manera de sentir, por ejemplo, acerca de sus relaciones. No se trata de una situación estática e inmutable porque la propia entrevista puede servir para iniciar una reflexión o una conexión más profunda con alguna situación o acon-

tecimiento. Una sociología cualitativa debería aprender de esas percepciones feministas y debería configurar su práctica en consecuencia.

Debería reconocer que nuestra manera de explicar las situaciones cambia, pero esto no convierte las distintas versiones en "relativas" ya que cada una de ellas trata de articular un "estado de cosas" que existe independientemente. Esto da una versión errónea de la situación, por ejemplo, respecto de las cuestiones del aborto ya que los sentimientos de una mujer pueden modificarse a medida que ella cambia y desarrolla un vínculo más pleno o más profundo consigo misma. Tal vez lo haya tratado inicialmente como una decisión racional y directa que, reflexionada años después, podría llevarla a descubrir con sorpresa cómo diferentes sentimientos de pérdida empiezan a aflorar. Estos sentimientos tal vez empezaran de un modo inesperado ya que no eran bien recibidos, pero también formarán parte de su experiencia cuando la mujer esté dispuesta a admitirlos.

Podría ocurrir que una entrevistadora que, por experiencia propia, reconociera esos sentimientos de pérdida la ayudara a validar esos aspectos de su experiencia. Si otras personas sienten así, tal vez ella pueda aceptar mejor sus emociones y sus sentimientos. Validar de esta forma la experiencia de una mujer no significa "prejuiciar" lo que de otra manera sería una versión bastante neutral e imparcial.<sup>12</sup>

Lo anterior reproduce el supuesto masculino de que las emociones y los sentimientos, en términos kantianos, funcionan inevitablemente para interferir en una situación que sólo se puede evaluar racionalmente mediante la razón. Pero la verdad puede estar en otra parte, pues la validación de sentimientos podría ayudar a la mujer a realizar una exploración más completa de la decisión que tomó; le permite que su experiencia se enriquezca a medida que se reconocen aspectos de su vida emocional que con anterioridad habían sido descartados. Es probable que ella hubiera asumido que esto se reflejaba negativamente en su persona, rebajándola no sólo a los ojos de los demás sino también a los suyos.

Asumir un punto de vista feminista no puede significar que las mujeres estén siempre en lo cierto, por ejemplo, y los hombres equivocados; más bien puede significar que se reconozca el funcionamiento de las relaciones de poder y de subordinación para no juzgar mal una situación sustrayéndola simplemente de esas relaciones materiales. Significa reconocer que, por ejemplo, hombres y mujeres enfrentan diferentes dificultades y situaciones en su vida y que éstas están mediadas por las relaciones de clase, raza y etnia.

El hecho de que los hombres gocen de un poder social considerable del que pueden hacer uso en sus relaciones con las mujeres no significa que aun los hombres de clase media siempre se salgan con la suya. Puede ser muy engañoso identificar a los hombres con los modos de masculinidad dominantes, como si éstos no pudieran

<sup>12</sup> El tratamiento que da Simone Weil al poder en cuanto a su capacidad para aplastar y deformar las vidas humanas se discute en el cap. 7, "Power", de Blum y Seidler 1984, pp. 194–256.

ser también opresivos para los hombres. El hecho de que los hombres tengan cierto poder relativo en la sociedad no significa que no haya contextos de su vida en los que no se sientan relativamente impotentes.

En el contexto del aborto, algunas de estas cuestiones afloran muy claramente. Ya hemos argumentado que para el hombre puede ser crucial explorar sus sentimientos sobre la situación como parte esencial de lo que implica ser capaz de llegar a algún tipo de decisión "racional" con su compañera. Esto no tiene que poner en duda el derecho fundamental de la mujer a escoger, pues es ella la que está encinta, pero ayuda a plantear las cosas en una perspectiva más amplia. Asumir un punto de vista feminista no debería significar ignorar las experiencias del hombre ni automáticamente tomar partido por la mujer en una desavenencia. Implica cierta sensibilidad al funcionamiento de las relaciones de poder más amplias que ponen en tela de juicio las concepciones liberales de la desigualdad. Esto no significa que no haya contextos en los que el hombre y la mujer negocien más o menos como iguales, pero no deja de ser importante situar esas comunicaciones en contextos más amplios.

Es fácil pensar que los que están oprimidos, y por lo tanto impolutos en lo que se refiere a las relaciones de poder, tienen el monopolio de virtud y verdad de su lado; pero sería un supuesto peligroso, aun cuando contenga cierto grado de verdad. Como nos lo recuerda Simone Weil, las relaciones de poder también reducen a las personas y las embrutecen. A Weil le impresionó el análisis que hizo Marx del modo de producción capitalista y el poder que éste tenía para aplastar y embrutecer la vida de la gente de una manera que, para Weil, tenía que haber llevado a Marx a poner en duda su confianza en el proletariado. Weil juzgaba que era engañoso pensar que la verdad era monopolio de una sola clase o grupo de personas. Estaba convencida de que hacer hincapié en la moral de clase podía ser corruptor si quitaba responsabilidad a los propios individuos. Para los individuos era crucial aprender a vivir en la verdad consigo mismos y con los demás. Tanto el fascismo como el estalinismo en el siglo xx nos recuerdan constantemente los costos de negar la responsabilidad y la capacidad para la verdad a los propios individuos.

Susie Orbach y Luise Eichenbaum escribieron sobre las tensiones causadas por el éxito en las relaciones que las mujeres tienen unas con otras. <sup>14</sup> Por duro que suene, puede haber cierto sentimiento de seguridad y de estar a salvo cuando se asume la posición de víctima. El movimiento de liberación de la mujer ha cambiado las condiciones de vida de algunas mujeres en las sociedades occidentales y las ha llevado a posiciones de poder e influencia. Tal como lo reconoció Gramsci en su reflexión sobre lo que implicaba asumir el punto de vista de la clase obrera, no se trataba

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Eichenbaum y Orbach exploran las tensiones que se pueden formar en las relaciones entre mujeres; véase *Bittersweet* [1990].

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> La sociología del conocimiento de Manheim fue criticada por Adorno en "The Sociology of Knowledge and its Consciousness"; véase *Prisons* [1967, pp. 35–50]. También ha sido analizada por Simmonds 1978.

simplemente de estar dispuesto a contemplar la realidad social desde un punto de

vista particular.

Ésta era la posición de Mannheim en la sociología del conocimiento, pero provoca un falso perspectivismo, pues nos regresa a una posición en la que se da por hecho que la realidad social existe independientemente como un objeto de observación, y al menos para Mannheim, esto significaba que diferentes clases sociales, encerradas como lo están en una posición particular en la estructura social, obtienen un punto de vista parcial de la realidad social. Sólo los intelectuales, con su libre flotación, se pueden desplazar entre esas diferentes posiciones estructurales, para construir así una visión "objetiva" de la realidad social. Los intelectuales son quienes tienen acceso al conocimiento objetivo que construyen a partir de las perspectivas parciales de otros.

Gramsci tiene una visión diferente de lo que él llama "intelectuales orgánicos" que tienen que vivir con los oprimidos, cuyos intereses aprenden a aceptar como propios. Es fundamental empezar por alentar a la gente para que dé voz a su propia experiencia como una de las condiciones para darse cuenta de que su experiencia no es "privada" y "personal", sino una experiencia compartida de subordinación y opresión. Así es como Gramsci puede ayudar a esclarecer lo que podría implicar asumir un punto de vista feminista. No se trata tanto de validar las versiones de las mujeres en su calidad de "conocimiento feminista", como de aprender a tomar en serio los intereses y los valores de las mujeres en las particularidades de su clase, raza y etnicidad, y en sus propios términos.

Como lo reconoce también Simone Weil, la cuestión central es de dignidad, de cómo podemos ayudar a la gente a confiar en su propia experiencia y hacer que crea en sí misma. Esto es parte de un proceso de empoderamiento en el que las personas que viven en situaciones de pobreza y opresión empiezan a reconocer y valorar su propia experiencia en vez de aprender de diferentes maneras a menospreciarla y des-

cartarla cuando la valoran en términos que no son los suyos.

Es sorprendente lo difícil que puede ser para quienes están sin poder y oprimidos tomar en serio lo que tienen que decir. Están tan acostumbrados a ser ignorados que aprenden a restar valor a sus ideas antes que otros tengan la oportunidad de hacerlo. Gramsci, como Simone Weil, trató de dar voz a una experiencia que había sido silenciada, inicialmente por sí misma. Las personas están tan acostumbradas a que se les diga lo que deberían pensar y sentir, que puede resultarles difícil ser escuchadas por primera vez por los que están fuera de su comunidad. Esto es lo que una tradición leninista no hizo porque sentía que ya tenía las respuestas y que era el "atraso" de los otros lo que les impedía ver las cosas que los revolucionarios ya sabían. Tanto Gramsci como Weil, cada uno a su manera, reconocieron la arrogancia implícita en esta política.

El movimiento de liberación de la mujer brinda potencialmente una concepción alternativa más democrática; encontró maneras de validar no sólo las ideas de las mujeres, sino también sus experiencias. No sólo se reconoció la mente de la mujer

después de generaciones de ser menospreciada, sino también su corazón, sus sentimientos y su intuición. Las mujeres tenían una larga experiencia de vivir atrapadas y de ser manipuladas por sus sentimientos y emociones, así que reconocían la necesidad de mente y cuerpo.

A medida que las mujeres aprendieron a validar su propia experiencia, sus valores y relaciones, demostraron que había vías alternativas de ser y conocer más allá de las legitimadas por las concepciones masculinistas de la modernidad. Las diferentes cosas fueron adquiriendo valor a medida que se reconoció que el valor de cambio no era la única fuente de valor. Estos nuevos valores feministas necesitaban ser expresados en diferentes formas de relaciones y maneras de ser que pudieran sostenerlos y nutrirlos. Esto forma parte del desarrollo de una concepción más amplia de la contrahegemonía de Gramsci que puede formar parte de lo que es mantener nuevas visiones de la vida.

Ahora necesitamos explorar algunas de las propuestas del feminismo ya que se relacionan con diferentes formas de la teoría social. Esto puede ayudarnos a situar varios de los retos que el feminismo plantea a las maneras en que nuestras formas heredadas de teoría social han tratado la experiencia de la mujer. También tiene que ver con las maneras en que concebimos las relaciones de poder que existen entre hombres y mujeres. Al mismo tiempo nos ayuda a reconocer cómo las diferentes formas de teoría social han sustentado distintas concepciones dominantes de la masculinidad. Mientras la masculinidad se identifique con la razón y nuestras tradiciones heredadas se consideren el fundamento de una tradición esencialmente racionalista, esto no debería sorprendernos mucho.

#### LOS HOMBRES Y EL FEMINISMO

Quiero explorar cómo en los últimos veinte años las relaciones de los hombres con el feminismo han contribuido a orientar algunas de los estudios que los hombres han hecho de las formas heredadas de la masculinidad. También han ayudado a dar idea de los defectos de las formas dominantes de la teoría social que en parte han contribuido a sustentar algunas estructuras fundamentales del racionalismo de la Ilustración. No se trata simplemente de que la experiencia de falta de poder y subordinación de la mujer se haya vuelto invisible en las tradiciones del positivismo, el marxismo y la fenomenología, sino de que éstas han permitido que los hombres se apropien de la voz impersonal y universal de la razón.

La autoridad que los hombres pueden asumir en la sociedad general se refleja en las tradiciones predominantes de la teoría social que hacen que a los hombres nos resulte difícil apreciar que nuestra experiencia como hombres está marcada por el género. Como lo sostengo en *Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality* [Seidler 1989], aprendemos a hablar por otros antes de haber aprendido a hablar por nosotros mismos en tanto hombres. Nos hemos tardado en reconocerlo, pero ha sido el feminismo el que ha planteado un reto a la modernidad a medida que nos lleva a explorar las conexiones entre modernidad y masculinidad.

Desde los inicios del movimiento de liberación de la mujer en los años setenta, ha quedado claro que el feminismo no sólo concierne a las mujeres sino que también plantea un reto fundamental a los hombres y la masculinidad; pero desde el principio las feministas tenían claro que las cuestiones que en ese momento se estaban planteando sobre quiénes eran los hombres y la naturaleza y el carácter de la vida y el poder de los hombres en el seno de la sociedad general no formaban parte de sus

intereses. La mujer había pasado demasiado tiempo cuidando los intereses del hombre y haciendo de la felicidad y el bienestar de esos hombres el punto central de su propia vida; ya no iba a ser así y las mujeres aprendieron a interesarse por su propia vida y relaciones. La mujer ya no estaba dispuesta a dar prioridad a sus relaciones con el hombre ni a verse a sí misma a través de los ojos del hombre. La mujer iba a aprender a valorar su experiencia en sus propios términos y no según los criterios que les proporcionaban los hombres.<sup>2</sup>

Una tendencia importante y congruente de la teoría feminista sigue siendo que las mujeres se separen de los valores dominantes esencialmente masculinos en función de los cuales han sido educadas para valorarse y juzgarse. Esto ha implicado un desafío a la concepción liberal de igualdad de oportunidades y a la idea de derechos que la acompañaba, que pedía que se dieran las mismas oportunidades de acceso a instituciones que con anterioridad habían estado cerradas para las mujeres.<sup>3</sup> Esto entrañaba un reto a la concepción liberal de libertad y de igualdad, porque las mujeres iban a exigir más que el acceso a puestos de trabajo conforme a los criterios masculinos. Tradicionalmente, esta idea de los derechos de la mujer sólo ponía en duda al hombre y la masculinidad en la medida en que el hombre limitaba el acceso de la mujer a oficios y profesiones.

Se podía advertir que la economía liberal de mercado no era sensible al género de manera que, por ejemplo, la mujer debía poder ser gerente así como el hombre tenía que poder ser enfermero. Esto planteaba las condiciones del trabajo como si fueran neutrales, imparciales e independientes. <sup>4</sup> Le tocó al movimiento de liberación de la mujer plantear las preguntas sobre las *condiciones* de acuerdo con las cuales las mujeres ingresarían en esas ocupaciones. Las reglas y las prácticas institucionales de estas organizaciones iban a ser reformadas de manera fundamental para que la mujer pudiera participar en sus propios términos. Esto planteó problemas centrales sobre el cuidado de los hijos, que antes se habían soslayado.

Así fue como el feminismo implicó un reto para la concepción liberal de los derechos. No era simplemente que las mujeres exigieran el derecho a competir por puestos en el ámbito público en condiciones de igualdad. Desde Engels había habido también una poderosa visión de la izquierda de que las mujeres conquistarían la

igualdad mediante su participación en la esfera pública del trabajo y de ese modo escaparían de los confines de la domesticidad.<sup>5</sup> Se entendía que era la restricción del ingreso de las mujeres al ámbito privado de la sociedad el origen de su opresión y subordinación. Eran los salarios que ganaban así como el acceso que tenían a los mundos del trabajo y la política lo que parecía que daba a los hombres el poder para dominar y controlar el terreno de lo doméstico.

Cuando concebimos la igualdad en términos de un lenguaje de derechos, la vemos fundamentalmente como una cuestión de acceso y se vuelven invisibles los problemas relacionados con la organización del poder institucional en el trabajo. En esta estructura es significativo que haya sido relativamente fácil para los hombres apoyar las reivindicaciones del feminismo y pensar que éste entrañaba al empoderamiento de la mujer sin poner realmente en tela de juicio los derechos de los hombres. Aun así, fueron relativamente pocos los hombres que apoyaron el feminismo ya que sentían la amenaza que ejercía sobre el poder que ellos tenían en el trabajo y en la casa. En el contexto de la justicia como equidad, se podía sostener que las mujeres no habían recibido las mismas oportunidades en la escuela, ni tampoco se les había dado igualdad de oportunidades para entrar en el mercado de trabajo. En gran parte, esto significaba que los derechos de la mujer eran una cuestión que se podía dejar a las mujeres sin correr riesgos y que no era una preocupación particular de los hombres.<sup>6</sup>

Este esquema ha sido cuestionado por el movimiento de liberación de la mujer, el cual ha insistido en que la liberación implica un reto para los hombres y para las concepciones predominantes en torno a los hombres y la masculinidad.<sup>7</sup> La igualdad no era simplemente algo que hubiera que resolver en el terreno público, sino que también afectaba la calidad de las relaciones cotidianas entre hombres y mujeres. Lo personal es político en el sentido en que la esfera personal no puede separarse como un ámbito que funciona independientemente de los asuntos del poder y la subordinación. El carácter de la relación de poder entre el hombre y la mujer es crucial para entender qué está en juego en el desarrollo de un área específica de los estudios del hombre [men's studies].

Porque es esta percepción de la relación de poder entre hombres y mujeres lo que se altera si empezamos a pensar que los estudios del hombre tienen cierta paridad con los estudios de la mujer, o que son un conjunto de estudios que corre paralelo a estos otros. Aun cuando no sea la intención explícita, podría funcionar para

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Una aproximación histórica útil al desarrollo del movimiento de liberación de la mujer lo ofrece Sheila Rowbotham en *Dreams and Dilemmas* [1983]; véase en particular el ensayo "Women's Liberation and the New Politics" (reimpreso originalmente en Wandor 1972, pp. 5–31). Véase también la sección titulada "Women, Power and Consciousness: Discussions in the Women's Liberation Movement in Britain 1964–1981", pp. 136–160.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Un panorama de las dificultades que enfrentan las mujeres para descubrir los valores feministas en un mundo de hombres lo brinda Sheila Rowbotham en *Women's Consciousness, Man's World* [1973]. Veánse también Coote y Campbell 1982, y Firestone 1970.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Las concepciones liberales de igualdad y libertad se exploran en Seidler 1986. Jagger 1983, caps. 3 y 7, y Moller Okin 1980, investiga los vínculos de estas concepciones con la teoría feminista.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Una discusión sobre el mercado se puede encontrar en Elshtain 1981. Véase también "Desire, Consent and Liberal Theory" de Lenore Coltheart en Pattman y Gross 1986, pp. 112–122.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> La igualdad y el ámbito público se analizan en Mitchell y Oakley [1979]. Véase, por ejemplo, "Women and Equality" de Juliet Mitchell. Consúltense también Iris Young, "Impartiality and the Civil Public" en Benhabib y Cornell 1987, pp. 57-76, y Siltanen y Stanworth 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Mary Midgley y Judith Hughes ofrecen un análisis de los derechos de las mujeres y la igualdad en *Women's Choices: Philosophical Problems Facing Feminism* [1983]. Para una discusión crítica del lenguaje de los derechos y las dificultades que plantea para esclarecer la opresión de las mujeres, véase Blum y Seidler 1984, capítulos 5 y 7.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Un recuento de las respuestas de los hombres al feminismo se encuentra en Victor J. Seidler, "Men and Feminism" en *Achilles' Heel*, no. 2. Se incluyó, junto con otras colaboraciones de esta publicación, en *The Achilles' Heel Reader: Men, Sexual Politics and Socialism*, compilado por Seidler [1991c].

El feminismo

reforzar un marco intelectual que volviera invisibles las cuestiones de poder y subordinación que han sido cruciales para el surgimiento del feminismo moderno. Por ejemplo, en el marco de la teoría de los roles, es posible pensar que los hombres están tan restringidos a las expectativas predominantes, como las mujeres limitadas por sus roles. Sin embargo, esto produce una concepción engañosa fundamental sobre los retos que el feminismo ha planteado a los hombres.

El feminismo ha cuestionado profundamente las maneras de ser de los hombres y las formas como se relacionan; llamó la atención sobre el poder que éstos detentaban en sus relaciones con las mujeres y mostró que lo que el liberalismo concebía como una relación de igualdad, en la que los hombres y las mujeres actuaban en diferentes esferas, era en realidad una relación de poder y subordinación. Reconocer esto implica más que un cambio de actitud por parte de los hombres hacia las mujeres pues está claro que no basta con pensar en los "otros" como iguales con el mismo respeto; esto también tiene que ver con la organización de relaciones de poder que median entre hombres y mujeres. Es una cuestión material, aunque ha habido diferencias considerables sobre cómo conceptuar la naturaleza y el carácter de este materialismo. Si bien el feminismo ha puesto en duda una versión economicista y demasiado estrecha del materialismo, sigue sin resolver en qué medida las teorías feministas han permitido una reformulación o una ruptura con las concepciones marxistas del materialismo.

Si los hombres tenían que cambiar debían hacerlo por sí mismos porque ya no podían atenerse a que las mujeres "les echaran la mano". Los hombres tuvieron que explorar e investigar la naturaleza y el carácter de sus formas heredadas de masculinidad. Lo decisivo fue que el feminismo no se limitó a plantear un reto teórico a las maneras en que los hombres entendían el mundo, sino un reto personal y práctico a quiénes somos los hombres y a cómo nos relacionamos con nosotros mismos y con los demás.

Este reto personal es lo que los hombres intentaron afrontar en los grupos de toma de conciencia, pero muchas veces la situación resultó difícil porque, como hombres, estábamos muy acostumbrados a intelectualizar y racionalizar nuestra experiencia, y muy poco a compartirla. A veces estos grupos se disolvían a las pocas semanas cuando no estaba claro de qué se suponía que tenían que hablar los hombres; era difícil para los de clase media *compartir* su experiencia con otro: hombres porque hemos sido educados para tratar a otros hombres como competidores, de manera que es fácil sentir que mostrar vulnerabilidad sólo serviría para que se usara en contra nuestra. <sup>10</sup> En el caso de muchos hombres heterosexuales no era raro oírlos

decir que no necesitaban los grupos de toma de conciencia porque de todas maneras se sentían más cerca de las mujeres y no les resultaba difícil hablar con ellas.

Muchas veces esto ocultaba el miedo a comunicarse abiertamente con otros hombres, la suspicacia respecto de otros hombres, la cual tiene raíces profundas relacionadas con la homofobia y el temor a la intimidad. Esto permitió a los hombres cierta identificación con el feminismo y al mismo tiempo el menosprecio por aquellos hombres que participaban en los grupos de toma de conciencia; también les permitió sostener un sentimiento de superioridad en relación con otros hombres y evitar acusaciones de feministas que seguramente dirían —sobre todo en los inicios— que los grupos de conciencia eran simplemente otra forma de vínculo entre los hombres que muy fácilmente podía llevar a una reafirmación del poder masculino. Esto fomentó la idea errónea de que todas las formas de vínculos masculinos eran de algún modo equivalentes.

Así fue como muchos hombres se identificaron con el feminismo marginando a los que participaban en las actividades de los grupos de conscientización. Hay que decir que la oposición de las feministas hizo más difícil el trabajo sobre los hombres y la masculinidad y contribuyó a que no floreciera sino mucho después. Reforzó una imagen de "hombres blandos" o la idea de que los que estaban haciendo este tipo de trabajo se ponían en una posición de "superioridad" o de estar "más liberados" que otros, cuando, como saben las mujeres, "por debajo de la superficie todos son iguales". Además, muchas veces se consideraba preferible tratar con hombres tradicionales y con formas tradicionales de masculinidad porque por lo menos así la mujer sabía, supuestamente, "dónde estaba parada" y, en todo caso, de ellos no estaban tratando de dar "gato por liebre".

Estaba también la cuestión —de la que muchas veces no se hablaba o por lo menos no se reconocía públicamente— del atractivo sexual y cómo se construía. Se trataba de saber qué cualidades masculinas les solían parecer atractivas a las mujeres y que muchas veces no correspondían a sus aspiraciones feministas. Raras veces se exploraban las relaciones con los hombres en las publicaciones feministas porque se solían asociar a sentimientos de culpa y de incertidumbre, como si fuera una especie de confabulación con un opresor. Esto fue algo que contribuyó a fomentar el interés feminista por el psicoanálisis y la psicoterapia, y a desarrollar la idea de que las fuentes de deseo se localizan en un nivel más profundo y menos consciente, y que el deseo no se puede transformar fácilmente por medio de un proceso de reconstrucción racional. En parte, éste fue un paso importante porque reconoció los límites de una forma particular de razón, de la idea particular de la Ilustración de que podíamos controlar nuestra vida valiéndonos únicamente de la razón; asimismo, ayudó a cuestionar la idea del feminismo como un proyecto esencialmente racionalista.

Éste es un tema espinoso porque al mismo tiempo para las mujeres era importante que se las reconociera como seres racionales e intelectuales por derecho propio, porque un rasgo de la opresión había sido que se las tratara simplemente como objetos sexuales. La racionalidad tendía a ser considerada en términos neutrales e impar-

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Véase "Liberalism and the Autonomy of Morality", que es el último capítulo de Seidler 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> En Hearn 1987 y Connell 1987 se encuentra una discusión sobre la relación del marxismo con la masculinidad.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Algunas de las dificultades de la toma de conciencia tal como la vivieron los hombres se exploran y sitúan históricamente en Seidler 1989, cap. 4, "Control", pp. 44–71.

El feminismo

ciales y es fácil entender por qué esto atraía al feminismo. También explica la atracción que ejerció el estructuralismo para entender la experiencia femenina, ya que sostiene un marco de referencia racionalista. Se puede decir igualmente que parte de la atracción de la obra psicoanalítica de Lacan es que presenta una interpretación de Freud fundamentalmente racionalista en su concepción del inconsciente estructurado como un lenguaje.<sup>11</sup>

Esto nos puso ante la tentación de pensar que el deseo se puede manejar como una construcción intelectual o teórica; para reconocer el carácter contradictorio del deseo y cómo éste tiene un movimiento propio, también fue crucial que las mujeres desarrollaran la terapia feminista. La anterior resulta amenazador para una visión racionalista del control porque significa que de alguna forma tenemos que reconocer o aceptar nuestros deseos, o por lo menos tenemos que estar dispuestos a nombrarlos antes que podamos empezar a trabajar con ellos. Esto no equivale de ningún modo a decir que debemos actuar en consecuencia con los deseos sencillamente porque los reconocemos; ni es ser "irracionalista" sino simplemente cuestionar los términos de la racionalidad que hemos heredado en el seno de una cultura de la Ilustración. Además, esto implica cuestionar la relación de la masculinidad con formas particulares de razón y las maneras en que ésta se ha incorporado a la experiencia vivida de la modernidad. Se modernidad.

### HOMBRES Y MASCULINIDAD

Una tendencia significativa en la respuesta de los hombres al feminismo ha sido la negación de su propia masculinidad. Como se ha dicho que la masculinidad es esencialmente opresiva para las mujeres y funciona como una estructura de opresión, tuvo que ser rechazada en los primeros escritos de los "hombres contra el sexismo". Esto toca un punto medular de las relaciones sexuales porque es un movimiento de negación que implica el autorrechazo, muchas veces la pérdida de vitalidad y hasta de sexualidad. Ésta es la respuesta al feminismo que se puso en tela de juicio en los escritos de *Achilles' Heel*, textos en los que se buscaba la reflexión sobre la masculinidad como parte del proyecto de los hombres que intervenían en los grupos de conciencia.

En realidad, este autorrechazo solía intensificarse porque los hombres pocas veces han explorado las contradicciones de su masculinidad. En vez de ello, han aprendido que la masculinidad es esencialmente una relación de poder, así que lo único que se puede hacer es renunciar al propio poder en relación con las mujeres y así dejar de confabularse con la opresión de las mujeres si se está dispuesto a "renunciar" a la propia masculinidad. Esto forma parte de la culpa y la autonegación que era una respuesta masculina muy común al feminismo. Aunque al final esto es autodestructivo, se tiene que entender pase lo que pase.

Por lo regular esto ha implicado que los hombres renuncien a esos problemas y preocupaciones por completo porque pocas veces han descubierto cómo salir avante. En algunos casos, es probable que esto haya fomentado cierto tipo de política antifeminista, por la amenaza o el miedo de que las mujeres hayan salido para hasta cierto punto arrebatarle la potencia a los hombres; y también ha alimentado políticas derechistas. El movimiento en favor de lograr derechos similares a los de los hombres ha avanzado mucho en Estados Unidos y con frecuencia supera los avances de cualquier grupo de lucha en favor de los hombres. Esto explica hasta cierto punto la razón de que sea tan importante revisar las relaciones de los hombres con el feminismo, y reflexionar sobre ellas.

Úna parte importante del proyecto *Achilles' Heel* en Inglaterra consistió en buscar visiones más afirmativas y positivas de la masculinidad, para poner en duda algunas de las fuentes de culpa y autonegación que a veces habían sido parte de las respuestas de los hombres al feminismo. Esto implica una búsqueda personal y teórica; también podría ser que el tema de los "estudios del hombre", tal como se han desarrollado en Estados Unidos, haya sido un paso para alejarse de este difícil terreno personal y un intento de tratarlo teóricamente para así no tener que afrontar de forma más personal los retos del feminismo.

Esta sospecha está alimentada en parte por la fuerza de la metodología positivista de las ciencias sociales en el campo de los estudios del hombre, lo cual probablemente se relaciona con la fuerza disciplinaria de la psicología y la forma en que esos problemas se pueden volver "temas" para una psicología social revisada. Es como si las tesis del feminismo —por ejemplo en torno a la pornografía— se pudieran "verificar" para saber cuáles son los "efectos" de la pornografía en los hombres, si los hace o no más violentos y si esto influye o no en la naturaleza y el carácter de sus relaciones con su pareja. Las mujeres tendrían motivos para estar nerviosas sobre la verificación de las tesis feministas planteadas a la luz de este tipo de marco de referencia.

Claro que tiene que haber una relación entre investigación empírica y teoría feminista, pero tenemos que ser muy cautelosos al respecto. Dada la lucha de las metodologías de las ciencias sociales, es demasiado fácil imaginar que las tesis causales pueden ser "verificadas neutralmente", 14 porque ¿qué pasa con el hecho de que nues-

<sup>11</sup> Psychoanalysis and Feminism de Juliet Mitchell establece las bases para la introducción de una lectura estructuralista de Freud influida por Lacan [Mitchell 1975]. Baker Miller 1976 cuestiona su punto de vista de la relación histórica del psicoanálisis con el feminismo. Las diferentes tradiciones de trabajo aún tienen que ser relacionadas críticamente una con otras; Sayers [1986] ha intentado hacerlo y proporcionar un amplio panorama de los problemas.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Ernst y Maguire [1987] ofrecen una introducción a los problemas que plantea la psicoterapia feminista. Véase también Eichenbaum y Orbach 1983.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Algunas de las implicaciones de identificar la masculinidad con la razón, como lo hace la Ilustración, se exploran en Seidler 1989, cap. 2, y 1991a, caps. 2 y 3.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Hay una discusión de los cuestionamientos feministas a la metodología positivista en Harding 1986, Roberts 1981, Ramazanoglu 1989, Smith 1988 y Stanley y Wise 1983.

tra educación como hombres se da en una cultura profundamente imbuida de imágenes pornográficas? ¿Cómo nos afecta esto? ¿Y no es éste acaso el contexto más amplio en el que ocurren esos "experimentos"? Al mismo tiempo se podría argumentar que los hombres tienen que ser capaces de determinar sus propias prioridades y, si es así como quieren investigar estas cuestiones, hay que dejarles la responsabilidad de la exploración en materia de hombres y masculinidad. Pero esto plantea preguntas y temas sobre los desafíos que la teoría feminista pone a diferentes formas de metodologías de las ciencias sociales, los cuales suelen quedar marginados al afirmarse que sólo son pertinentes en el estudio de la experiencia de la mujer.

Por otra parte, ¿qué pasa con el supuesto feminista radical de que "todos los hombres son violadores en potencia"? ¿Qué significa esto en la concepción de la masculinidad que es el fundamento de cierta parte del trabajo teórico feminista? ¿Es algo que los hombres puedan cuestionar? Si se ve a los hombres como a una categoría ontológica fija en una posición particular dentro de una "jerarquía de poderes", ¿qué espacio se les deja para explorar su masculinidad?; ésta es una pregunta que las feministas tienen que tomar en serio. También se les plantea a los hombres que se consideran "feministas" o "pro feministas", lo cual no es poco común en Estados Unidos. De ahí surge la importante pregunta de quién determina las prioridades de investigación en materia de hombres y masculinidad.

Los anteriores son problemas difíciles de resolver porque es fundamental tener en mente que han sido los cuestionamientos del feminismo los que han vuelto problemáticas las concepciones dominantes de la masculinidad. En este sentido, los estudios del hombre tienen que mantener una estrecha relación con el feminismo sin por ello aceptar que éste tiene la facultad de determinar las prioridades de los estudios sobre el hombre y la masculinidad. Hoy día es común que en los primeros párrafos de sus textos los hombres hablen en favor del feminismo y de las luchas de la mujer "de dientes afuera", para después ignorar las implicaciones que sus estudios tienen en el trabajo que ellos han emprendido.

Es necesario no soslayar el hecho de que muchos hombres han respondido al feminismo interiorizando una concepción particular de su masculinidad como si fuera "el enemigo". Como se ha dicho que esta masculinidad es "esencialmente" una posición de poder en relación con las mujeres, a los hombres no les quedó mucho más que hacer que rechazar su masculinidad. Así que parecía que identificarse con el feminismo y responder a los retos de la teoría feminista implicaba un abandono de la masculinidad misma. Se suele establecer la analogía —en mi opinión engañosa—con la posición de los blancos en Sudáfrica: la idea de que la única forma de que los blancos abandonaran sus privilegios era identificándose por completo con la lucha de los negros; parecería que no hay manera de luchar como blancos en la comunidad blanca, y que no tiene sentido trabajar en este ámbito. Del mismo modo podría parecer que no tiene sentido que los hombres trabajen con otros hombres porque esto sería trabajar con el "opresor" y lo único que se justifica sería "renunciar" a nuestra posición de opresión.

Una vez más hay una similitud con una mentalidad marxista ortodoxa, aun cuando no se reconozca abiertamente. Así como la gente de clase media podría "traicionar a su clase" e identificarse con las luchas de la clase trabajadora contra la opresión capitalista, así también parece como si a los hombres se les pudiera pedir que abandonaran su masculinidad. Hasta cierto punto podemos cambiar nuestra condición de clase e identificarnos con la posición proletaria, aunque hay algunos problemas con esta visión de la lucha política que fue parte de la herencia de los años sesenta. Esta herencia implicaba muchas veces la negación de nuestra "educación" y de nuestra forma de entender cómo las instituciones capitalistas aplastan y tergiversan la vida y la cultura de la clase obrera. Fero, ¿por qué la identificación con el feminismo tiene que implicar el *rechazo* de nuestra masculinidad? Si adoptamos una concepción de la masculinidad que simplemente la defina como una relación de poder, o como el lugar más alto de una jerarquía de poderes, entonces nos atrae la idea de que es posible abandonar nuestra masculinidad.

De modo similar, si concebimos la "heterosexualidad" simplemente como una relación de poder que fija a los hombres heterosexuales en una posición de poder y obliga a la subordinación de los hombres gay y las lesbianas, entonces puede parecer que la "heterosexualidad" también es algo que simplemente se puede abandonar. Esto ha solido ir de la mano con la idea de la sexualidad como algo "socialmente construido", con la implicación de que igualmente se la puede "deconstruir" y elegir de otro modo. Esto fomenta la idea de que la orientación sexual es, en último término, una cuestión de opción política. En otro nivel, así se reconstruye un proyecto racionalista que parte del supuesto de que podemos vivir nuestra vida guiados exclusivamente por la razón y que por medio de la voluntad y la determinación —como lo postula Kant— podemos luchar contra nuestras inclinaciones para vivir según las pautas que nos hemos asignado mediante la razón. <sup>16</sup>

Se trata de problemas difíciles y complejos y es necesario manejarlos con cuidado y sensibilidad. Podría ser que la heterosexualidad fuera una institución estructurada y que impusiera la concepción de "normalidad" aceptada en la cultura. Esto establece importantes relaciones de poder que marginan y, junto con la sección 28 de la ley inglesa, contribuyen a criminalizar la sexualidad de los hombres homosexuales y de las lesbianas. Esto ha sido crucial para entender la sexualidad no como algo "dado", sino como resultado de una serie de relaciones personales, y para sacar a la luz el carácter precario de nuestras sexualidades. 17 Esto nos conduce a la importancia de

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> En Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality [Seidler 1989] expongo una historia y una experiencia particulares de esa época. Con demasiada frecuencia se suele rechazar este periodo de los años sesenta y principios de los setenta, en vez de investigar qué podría enseñarnos todavía.

<sup>16</sup> El lugar de las emociones y los sentimientos en la ética racionalista de Kant se explora en Blum 1980. También es uno de los temas de Seidler 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Jeffrey Weeks nos ayuda a comprender la importancia de la obra de Freud para entender el carácter precario de las identidades sexuales [Weeks 1984, 1985]. En una reseña publicada en *Sociological Review*, mayo de 1988, he explorado algunas de las dificultades del sistema estructuralista en el que se basa. Véanse también las discusiones de Connell 1987.

reconocer las "diferencias"; pero una cosa es entender el poder institucional de la heterosexualidad y otra pensar que la orientación sexual es cuestión de "elección política".

Hasta cierto punto, ha sido la dicotomía tajante entre "naturaleza" y "cultura" —que heredamos como un rasgo definitorio de la modernidad para inscribirla posteriormente en la tradición estructuralista— lo que ha fomentado esta manera de pensar, como si la "cultura" —en oposición a la "naturaleza" como producto de la razón— estuviera bajo nuestro control consciente. Éste es uno de los problemas con las concepciones dominantes de construccionismo social que desde el decenio de 1960 están profundamente entretejidas en las ciencias humanas, y que fomentan una forma de racionalismo que nos hace pensar que tenemos la vida bajo control racional, y que únicamente a través de la voluntad y la determinación podemos determinarla. Esto forma nuestra visión de la libertad y la moral que en la tradición kantiana se identifican con la razón.

Lo anterior es parte del racionalismo ilustrado y alienta una visión particular de la autodeterminación, como si tuviéramos que controlar nuestra vida sólo con la razón. Así empezamos a pensar que cuando decimos que nuestra sexualidad es "natural" queremos decir que ha sido dada o que de cierta manera está más allá de nuestro control consciente; sin embargo, esto también crearía una oposición demasiado tajante. Freud nos ayuda a entender la organización de nuestra sexualidad y cómo ha llegado a ser lo que es; por ello él no cree que pueda ser "reconstruida racionalmente". Para Freud es crucial que el cambio llegue a través de alguna forma de aceptación de nuestros sentimientos y deseos sexuales, aun cuando éstos no adquieran la forma que quisiéramos o incluso si no se consideran legítimos en la sociedad general.

En vez de juzgar esos sentimientos y deseos usando criterios externos, debemos aprender a reconocerlos por lo que son y aprender a suspender el juicio; esto forma parte de un proceso psicoanalítico. Para Freud un elemento crucial es que en el seno de la cultura racionalista aprendamos a juzgar y muchas veces a condenar nuestros sentimientos y emociones porque no encajan con los ideales que nos hemos establecido. Parte de la originalidad de Freud, a pesar de todas las dificultades, es su ruptura con la idealización de la cultura y su reconocimiento —por ambivalente que haya sido— de la importancia de validar nuestra experiencia por lo que es.

Tampoco podemos *rechazar* simplemente nuestra masculinidad como si estuviera "equivocada" o como si fuera "mala" o "esencialmente opresiva para las mujeres". Esto no quiere decir que no podamos *cambiar* nuestra manera de ser. Lo que está en juego es el modelo de cambio que heredamos en nuestra cultura, y en este aspecto Freud es crítico de una tradición kantiano-protestante que dice que podemos *cortar* o erradicar esas partes de nosotros, de nuestros sentimientos y deseos que juzgamos carentes, como si la razón brindara una especie de árbitro neutral o legislador para determinar lo que vamos a considerar *inaceptable* para nosotros.

Eso formó parte también de la herencia de los años sesenta que sostenía que nuestra ira o nuestros celos eran "irracionales" y, por lo tanto, inaceptables, y que por

consiguiente tenían que ser erradicados. Se suponía que de alguna manera podíamos cortar sentimientos y celos y comportarnos como si no existieran en absoluto. Los celos eran algo "social y culturalmente construído" y por ende del mismo modo se los podía reformular a voluntad. Insistir en los celos simplemente mostraba un fracaso de la voluntad y la determinación. 18 Esto viene de una tradición protestante que aún está muy presente en la idea de que "la mente domina la materia": en que si uno aparta la mente de lo que la está turbando, entonces los sentimientos de desesperación o tristeza desaparecerán de alguna forma. Como en Inglaterra vivimos en una cultura laica, pocas veces advertimos los orígenes protestantes de muchas de nuestras ideas y de nuestros valores; Freud y la teoría psicoanalítica van en contra de este aspecto de la cultura heredada. Parte del proyecto de Achilles' Heel consistió en decir que no era posible rechazar la masculinidad, pero sí se podía redefinirla. 19 Trabajaríamos para cambiar lo que somos aceptando la naturaleza de nuestras emociones y nuestros sentimientos en vez de juzgarlos con demasiada severidad. Esto significa llegar a un acuerdo con la voz autocrítica que con demasiada frecuencia se interpone en el camino del cambio.

Lo anterior es posible porque la cultura pone tanta fuerza en la idea de "autorrechazo", que muy pocos hombres han emprendido el estudio de estos problemas; es posible también porque ellos han sentido que hay algo contraproducente y hasta autodestructivo en la vía que se los alienta a tomar, por las primeras nociones de los "hombres contra el sexismo". Hasta cierto punto depende del trabajo teórico sobre el hombre y la masculinidad que se puedan poner en duda abiertamente algunas de las concepciones de la masculinidad expresadas en varios aspectos de la teoría feminista; es decir, que se rechace la idea de que los hombres no pueden cambiar y mostrar cómo pueden hacerlo sería una manera importante de cuestionar las ideas que hacen que la masculinidad parezca irredimible.

Al trabajar para lograr una comprensión distinta de los hombres y de la masculinidad tenemos que reconocer las heridas que hemos infligido con la idea de que los hombres tendrían que sentirse culpables *por ser hombres*. Y al mismo tiempo hemos de asumir la responsabilidad por lo subdesarrollada que sigue estando la comprensión teórica de la diversidad de las diferentes masculinidades y por cuánto han tardado los hombres en explorar con mayor apertura y honestidad sus relaciones con el feminismo.

<sup>18</sup> La conexión entre voluntad, determinación y celos se explora más a fondo en Seidler 1989, cap. 3, "Sexuality".

<sup>19</sup> Véanse los análisis sobre sexualidades e identidades sexuales en Seidler 1992.

## Los hombres, el poder y el feminismo

Si pensamos en la cuestión de si el feminismo es en interés de los hombres, podemos decir que está claro que en cierto nivel no es así: en el sentido de que representa un reto al poder que el hombre tiene de hacer la sociedad general a su imagen. La teoría liberal sostiene que los hombres y las mujeres deberían contar con los mismos derechos en la sociedad; y en la medida en que a las mujeres se les niegan esos derechos, la sociedad es desigual e injusta. Así es como los hombres han sido capaces de apoyar las reivindicaciones del feminismo liberal sin tener que poner en duda las formas heredadas de la masculinidad. El movimiento de liberación de la mujer ha ido más lejos en su desafío al poder que tienen los hombres de modelar la sociedad a su propia imagen. También cuestiona el dominio de los valores y las aspiraciones masculinos que en buena medida se dan por sentados en la organización institucional de la sociedad.

El feminismo en su nueva fase ofrece un reto al poder del hombre en la sociedad y también a las fuentes de poder de que gozan los hombres por la forma en que se sostienen las relaciones personales. Esto constituye un desafío a las maneras de organización tanto de la vida pública como de la privada, en buena medida en torno al valor del tiempo y de los intereses de los hombres y, en consecuencia, devaluando y restando importancia y reconocimiento al tiempo, los valores y las aspiraciones de la mujer. Así, el movimiento de liberación de la mujer ha alentado a las mujeres para que reconozcan hasta qué punto se han visto obligadas a renunciar a su interior para verse a través de los ojos de los hombres; y reconoce las difíciles tareas que las mujeres tienen ante sí para poder redescubrir sus valores y relaciones en el contexto de la sociedad patriarcal.

De modo que es importante mantener a la vista cómo el feminismo sigue siendo una amenaza para la manera de ser de los hombres, sin por ello insistir en que corresponde al feminismo establecer las prioridades para la revisión de las formas dominantes de masculinidad. En el marco del feminismo liberal parecería posible empoderar a las mujeres dándoles derechos en la sociedad general, pero sin que esto cuestione la posición de los hombres.

Con el movimiento de liberación de la mujer no se trata simplemente de empoderar a las mujeres, sino también de desafiar las formas de poder masculino y el tipo de supuestos que los hombres están dispuestos a adoptar sobre sí mismos.<sup>20</sup> Esto nos lleva mucho más allá de la posición liberal que vería el feminismo como el empoderamiento de la mujer para competir con el hombre en la esfera pública en términos de igualdad, pues se cuestiona la idea de "términos de igualdad" cuando nos damos cuenta de que éstos suelen ser "términos de los hombres", como si las mujeres estuvieran obligadas a ser "hombres honorarios" para así ser aceptadas en el mundo de los hombres.

El trabajo de Cynthia Cockburn muestra cómo esto crea más problemas o por lo menos nuevos problemas para las mujeres, quienes para conquistar puestos de responsabilidad y poder dentro de las instituciones muchas veces tienen que abandonar su feminidad para ser aceptadas, o por lo menos reconfigurarla, para que así una vez más ésta se vuelva "aceptable" para los hombres con autoridad y poder. A los hombres les es posible *cooptar* el feminismo de muchas maneras diferentes para coincidir con él y desplazar el reto que representa. Se puede decir que cuando a una mujer se le concede una promoción en una empresa ya no tiene nada de que quejarse; entonces se espera que ella defienda la organización de la jerarquía tal como está.<sup>21</sup>

Para los hombres es bastante común sentir "simpatía" por el feminismo y encontrar cierto tipo de seguridad en la idea de que hay que dejar el feminismo a las mujeres, que a las mujeres habría que darles espacio para exponer sus ideas y proyectos sin las interferencias de los hombres. Ésta no es una respuesta poco común pero también es fallida porque no toma en cuenta el reto que el feminismo plantea a las formas predominantes de masculinidad. En pocas palabras, aprendemos a decir "lo correcto" cuando estamos entre feministas; sentimos que estamos caminando sobre una capa de hielo muy frágil y aprendemos a tener cuidado. Es importante tener en mente que el feminismo sigue siendo un reto al carácter y la organización del poder de los hombres en la sociedad, pues esto a su vez desafía el paralelismo que se puede trazar tan fácilmente cuando hablamos sobre los "estudios del hombre" en relación con los "estudios de la mujer".

La idea de que "a fin de cuentas", o en un nivel más profundo, el feminismo es de hecho en beneficio de los hombres debe manejarse con mucho cuidado porque puede fomentar una especie de paralelismo en el que también es posible que los hombres asimilen ciertas ideas feministas que después podían utilizar contra las mujeres. Así es como los hombres a veces pasan a ciertas ocupaciones, por ejemplo, enfermería y obstetricia, con la idea de que por ello han absorbido una "crítica feminista" que les permite la sensibilidad y el sentimiento para hacer el trabajo. Pero podría haber cuestiones sobre el lugar de los hombres, por ejemplo en obstetricia, que no se reconocen. Quizá la relación de la mujer con el nacimiento cierre la posibilidad de que los hombres trabajen bien en esta área.

Es posible acatar el feminismo y hablar sobre el poder que los hombres tienen en la sociedad general sin llegar a captar plenamente el poder de la sociología para cooptar el reto feminista. Aunque el paradigma de los "estudios del hombre" ha cuestionado la influencia dominante de la teoría de los roles, es muy común la idea de que el género existe como un conjunto preexistente de expectativas de lo que se supone que los hombres y las mujeres son y hacen en la sociedad general.

Como lo muestran los textos especializados, es fácil replegarse a una forma mucho más refinada de teoría de los roles que, en detrimento de la comprensión de las

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Véanse algunas discusiones sobre la relación de masculinidad y poder en Connell 1987 y Brittan 1989.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Véase Cynthia Cockburn "Men's Power in Organizations: 'Equal Opportunities' Intervenes", en Hearn y Morgan [1990, pp. 72–89].

cuestiones de poder y subordinación, permita mayor flexibilidad en las expectativas de género pues se trata de un paradigma dominante en la psicología y las ciencias humanas en general. Lo que brinda legitimidad a esas áreas de estudio intelectual es la metodología de las ciencias sociales, en buena medida incuestionada, porque la crítica que el feminismo hace de la tradición ilustrada y de las formas de teoría social y metodología que han surgido de ella normalmente se pierde. La sociología empirista tiende a hacerse cargo y empieza a determinar los términos en los que los estudios de género tienen que demostrar que son válidos y legítimos.

En Gran Bretaña se ha sospechado desde hace mucho de que los retos intelectuales y políticos del feminismo se debilitarían si el feminismo entrara a formar parte de las principales disciplinas de la academia. Existe la impresión generalizada de que las ideas feministas quedarán truncadas y sus retos suavizados una vez que éstos tengan que expresarse en el marco de una metodología de las ciencias sociales que se considera neutral, imparcial y, de cierta manera, más allá de la crítica.

Este escepticismo puede ser útil porque resulta fácil pensar en las restricciones del papel masculino, de modo que un movimiento de hombres se concibe como la eliminación o la liberación de esas restricciones; así, podría decirse que los hombres pueden ser personas igualmente amorosas, atentas y compasivas. Los hombres no tienen que mantenerse distantes, alejados y totalmente identificados con la ambición y el éxito individuales. Al mismo tiempo es fundamental no olvidarse del poder que los hombres tienen en la sociedad general, aun cuando este poder no siempre lo compartan o lo experimenten todos los hombres.

No se debería subestimar la importancia de ampliar las posibilidades de que los hombres puedan por fin vivir en contacto más estrecho con sus sentimientos y emociones, pero también tenemos que reconocer que esto puede volverlos más manipuladores y explotadores a menos que también estén dispuestos a reconocer la autonomía y la independencia de la mujer. Esto puede liberar al hombre de cierto tipo de dependencia emocional de la mujer sin conseguir que reconozcan el poder de las actitudes y los valores sexistas que entraña su comportamiento.

Tampoco deberíamos subestimar la ira y el resentimiento que muchos hombres sienten hacia las mujeres y cómo se pueden canalizar fácilmente en ira y resentimiento contra el feminismo. Esto no significa que el feminismo esté más allá de toda crítica; tampoco significa que los hombres no tengan derecho a sentir ira hacia algunas de las imágenes de la masculinidad que se han producido.

En el decenio de 1980 sin duda fuimos testigos de cierta "suavización" de la imagen de los hombres y de la apropiación, por parte de éstos, de algunas cualidades que por tradición se asocian con la mujer; desde entonces estas cualidades ya no se conciben como no masculinas. Las fronteras entre los sexos se han difuminado, lo que puede hacer más difícil identificar los mecanismos de poder y subordinación. Esto no significa que el hombre deba ser concebido siempre como todopoderoso en relación con la mujer en el ámbito de la sociedad general. No deberíamos negarnos a ver las relaciones de poder mediadas por la clase, la raza y la etnia que existen entre

los hombres, ni las dificultades que suelen enfrentar para identificar sus propias necesidades y deseos y para afirmarse frente a oros hombres. Como esto se hace muchas veces a costa de las mujeres, ha sido difícil investigar las relaciones que los hombres tienen unos con otros.

En el marco de la teoría postestructuralista se ofrece una visión del poder como algo que todo lo invade, y esto puede debilitar nuestro sentido de la naturaleza del poder interpersonal. Esta percepción de la omnipresencia del poder a veces se utiliza para poner en duda si es correcto decir que los hombres tienen poder en relación con las mujeres, pues se podría argumentar que tanto la "masculinidad" como la "feminidad" están interpoladas en una relación particular de poder.<sup>22</sup>

Se nos ofrece la idea de identidad como si estuviera articulada a través de relaciones particulares de discursos de poder. Así es como la idea de "construcción social" se suele concebir en un marco postestructuralista, el cual rechaza la idea de poder como una "mercancía similar a una cosa" que algunas personas tienen sobre otras, pues quiere insistir en que la omnipresencia del poder significa que todas las identidades están articuladas en discursos particulares de poder. En parte esto explica las dificultades que Foucault tiene para esclarecer las relaciones de poder determinadas por el género.<sup>23</sup> También muestra la forma en que la influencia de la obra de Foucault ha tendido a subvertir algunas ideas cruciales de la relación entre poder, identidad y experiencia.

Parte del atractivo de este movimiento es que saca a la luz la idea de que los hombres no son omnipotentes en todas las esferas de su vida y de que las mujeres no siempre son totalmente impotentes o subordinadas.<sup>24</sup> Contribuye a poner en tela de juicio la imagen dominante de una jerarquía de poderes en la que los hombres blancos ocupan la posición más alta. Ahora bien, esto significa escuchar la experiencia de los hombres y tomar en serio la forma como se presentan a sí mismos. Un marco estructuralista socava su propia visión de la complejidad del poder cuando contempla la experiencia como resultado o producto en sí de discursos particulares. Se pierde la dialéctica que existe entre la experiencia y la identidad y la lucha continua en la que la gente participa, tratando de aclarar sus necesidades y deseos. Cuando se presentan como efectos del lenguaje, las complejidades y las tensiones de la experiencia se suelen perder.<sup>25</sup>

No obstante, la imagen de la "jerarquía de poderes" sitúa muy fácilmente a la mujer en la posición de víctima, como subordinada u oprimida, y así le niega su

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Véase una interpretación de cómo la identidad y el poder se relacionan de una manera que pone en duda que éste sea una mercancía en Coward 1984. Consúltense algunas discusiones críticas en Cameron 1985.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Véase una discusión crítica del trabajo de Foucault sobre sexualidad en relación con el género y el poder en Seidler, "Reason, Desire and Male Sexuality", incluido en Caplan 1987.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Véanse las interesantes discusiones de la mesa redonda sobre "Feminist Consciousness Today" y las respuestas que siguen en *Tikkun*, julio/agosto de 1987, pp. 40–63.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Una exploración de las conexiones entre identidad, experiencia y lenguaje que a menudo se pierde tanto en la concepción estructuralista como en la teoría del discurso, se encuentra en Seidler 1989, caps. 6 y 7.

propia actividad y su poder para configurar su historia. En algún nivel se puede identificar un problema similar dentro de la teoría postestructuralista, pues asume que los sujetos o las identidades son efecto del discurso, lo que tiende a presentar a las personas como seres pasivos. Es posible cuestionar las maneras en que una tradición positivista objetiviza a la gente, sin por ello ser capaz de concebir adecuadamente su naturaleza activa. En una tradición diferente, Laing desarrolló una poderosa crítica del positivismo dentro de la psicología; sin embargo, a fin de cuentas tendía a ver a los niños como víctimas de las familias en cuyo seno se hallaban. Asimismo, una tradición fenomenológica se ha inclinado a concebir el significado como algo que está bajo el control del individuo, pero no ha logrado pensar en la libertad como una actividad práctica y autoconsciente.

Esta visión de las personas como víctimas tiene mucho arraigo en diferentes tradiciones de la teoría social. A veces la teoría es parte del problema porque, por ejemplo, sitúa a las mujeres en una posición de subordinación y de impotencia que parece imposible romper. Puede crear sus propias formas de dependencia y de sumisión y obstaculizar el camino para el empoderamiento de las mujeres. En este sentido, aunque el estructuralismo ha encontrado una manera de hablar sobre las identidades, le ha sido difícil identificar de qué forma sostiene una forma particular de teoría racionalista. Ve las identidades como algo que se provee desde fuera y, por lo tanto, tiende a reforzar sutilmente una visión de la mujer como ser pasivo. De nuevo caemos inconscientemente en la idea de que los que no tienen poder han de ser rescatados o de que tiene que haber cierto tipo de intervención externa, por ejemplo del Estado, para salvarlos. Incluso si este proceso de formación de la identidad se considera un proceso activo y en marcha en ciertos escritos postestructuralistas, es difícil entenderlo porque muchas veces se piensa que la experiencia es un efecto del discurso.

También entre las ideas del primer movimiento de liberación de la mujer estaba la de acentuar la autoactividad de las mujeres y concentrarse en cómo pueden conservar el poder en su vida. Pero esta visión sigue estando teóricamente en tensión con otra que remite a la "jerarquía de poderes", así como con una tradición estructuralista/ postestructuralista más general. Nos hace pensar que tenemos que trabajar para poner patas arriba toda la estructura antes que haya algún movimiento. Si esta visión da cabida a una ira justa, también se puede convertir en una forma tácita de pacificación. Puede interponerse en el camino de las mujeres que quieren cambiar y nos impide ver las difíciles cuestiones de colusión en las que se pueden encontrar las mujeres. Cierto entendimiento terapéutico plantea potencialmente algunas de estas

difíciles cuestiones. Reconoce la existencia de tensión —no del mismo tipo para las mujeres que para los hombres— entre quiénes queremos ser en nuestra mente y la calidad real de nuestra experiencia cotidiana. No toma la experiencia ni como dada ni como socialmente construida; la reconoce como una polaridad falsa.

No acepta la autonomía y la independencia como un proceso lineal de desarrollo, sino como un proceso de elaboración de una historia muchas veces dolorosa y difícil que en otras circunstancias optaríamos por evitar. Una tradición racionalista tiende a partir del supuesto de que podemos guiar nuestra vida a través de la voluntad y la determinación para que podamos dejar de lado sentimientos difíciles que de otro modo preferiríamos no reconocer. Freud sabía que no era así, porque reconocía que los sentimientos que reprimíamos tienen una manera de volver para acecharnos. Prohibir la noción misma de "represión", como Foucault a veces lo quiso hacer, no significa que los problemas desaparecerán.<sup>27</sup>

Lo anterior entraña, una vez más, cuestiones difíciles, porque pone en duda imágenes de pureza moral que muchas veces acompañan al hecho de ser víctima. Es como si los que están en la base de la jerarquía, los que han estado más oprimidos, no pudieran hacer mal, o de alguna manera habría que perdonarlos "porque no saben lo que hacen". Su comportamiento se puede disculpar hasta cierto punto debido al poder al que se oponen; pero esto puede sostener una visión pasiva de las mujeres como víctimas, aun cuando evita cuestiones difíciles y dolorosas de cómo hay personas que a veces se han coludido en su propia opresión. Esto no niega ni un momento la realidad de las estructuras de poder y subordinación, pero sí reconoce las realidades de proyección y las maneras en que la ira y la frustración se proyectarán con frecuencia.

Esto refleja, en otra esfera, uno de los supuestos de la posición marxista ortodoxa que vería a los oprimidos como seres que de cierta manera son moralmente puros. Es doloroso reconocer que los oprimidos no sólo pueden oprimir a los que están en una situación peor que la de ellos, sino que al ganar poder las heridas de largos periodos de opresión no implican que las personas actuarán con mayor comprensión y humanidad hacia otras. Simone Weil reconoce esto como un problema del marxismo, que puede hacer difícil que en la política sexual se llegue a conciliar la experiencia de hombres y mujeres, pues sitúa a los hombres en la cima de una jerarquía y por lo tanto de algún modo los culpa por lo que suceda supuestamente por debajo de ellos.

Esta visión de una jerarquía de poderes suele ser implícitamente una jerarquía moral que de cierta forma ve a los que están más abajo como los más impolutos y moralmente puros. Esto puede alentar a los hombres a asumir responsabilidades no sólo por el daño y las ofensas que provocan, sino de alguna manera a sentirse culpables por todas las desdichas y dificultades de sus relaciones con las mujeres. Puede

<sup>26</sup> El trabajo crítico de Laing sobre cómo se puede invalidar la identidad dentro de la familia aparece en Laing y Esterson 1970. Véase también la presentación de la objetivización en Laing 1970. En una conversación con Dennis Scott me enteré de las formas en que Laing seguía atrapado en su trabajo cuando no conseguía que la persona reconociera que participaba activamente en el mantenimiento de la situación para no hacer de ella exclusivamente una víctima pasiva.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Véase un análisis del tratamiento que da Foucault a la represión en *Historia de la sexualidad* en "Reason, Desire and Male Sexuality", impreso en Caplan 1987.

El feminismo

crear puntos ciegos importantes en los que las mujeres a veces se sienten tentadas a ocultar sus responsabilidades por cualquier cosa que suceda en la relación. Esto ha creado dificultades concretas en la relación de los hombres con el feminismo y es una de las causas de rechazo al feminismo que se presentan en muchos de los movimientos de derechos de los hombres. También forma parte del silencio que solemos escuchar en discusiones feministas sobre relaciones heterosexuales, como si esas relaciones no se pudieran discutir realmente de manera abierta. Como punto de colusión con "el enemigo" no pueden ser reconocidas por la importancia que tienen en la vida tanto de los hombres como de las mujeres.

Aún hay relativamente poca discusión feminista de las relaciones con los hombres y de lo que las mujeres sienten y experimentan en sus relaciones con los hombres. Existe cierto reconocimiento de que la situación es más compleja de como fue formulada originalmente sólo en términos de una relación de poder y subordinación. Originalmente la concepción del poder como una forma de mercancía impidió apreciar el funcionamiento de las relaciones emocionales de poder, y a menudo el feminismo ha quedado desprovisto de un lenguaje moral en el que estas relaciones

contradictorias se pudieran esclarecer.

Hay una serie de cuestiones que salen a la luz para el hombre con esta concepción de la jerarquía de poderes. Si los hombres están situados en la cima de la jerarquía, ¿qué vamos a decir a los que en su vida experimentan la falta de poder, o incluso a los hombres que en su vida se sienten pasivos e incapaces de articular sus necesidades en una relación? ¿Se ha de desechar esto automáticamente como una "forma de falsa conciencia"? Si en parte esto refleja una falta de reconocimiento del poder que detentan los hombres en relación con las mujeres en la sociedad general, ¿cómo nos ayuda en realidad a esclarecer las complejidades de las relaciones interpersonales? Esto plantea la cuestión de cuándo podemos aceptar las versiones que dan los hombres de su propia experiencia. Esto siempre ha sido esencial para la metodología feminista, que trata de validar la experiencia de las mujeres, pero expresa incertidumbre respecto de la experiencia de los hombres. ¿Hay que decir que los propios relatos de los hombres están destinados a ser sospechosos, como mínimo, porque siguiendo la versión de Jean Baker Miller en Towards a New Psychology of Women [J. Miller 1976], los hombres hablan desde una posición de poder y por lo tanto identifican su propia realidad masculina como la única versión posible de la realidad?

Esto podría ser parte de una explicación de por qué lo hombres no pueden entender lo que experimentan las mujeres, "de lo que se quejan", como podrían decir los hombres. Fue cierto, por lo menos en los albores del movimiento de liberación de la mujer, que los hombres muchas veces decían que las mujeres "deberían estar felices" porque las de clase media, por ejemplo, habían conseguido disfrutar de una casa y un coche y por lo tanto de todo lo que a los ojos de un hombre podrían desear, y además "en realidad no habían tenido que trabajar para conseguirlo por ellas mismas". Esto significaba que no había "razón real" para la insatisfacción o el descontento que las mujeres sufrían y, por consiguiente, tenía que ser producto de su propia

invención. Se alentó a las mujeres a que afrontaran el descontento buscando ayuda profesional, por ejemplo, psicoanalizándose.

En un marco moral utilitarista, donde se supone que el bienestar está en el consumo de bienes, o la acumulación de "satisfacción", era difícil hacer visible la fuente de opresión de la mujer. En nuestra teoría moral era difícil esclarecer que lo que la mujer había abandonado era en un sentido importante a sí misma, un sentido de su propia valía e identidad. Esto no se podía pregonar porque a las mujeres que crecían en el seno de un mundo de hombres se les había negado la posibilidad de desarrollar un sentido de lo que querían, necesitaban o valoraban por sí mismas, o nunca habían sido capaces de hacerlo. En vez de esto, se las educaba para que se vieran a través de los ojos del hombre y para que valoraran su propia experiencia según los criterios que les proporcionaban los hombres. En una cultura racionalista se decía que las mujeres tenían que ser capaces de "dar razones" de sus sentimientos de descontento o de falta de valía. Era fácil que se dijera que si uno "no puede dar razones" entonces este descontento en realidad no existe y uno debe ser capaz de recuperarse por sí mismo.

Si los hombres están en una posición de poder, ¿vamos entonces a *menospreciar* sus conversaciones y sentimientos de "falta de poder" como una "racionalización", o tenemos que estar dispuestos a reconsiderar algunas de las concepciones de masculinidad implícitas en formas de la teoría feminista? No se trata únicamente de una observación sobre la teoría feminista radical, porque una de sus virtudes ha sido poner en primer plano temas relacionados con la violencia masculina y también las maneras tácitas en que el hombre puede hacer uso de su poder en relación con la mujer: el retraimiento huraño, el resentimiento tenso, la ira silenciosa. Lo que es más, al proclamar la importancia de la cultura de la mujer y del sentido del valor y la moral que tienen las mujeres como si tuviera fundamentos diferentes del de los hombres, esto también abre el camino para investigar las relaciones de los hombres con sus concepciones heredadas de la masculinidad.

Además, el feminismo radical plantea la cuestión del grado en que todos los hombres han de ser identificados con las estructuras de poder y dominación masculinos, a pesar de las diferencias de clase, raza y etnia que dividen las experiencias de los hombres. Aunque el análisis del feminismo radical muchas veces intenta fijar a los hombres de esta manera, en realidad puede ayudar a abrir el terreno teórico en el que podamos empezar a reconocer masculinidades diferentes y las relaciones tan diferentes que los hombres pueden establecer y las historias tan diferentes que los hombres tienen en relación con las formas dominantes de masculinidad.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Véase una discusión de la moralidad feminista en relación con la sexualidad en Sue Cartledge, "Bringing it All Back Home: Lesbian Feminist Morality", en Gay Left Collective 1980. Véase también "Duty and Desire: Creating a Feminist Morality" en Cartledge y Ryan 1983.

# 10. LA MASCULINIDAD

### Los hombres, la experiencia y el feminismo

¿Por qué han tardado tanto los hombres en explorar su experiencia de la masculinidad? En parte, el funcionamiento de la masculinidad en la modernidad ha permanecido invisible porque los hombres dominantes han aprendido a hablar con la voz imparcial de la razón. Esto ha formado parte de una tradición de la Ilustración y está profundamente arraigado en las formas occidentales heredadas de la filosofía y la teoría social. Por lo tanto, la voz de un hombre adquiere un tono de objetividad y de imparcialidad a medida que se convierte en una voz *impersonalizada*, una voz que tiene "autoridad" porque no pertenece a nadie en particular mientras que al mismo tiempo pretende respetar a todos.¹

Es difícil juzgar los relatos que hacen los hombres de su propia experiencia porque muchas veces esos relatos personales no se dan. Tradicionalmente, el hombre ha confiado en la mujer para que le *proporcione* una versión y un entendimiento de lo que experimenta en su vida emocional. Es como si el hombre no tuviera que aprender a asumir la responsabilidad de sus relaciones, pues esto se deja tradicionalmente a la mujer en las relaciones heterosexuales. Muchas veces los hombres aprenden a aguantar cosas porque tienen que aprender a identificarse con una ausencia de necesidades emocionales y por lo tanto a centrar su vida en torno a las exigencias del trabajo, que es donde supuestamente se construye la identidad masculina. Pero también es porque el feminismo ha tratado de explicar la experiencia de los hombres de ciertas formas particulares, y la más tajante es que todos los hombres son "violadores

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> La relación de la masculinidad con las concepciones ilustradas de la razón se analiza en Seidler 1989, cap. 2. Véase también la discusión de Gilligan 1982, donde se explora el fracaso de la concepción racionalista de la moral para esclarecer la experiencia moral de las mujeres.

en potencia". Ésta es una idea que constituye un desafío, pero que también es nociva porque *menosprecia* las diferencias entre los hombres calificándolas de "ilusorias" pues, según se dice, todos los hombres son fundamentalmente iguales. Y "tienen que serlo" porque todos ocupan la misma posición en la jerarquía de poderes: no son de fiar.

Esto crea un silencio tenso y difícil, ya que significa que las mujeres se suelen quedar calladas acerca de sus relaciones con los hombres. Se pueden sentir constantemente críticas, como si asumir la culpa fuera una manera de mitigar una idea subyacente de que las relaciones con los hombres sólo pueden ser un signo de debilidad. Para los hombres esto genera silencio porque los hace sentir que no conocen su propia naturaleza, que hay algo en ellos que es de temer, y que su vida emocional y su sexualidad están llenas de peligro.<sup>2</sup> En vez de cuestionarla, esto refuerza la concepción tradicional kantiana de la masculinidad como dominada de cierta manera por una naturaleza animal y como algo que sólo puede ser refrenado mediante la mano firme de la razón. También refuerza la idea de que de algún modo las mujeres saben cómo son los hombres mejor que ellos mismos. Esto no alienta a los hombres a construir una relación diferente y posiblemente de mayor confianza con su propia experiencia; los alienta más bien a seguir ocultando, pues sienten que de alguna forma tienen que ser culpables de todos los asuntos y problemas que surgen en sus relaciones con las mujeres. A las mujeres puede resultarles más fácil adoptar cierta superioridad moral y negarse a reconocer tanto su propia connivencia como su responsabilidad en lo que se refiere a la forma como marcha la relación.

Si bien la culpa puede contribuir a explicar por qué es bastante frecuente que los hombres se sientan heridos y se identifiquen con esta visión feminista radical de sí mismos,<sup>3</sup> en varios sentidos es un hecho sorprendente que sigue necesitando explicación. Tiende a reforzar una visión negativa de la masculinidad como una forma de autonegación, incluso de odio contra sí mismo, que está profundamente arraigada en la cultura protestante, como Nietzsche lo reconoció. También permite al hombre referirse a la masculinidad como una relación de poder respecto de la mujer y así le da cierta seguridad al sostener este análisis, pues le ofrece un análisis racionalista totalizador de la situación y de algún modo le permite volver invisible su propia experiencia.

Pero esta vía no ayuda mucho a que el hombre reflexione sobre su propia masculinidad y bloquea cualquier visión de que el hombre puede realmente cambiar su vida. Se hace eco de un sentimiento que el hombre hereda en la cultura protestante y

que consiste en que, en realidad, en sí mismo no es de fiar, que no sabe lo que siente y que lo que llega a sentir no es en realidad de fiar. Se puede convertir en una versión de "mamá es la que sabe"; pero al mismo tiempo permite al hombre sentir que tiene razón porque con ello ha sido capaz de *identificarse* con el feminismo radical. Con todo, es una manera extraña de identificarse porque *menosprecia* la propia experiencia del hombre y de sus relaciones y suele decir que los relatos que hacen los hombres de sus propias experiencias *nunca* son de fiar. Paradójicamente significa que el hombre no aprende a asumir *responsabilidad* por sí mismo.

Los hombres se protegen diciendo que ellos tienen el "análisis correcto" del "patriarcado", pero en cierto nivel esto contribuye a producir una forma de autorrechazo y de odio por uno mismo. Podría haber tensión entre lo que los hombres sienten sobre sí mismos a partir de sus propias experiencias —que no son "violadores en potencia"— y la influencia de la idea cultural de masculinidad que dice que los hombres "siempre tienen ganas", que su masculinidad queda en duda si no incursionan en el terreno sexual. Esto refuerza la noción de que los hombres no pueden evitarlo y de que la sexualidad es en cierto sentido una especie de impulso irresistible.

Si vamos a negar esta posición y argumentar que la sexualidad no es algo "dado" sino que está social e históricamente construida, entonces tenemos todavía que pensar claramente por qué hay que imponer una dualidad modernista tajante entre "naturaleza" y "cultura" y en la naturaleza y el carácter de esta "construcción". Tenemos que pensar acerca de cómo pueden los hombres llegar a conocerse y desarrollar una relación diferente con sus emociones, sentimientos y deseos sexuales. Tenemos que reconocer el terreno que han abierto diferentes formas de terapia que hacen posible que los hombres reflexionen sobre su sexualidad y cambien. Todo esto se niega si insistimos en descartar automáticamente los propios relatos que hacen los hombres de su experiencia y en decir que "en realidad" los hombres son siempre "violadores en potencia".

Esto no significa que los hombres siempre sepan más, pues debemos reconocer las diferencias reales entre ellos y en el nivel de la autoconciencia y en el trabajo que han estado dispuestos a hacer por sí solos; pero sí significa que no podemos descartar automáticamente lo que dicen de su experiencia. Tenemos que reconocer esto como parte de un proceso, porque es probable que las percepciones que tienen los hombres de sí mismos, al menos en las relaciones personales y sexuales, sean sesgadas, defensivas, superficiales y muchas otras cosas debido a las desconexiones que suelen existir entre las formas de masculinidad heredadas y las relaciones con sus emociones, sentimientos y deseos. En el seno de la modernidad, los hombres han aprendido durante tanto tiempo a menospreciar los impulsos de su vida emocional, que es difícil forjar esta relación simplemente como una cuestión de voluntad y determinación.

Para los hombres suele ser difícil reconocer que "no saben" qué sienten porque una parte muy importante de su masculinidad consiste en dar por hecho que "tienen que tener la respuesta correcta". Es un ejercicio de humildad cuando los hombres

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Pornography and Silence de Susan Griffin explora algunas implicaciones de la negación de la naturaleza que va de la mano con la identificación de la masculinidad con la razón [Griffin 1980]; aunque la idea de la "mente pornográfica" presenta ciertas dificultades, se extraen conexiones sorprendentes y esclarecedoras. Véase también Cixous y Clement 1987.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Algunos de los problemas que implica adoptar la visión feminista radical de los hombres y la masculinidad aparecen en Rowan 1987, donde se establecen vínculos interesantes con el mito y el ritual que, hasta la publicación de *Iron John* de Robert Bly, habían sido ignorados en las discusiones sobre masculinidad.

La masculinidad

empiezan a reconocer el daño que les ha hecho la separación cultural impuesta entre hombre y vida emocional. Muchas veces como hombres estamos desprovistos de un lenguaje emocional que nos permita identificar y articular nuestra experiencia.

En otro nivel suele haber temor tácito hacia las mujeres y la sexualidad femenina, y esto es algo que ya han tocado las feministas. A los hombres a menudo les angustia decir y hacer "algo incorrecto", porque esto es parte del deseo de ser "buenos chicos"; por tanto, algunos de ellos a veces tienen miedo de un tipo particular de confrontación emocional con las mujeres por las emociones que sienten en su interior en otro nivel. Una vez más la terapia ha contribuido a crear un espacio seguro en el que esos sentimientos de resentimiento, hostilidad y disgusto se llegan a reconocer y a trabajar de alguna manera. De nuevo, no se trata de algo que sea necesario trabajar directamente en relación con las mujeres, sino de algo que los hombres pueden trabajar entre ellos cuando aprenden a asumir mayor responsabilidad por sí mismos.

Es del todo posible que esos sentimientos se trabajen en una situación de grupo de toma de conciencia o de terapia. A veces cuando la identificación con el feminismo se traduce en que los hombres adopten una concepción de la masculinidad feminista radical, algunos de esos sentimientos más profundos de resentimiento quedan ocultos de manera que nunca tengan que afrontarse ni elaborarse. Es una paradoja que los hombres aprendan a asumir responsabilidad por otros proveyendo en parte sustento económico antes de que aprendan a asumir la responsabilidad emocional de su vida personal. La responsabilidad se suele concebir impersonalmente ya que así es como les resulta familiar a los hombres.

Hay que examinar con cautela este tipo de identificación con el feminismo, pues con facilidad es una reivindicación de la "diferencia", un sentimiento de que yo soy "antisexista" y por tanto debería "caer bien" o ser "aprobado" por ello. Muchas veces esto va acompañado del sentimiento de que a algunos hombres siempre les han gustado más las mujeres, se han llevado mejor con ellas y han tenido una amistad más estrecha con mujeres que con otros hombres. Una vez más, esto puede ser parte de un proceso de ocultamiento o de eliminación de sentimientos más incómodos y negativos en relación con las mujeres; éstos son también sentimientos por los que los hombres tienen que asumir la responsabilidad. En este sentido la identificación con el feminismo puede servir como una especie de defensa frente a esos sentimientos difíciles.

A veces los hombres sostienen que el feminismo es "en beneficio de los hombres" porque los ayuda a ponerse en contacto con sus propios sentimientos y a aceptar las partes de sí mismos que la masculinidad tradicional los ha llevado a rechazar. Hay algo positivo en ello pero también hay algo ante lo que hay que tener cuidado, pues suele llevar a una negación de los sentimientos de ira y resentimiento que se supone que son emociones *inaceptables* porque se las interpreta como "opresivas para las mujeres". De modo que los hombres pueden refrenar esas respuestas y esos sentimientos y suponer que siempre es posible tener sentimientos "positivos". Pero esto

puede ser de nuevo otra manera de negar la responsabilidad en zonas difíciles del sentimiento en relación con las mujeres.

Lo anterior explica en parte mi recelo de la idea de "hombres feministas", la idea de que el hombre puede hacer "trabajo feminista". Esta tendencia ha sido más fuerte en Estados Unidos que en Gran Bretaña y es necesario reflexionar críticamente sobre ella. Se relaciona con el tema de qué tratan de conseguir los hombres cuando trabajan en la relación entre hombre y masculinidad. ¿Están haciendo política sexual de los hombres? Y si es así, ¿cómo se relaciona esto con lo que los hombres gay han estado haciendo desde hace años y con el desarrollo de los estudios gay? ¿Hay maneras diferentes de reconocer que los hombres están explorando los retos que el trabajo feminista pone a las formas tradicionales de masculinidad?

Si es la crítica feminista la que ha sido tan fuertemente inquietante por lo que somos como hombres y las visiones que hemos heredado de nuestras vidas, ¿queremos decir que las feministas han determinado las prioridades de los estudios del hombre? Por ejemplo, las feministas han exigido que los hombres consideren las causas de la violencia masculina y en particular de la violencia masculina contra la mujer. Se trata de algo crucial, pero los problemas intelectuales sobre el lugar que ocupan los estudios del hombre no se pueden resolver diciendo que corresponde al feminismo establecer las prioridades de estudio mientras que corresponde a los hombres trabajar en las respuestas.

Esta relación con el feminismo no puede ser la correcta porque los hombres tienen que asumir la responsabilidad de sí mismos y de las cuestiones que surgen en sus estudios sobre el hombre y la masculinidad. De otro modo, puede resultar demasiado fácil limitarse a buscar temerosos la aprobación, por así decirlo. No obstante, esto elude la difícil cuestión de la relación de los estudios del hombre con los estudios de la mujer y los estudios gay y lésbicos, y la importancia decisiva de no minarlos ni siquiera inconscientemente con el desarrollo de una rama de trabajo independiente.

Esto es difícil porque si bien, desde los inicios del feminismo, las mujeres han pedido que los hombres asuman la responsabilidad de su persona, en realidad no querían que ellos tomaran partido en los debates feministas porque se podía considerar que esto dividía a las mujeres. Sin embargo, podría ocurrir que diversos estudios pusieran en tela de juicio supuestos que tanto la teoría feminista socialista como la radical sostienen sobre los hombres; en mi opinión, hay que aceptar esto. Podría ser importante que los hombres consideraran el lugar adecuado de, por ejemplo, la ira, la fortaleza y el resentimiento en su vida en vez de simplemente descartar esas emociones y sentimientos porque a veces se ven como propios de las mujeres. Esto forma parte de una reevaluación de diversas masculinidades y valores masculinos y potencialmente incluso de un reconocimiento de las diferencias entre mujeres y hombres. Con demasiada frecuencia hemos pensado en la igualdad en términos de similitud, de lo mismo, de manera que ha sido difícil reconciliar las ideas de igualdad de género con el reconocimiento de diferencias que podrían no ser producidas socialmente.

Esto repercute en temas complejos que han surgido, en especial en Estados Unidos, respecto de la cuestión de la cultura de los hombres; saber si, por ejemplo, los hombres querrán jugar con sus hijos de maneras diferentes de como lo hacen las mujeres y cómo —en parte bajo la influencia del feminismo— los hombres han buscado modelar su conducta de acuerdo con la de ellas. Así pues, por ejemplo, ¿hay algo distinto en la naturaleza de la paternidad [fathering], en la naturaleza y el carácter de las relaciones que los hombres pueden tener como padres con sus hijos, o simplemente hay algo llamado maternidad [mothering] o pater-maternidad [parenting] que es simplemente una cuestión de dividir por igual las tareas y responsabilidades de atención y cuidado que implica atender a los hijos? Los hombres que quieren hablar de sí mismos como hombres feministas también podrían ser suspicaces en cuanto a definir cualidades y responsabilidades particulares de la paternidad.

Esto se conecta con las dificultades del punto de vista "construccionista social" dominante en la teoría social, porque tiende a suponer que todos nuestros sentimientos y deseos, como modos de clasificación o construcciones mentales, pueden "rehacerse" o "remodelarse" como un acto de voluntad y determinación. Lo anterior puede desalentar la exploración de las diversidades de la propia experiencia de los hombres, por ejemplo, de la paternidad, las tensiones, las frustraciones y las dificultades particulares que podrían experimentar en sus relaciones con los hijos. Aunque es crucial que los hombres reconozcan lo que las mujeres se han visto obligadas a soportar durante años, esto no debería descartar lo que los hombres tienen que expresar sobre su experiencia.

También es importante reconocer las diferencias que existen entre hombres procedentes de distintas culturas de clase, raciales y étnicas, así como las diferentes necesidades que cada hombre podría estar satisfaciendo —dados sus propios antecedentes y relaciones con sus padres— al asumir las responsabilidades de la paternidad. Deberíamos estar dispuestos a reconocer esas diferencias pero también a explorarlas críticamente en vez de descartarlas de antemano como si no tuvieran base en la realidad o en la experiencia de la gente.

Otro tema fundamental se refiere a la heterosexualidad y a si es posible concebirla como una relación de poder en la sociedad general y también como una orientación sexual legítima. Muchas veces nuestra forma de concebir las relaciones de poder, sobre todo en un marco de jerarquías de poderes, ha hecho que parezca como si la heterosexualidad en sí estuviera invalidada en algún sentido. En vez de esto, lo que hay que cuestionar es cómo se usa ese poder en contra de las mujeres, los hombres gay y las lesbianas, y cómo se "normaliza" hasta llegar a descartar la validez de otras formas de orientación sexual. Una concepción construccionista social podría inducir a los hombres heterosexuales a pensar, por ejemplo, que sus sentimientos de atracUn punto de vista construccionista social nos induce a pensar que en cierto sentido nuestra sexualidad puede ser rehecha con actos de voluntad, como si se tratara de una cuestión de elección política. Esto muestra la profundidad de una tradición racionalista en la izquierda y en la política sexual en general que ha producido una enorme confusión ya que, por ejemplo, los hombres han llegado a sentir que una erección tiene que ser una afirmación del poder patriarcal. La única forma aceptable de sexualidad es aquella en la que no hay erección o al menos no hay penetración. Esto produce y fomenta una forma de moralismo que no es desconocido en la idea culturalmente arraigada de que los chicos son *malos*. Es una idea que tanto los hombres de clase obrera como los de clase media han escuchado desde que eran muy pequeños.

De niños se nos dijo muchas veces que los chicos éramos "malos" y "sinvergüenzas"; así que teníamos que sentirnos culpables de nuestros sentimientos. Tenemos que aprender a refrenar nuestra naturaleza porque si no "perderemos el control de nosotros mismos" y "haremos cosas" que nos "pesarán". Como los "chicos son malos" por naturaleza podemos muy fácilmente partir del supuesto de que la masculinidad es algo que nunca se puede subsanar, cambiar o transformar, por no decir disfrutar, celebrar o reconocer como una fuente de placer y satisfacción. Debemos tomar en serio las versiones que dan los hombres de sus experiencias y reconocer que han aprendido a sentirse mal o culpables consigo mismos. Necesitamos reconocer algunas de las causas de estos sentimientos de una cultura protestante en las maneras como se los ha criado en el seno de la familia.

Existe el peligro de que el feminismo refuerce una especie particular de moralismo en relación con la forma como deberían ser los hombres, lo cual alienta con demasiada facilidad una antinomia simplista de estar a favor o en contra del feminismo y puede permitir que los hombres "pro feministas" asuman una postura de corrección moral. Esto convierte la cuestión en un asunto de principios abstractos, como si se estuviera exigiendo una "postura" clara e inequívoca. Los hombres muchas veces nos sentimos muy cómodos cuando las cuestiones se vuelven asuntos de principio, casos en los que se las puede abordar en un nivel intelectual como si se tratara de determinar quién tiene las mejores razones de su lado.<sup>5</sup>

Pero esto de suyo muestra lo poco que hemos entendido el método feminista, pues no se trata de algo que se pueda decidir sólo con la razón. Para empezar debemos reconocer las tensiones y las contradicciones que hay en la experiencia de los

ción sexual son ilegítimos y que hay que ocultarlos y negarlos, lo cual es muy diferente de decir que esos sentimientos deberían ser reconocidos y después abordados críticamente.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> En "Fathering, Authority and Masculinity", de Victor J. Seidler [incluido en Chapman y Rutherford 1988] se exploran algunas conexiones entre paternidad y masculinidad.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> En Gilligan 1982 se plantean preguntas sobre el atractivo que tiene para los hombres una moral organizada en torno a principios legislados por la razón. Véase también la discusión en Grimshaw 1986, y en Kittay y Meyers 1987.

hombres, aun cuando un movimiento de derechos de los hombres se vea en oposición a las reivindicaciones y a los avances aún endebles que ha realizado el feminismo en los últimos veinte años. También podría significar reconocer los peligros de una reacción contra el feminismo que cuestiona la existencia misma de la masculinidad en vez de formas particulares dominantes de masculinidad.

Hay algo equivocado respecto de una posición teórica que afirma que existe algo "erróneo", "defectuoso" o "inadecuado" en la masculinidad misma, pues cancela la posibilidad de que los hombres cambien su experiencia como hombres. A una construcción racionalista de la masculinidad, mediante la cual los hombres se ven en la posición de tener que probar su masculinidad constantemente frente a una especie de ideal, se le da nueva forma cuando los hombres tratan de ajustarse para caber en un nuevo molde —aunque éste sea el propuesto por el feminismo— de "cómo ha de ser un hombre". De otra forma esto continúa una tradición protestante antigua que dice que los hombres son inaceptables tal como son, que la naturaleza de los hombres es en algún sentido mala, y fomenta la idea de que los hombres sólo pueden ser aceptables si abandonan su masculinidad.

Lo anterior atañe a los miedos a la castración que la teoría freudiana hizo visibles. Es el miedo a que la madre dominante esté a punto de abrumar al hijo, y le quite su potencia. Aunque esto no forma parte de la intención feminista, a menudo ha sido la consecuencia involuntaria de un cuestionamiento feminista que ha dejado a muchos hombres con la sensación de "no saber quiénes son" o "sintiéndose ineptos con quienes son como hombres" o sintiendo, en el contexto de las relaciones, que sus parejas "saben más". Esto tiende a hacer que los hombres se muestren a la defensiva, rígidos y tiesos en vez de proporcionarles un medio para algún tipo de cambio significativo. Los hombres suelen sentirse amenazados, se retiran en un silencio huraño o actúan con violencia. El hecho de que esto se puede tomar como una prueba más de "cómo son los hombres desde siempre" es simplemente otra parte del problema que estamos tratando de identificar.

Sería una tendencia mal recibida en la política sexual si el feminismo simplemente apoyara la idea de "que las mujeres siempre tienen razón" porque tienen la clara visión de estar subordinadas y oprimidas, y que "los hombres siempre están equivocados". Esto sería simplemente invertir la estructura tradicional en vez de ponerla en duda. En las relaciones se puede dar curso a esta posición, y opacar el poder que el feminismo ha dado a algunas mujeres durante los últimos veinte años. Los hombres ahora se pueden quedar con la idea de que no son lo "suficientemente buenos", de que no tienen la "suficiente intimidad", que no son "lo bastante sensibles y atentos", de manera que si hay dificultades en la relación, a los hombres les corresponde aceptar que ellos son los responsables y parte del problema, no la solución.

No obstante, esto puede ser una proyección inconveniente que convierte a los hombres en "objetos malos" y que dice que todo lo que está "mal" en la relación se puede atribuir a los hombres. Todas las causas de desdicha y de infelicidad que la mujer pudiera sentir se ven como si fueran producto de la ineptitud de los hombres

con los que se relaciona. La lógica moral de esta posición se puede reforzar con la idea de que el hombre es el causante de la subordinación de la mujer y de su desdicha y opresión. Éste es un asunto complejo porque en una cultura de moral liberal que ha sido influida profundamente por el feminismo es fácil que algunos hombres adopten esta concepción de sí mismos después haber sido educados para sentir que son "malos".

O sea que existe la tendencia por parte de los hombres a hacer cosas para complacer o aplacar a sus compañeras, a sentirse en cierto sentido responsables de que sean menos desdichadas. Esto se puede relacionar con un rasgo masculino de sentir que los hombres tienen que solucionar las cosas, hacer de alguna manera que las cosas mejoren o que se corrijan; pero a menos que los hombres estén igualmente dispuestos a reconocer sus propios sentimientos y experiencia en la situación, esto no suele surtir efecto. Como hombres solemos adoptar una posición racionalista casi externa de la relación que puede hacer que nuestra compañera pierda la esperanza de ser comprendida o reconocida. Muchas veces ese comportamiento "complaciente" no es auténtico. La comunicación puede degenerar aún más cuando los hombres sienten que su ira no es legítima en la relación puesto que es una forma de coerción. Aunque no cabe duda de que es verdad que los hombres suelen presionar a sus compañeras con la misma atmósfera que difunden, es importante reconocer la pobreza de nuestro aprendizaje como hombres cuando se trata de establecer contacto y comunicación con otros. Aprendemos a aceptar el aislamiento y la soledad como si esto fuera prueba de nuestra dignidad y nuestra autoestima como hombres.

Este análisis puede ayudar a explicar por qué muchos hombres han sentido la necesidad de poner cierta distancia entre ellos y el feminismo en los años ochenta, como si necesitaran esta distancia para aprender de algún modo a definir su propia experiencia. A veces esto se expresa como una franca hostilidad hacia el feminismo, un sentido del daño que los hombres se han hecho a sí mismos al aceptar las imágenes con las que los describe el feminismo. A veces los hombres sienten la necesidad de explorar su propia masculinidad y de descubrir qué les revela. Por lo menos durante cierto tiempo esto implica mantenerse a distancia del feminismo; implica una exploración de las concepciones tradicionales y de la masculinidad y también de las concepciones dominantes de la masculinidad a medida que los hombres aprenden a tener más confianza en sí mismos para ser capaces de exteriorizar la vulnerabilidad que se puede poseer como una virtud y no como signo de debilidad y de ineptitud.6

Esto puede ayudarnos a poner en duda las formas de teoría social y el conformismo implícito que fomentan en la idea de que la "socialización" supone conformarse con algún modelo preconcebido o ajustarse a él. Pese a la idea que tienen de las maneras en que las identidades se pueden articular continuamente y de que es posible luchar por ellas, las formas dominantes de la teoría postestructuralista también tienden a reproducir esta visión "exteriorizada", porque no dejan espacio para ningu-

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> En Seidler 1989, cap. 8, se encuentra un análisis sobre los vínculos entre masculinidad, fuerza y vulnerabilidad

La masculinidad

177

na exploración de la masculinidad en el sentido de que cada hombre explore su sentido del ser.

Parte de lo que es necesario cuestionar es la presión que sienten los hombres de tener que adecuar su comportamiento a reglas y definiciones externas. Algunos tipos de psicoterapia pueden contribuir a abrir la posibilidad de que se realice este tipo de investigación mediante la validación de una exploración de las necesidades emocionales, los valores y los deseos. Estas formas de psicoterapia reconocen hasta qué punto la cultura racionalista se interpone en el camino de la individuación y de la autodefinición de los hombres; dicha cultura ha fomentado sus propias formas de eliminación cuando el hombre ha sentido la necesidad de definirse usando criterios externos para evitar que se ponga en duda su propia masculinidad. Parte de la herencia tradicional es que los hombres nunca pueden dar por sentada su masculinidad, la cual siempre tiene que probarse o defenderse.

## El hombre, el poder y la teoría social

Los hombres suelen experimentar tensión entre lo que necesitan para sí mismos y lo que la cultura les atribuye como necesidades, y puede resultar difícil hacer visible esa tensión en las tradiciones modernistas de la teoría social. Parte de ésta se ha expresado como "ir más allá" de la teoría tradicional de los roles, es decir, la idea de un papel social fijo al que los hombres se han de conformar si no quieren que se piense que su comportamiento es "desviado" o "anormal". Esto ha construido tradicionalmente una delimitación tajante entre cualidades "masculinas" y "femeninas" que significaba que el hombre tenía que ser impersonal, sostén económico que se dedica a su carrera para brindar apoyo a su esposa y a su familia, "un hombro" con el que otros podían contar. Ésta es una formulación rígida del papel masculino, y en *The Myth of Masculinity*, de Joseph Pleck, se establece un modelo más fluido, una concepción más diversa de la masculinidad. Ya no se espera que la masculinidad sea una sola cosa, puede ser varias porque ahora puede dar cabida a la diversidad. El paradigma dominante en el trabajo académico sobre los hombres y la masculinidad en realidad se ha construido en una forma revisada y flexible de la psicología social.<sup>7</sup>

La sociología ha proporcionado una concepción rival mediante la cual la teoría social ha empezado a hablar de la construcción social de la masculinidad, para señalar que no es algo simplemente dado por la biología, sino que es algo "construido" en el marco de relaciones sociales particulares. Ambas concepciones pueden funcionar con una metodología particular de las ciencias sociales; ambas pueden presentarse como "objetivas" e "imparciales". De manera fundamental, muchas veces ambas pueden evitar los problemas de método que han surgido en la teoría feminista. Podría ser

útil establecer algunos de los temas que tiende a evitar este marco de referencia de la "perspectiva de género", como se lo suele llamar. Esto empieza a montar la escena para un tipo diferente de exploración del hombre y la masculinidad que sea más sensible a las fuentes históricas y filosóficas.

En primer lugar, estas teorías eluden la tensión entre la experiencia que los hombres tienen de sí mismos y la manera como se supone que deben estar en la cultura dominante. Si bien esclarecen el dolor y la confusión que se suelen sentir, esto se califica de transitorio, como parte del cambio de un papel social a otro papel social de definición más reciente y más flexible. En segundo lugar, al hablar de esta tensión en términos de "construcción social", mermamos la confianza de las personas en su propia experiencia, de las maneras que podrían llegar a definir lo que quieren para sí mismas individual y colectivamente. Esto fomenta una relación exteriorizada de la propia experiencia masculina cuando ésta se ve como producto de una construcción particular; y si bien esto ha ayudado a cambiar la visión de que el género está biológicamente dado, lo hace sólo a costa de desorganizar nuestra manera de entender la interrelación, si es que se puede hablar así, entre "lo social" y "lo biológico".

En tercer lugar, desplaza el tema de la responsabilidad, porque es "la sociedad" la que proporciona a los individuos tanto el papel social como la construcción; no se trata de algo a lo que yo pueda contribuir, ni tampoco es algo de lo que se me pueda responsabilizar individualmente. Esto es importante para los hombres porque es significativo que aprendan a asumir la responsabilidad de una masculinidad que con tanta frecuencia se vuelve invisible. También es importante para los hombres pensar acerca de la posición dominante de la masculinidad en la sociedad y acerca de cómo se educa a los niños y a los jóvenes en la masculinidad. La responsabilidad podría resultar un tema esencial para el hombre, especialmente en las relaciones, porque se puede ver que aunque sea "responsable" en el mundo público del trabajo —donde lo que suele contar es el apego a las reglas y a los procedimientos establecidos—, muchas veces en las relaciones el hombre puede estar controlando y encontrando defectos en lo que hace su compañera, sintiéndose en algún sentido ajeno a la relación o fuera de ella.

Estas pautas no son exclusivas de los hombres y han de ser especificadas claramente en relación con la clase, la raza, la etnia, la edad y la preferencia sexual. No obstante, es revelador darse cuenta de que muchas veces se llega a ver que los hombres no toman la iniciativa en una relación personal e íntima. El hecho de que los hombres de clase media crezcan negando sus necesidades y considerando que la fuerza es una cuestión de "no tener necesidades", puede construir falsedad y desigualdad en una relación, porque los hombres a menudo llegan a una posición de proveer o de complacer a su compañera en vez de negociar a partir de una idea de lo que necesitan individualmente o de lo que quieren para sí mismos. Muchas veces es difícil identificar nuestras necesidades emocionales como hombres porque estamos muy habituados a eliminarlas. En general, esto se da hasta tal punto por sentado que suele ser

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Para hacerse una idea del trabajo actual sobre hombres y masculinidad en este tipo de marco de referencia, véanse Kimmel 1991 y Brod 1987.

difícil identificar la falta de responsabilidad con la que los hombres han aprendido a tratarse a sí mismos y a sus necesidades.

Con frecuencia, el hombre asume con poca responsabilidad su vida personal, en parte porque su madre primero, y después su compañera, la han tomado por él. Podemos estar tan acostumbrados a que alguien satisfaga esas necesidades *por nosotros* que creemos que se trata de un derecho y no de un elemento en una relación de poder y de subordinación determinada por el género. A los hombres les puede parecer como si el amor se manifestara mediante el hecho de que alguien satisfaga sus necesidades sin que siquiera haga falta expresarlas con palabras. Con frecuencia esto es una racionalización del hecho de que los hombres nunca han aprendido a comunicar sus necesidades personales y emocionales y, temerosos del rechazo, nunca aprenden cómo asumir responsabilidad por sí mismos.

En cuarto lugar, estas concepciones de la masculinidad no toman en cuenta las contradicciones que existen en la experiencia de los hombres. Por ejemplo, se tiene muy poca idea de que esto sucede porque los hombres se identifican con la razón, por la identificación que la Ilustración estableció entre masculinidad y razón, y por eso se sienten separados de sus emociones y sentimientos. Esto está sistemáticamente organizado y estructurado: y tiene que ver con la manera en que se organiza una forma particular dominante de masculinidad y de identidad masculina. Así que, en cuanto a lo que más les debe importar en la vida, esto establece cierta tensión entre lo que a los hombres se les ha inculcado que quieran para sí mismos —por ejemplo, hacer un buen papel en el trabajo y tener éxito y logros importantes— y sus sentimientos.

Cuando los hombres aprenden a reconocer sus emociones y sus sentimientos, con ello aprenden qué valor dar a aspectos diferentes de su experiencia. Reconocen más fácilmente el problema de una modernidad de la Ilustración que parte del supuesto de que los valores pueden ser establecidos por la razón, o si no que los valores son simplemente una cuestión de elección individual y de voluntad. Por ejemplo, si un hombre tiene que hacer frente al accidente de un hijo o de una hija, esto podría llevarlo a reconocer la importancia de su relación con él o con ella y del poco tiempo de *calidad* que le dedica debido a la manera en que está organizada su vida. Podría significar que, al menos durante unos cuantos años, tendrá que identificarse menos con el trabajo y preocuparse menos por su carrera. Ésta es una contradicción con la que las mujeres han aprendido a vivir por generaciones, pero es algo que los hombres han descubierto apenas hace muy poco tiempo.

Los hombres que han sido educados en una cultura moral protestante dan por hecho invariablemente que todo es posible siempre que trabajen lo suficiente para conseguirlo. Por eso muchas veces los hombres se esfuerzan constantemente más allá de sus límites y sus fronteras con la sensación de que si empujan un poco más deberán ser capaces de satisfacer todas las exigencias que se les hacen en cuanto a su tiempo. Se trata de un mito muy arraigado y también nocivo. La visión de la masculinidad como algo "construido socialmente" asume una posición demasiado lejana y

exteriorizada y no ayuda a esclarecer el carácter de estas contradicciones ni aclara cómo los hombres individuales elaboran esto para sí mismos. Tendemos a perder de vista la tensión decisiva entre la creciente realización de un individuo respecto de lo que él o ella quiere para sí y las definiciones que las relaciones sociales les proporcionan; se trata de una tensión que resulta fundamental para la idea de que "lo personal es político". Los intentos de reordenar la teoría feminista sobre la base de una construcción social han tendido a perder contacto con el poder de esta idea que con facilidad puede parecer marginal y retórica.

Tenemos que ser más claros respecto de las tensiones que surgen entre las teorías implícitas de la "política sexual", que a menudo se dejan a un lado, y los marcos de referencia explícitos que proporcionan las ciencias humanas. Es posible que el intento de presentar la "política sexual" como una "perspectiva de género" en la sociología —o cuando se trata de los hombres, como una sociología de la masculinidad— vaya en detrimento de la comprensión y de interpretaciones esenciales. Esto queda especialmente claro cuando examinamos la naturaleza del poder interpersonal, o las maneras en que las relaciones sexuales son relaciones de poder, porque es fácil que el poder quede como un "agregado", como si fuera una especie de ocurrencia tardía. Hay tensión entre el punto de vista construccionista social que muchas veces tiende a ser exteriorizado y totalista a pesar de que afirma lo contrario, y un entendimiento de cómo opera el poder en el contexto de las relaciones. He intentado dar significado a esta complejidad en función de las relaciones heterosexuales entre hombres y mujeres, indicando que hay cuestiones difíciles de ambos lados que han permanecido ocultas porque tienden a poner en duda algunos de los compromisos teóricos más amplios con los que la gente se ha querido identificar.

Podría ocurrir que tuviéramos que tomar con más seriedad la idea de la política sexual, sobre todo la idea de que lo "personal es político", como base para una concepción renovada de la dialéctica entre experiencia, identidad e historia. Desde hace mucho las feministas han reconocido que no hay manera de cancelar las contradicciones según las cuales las mujeres han luchado por una autonomía y una independencia que se cuestionan y se niegan constantemente en la sociedad general. Se trata de una contradicción con la que las mujeres han aprendido a vivir, para reconocer la importancia del apoyo que pueden recibir de otros; en este sentido no es diferente de los hombres que luchan por cambiar pautas de comportamiento institucionalizadas. En ambos contextos, hemos de reconocer la importancia de un movimiento social por el cambio como parte de una redefinición de los valores y las relaciones, de manera que los aspectos "micro" y "macro" se deben poner en relación. No pueden separarse como niveles independientes de análisis, como suele hacerse en las ciencias humanas.

Así que el cambio del hombre tendrá que formar parte de un movimiento por el cambio que transforme la organización de los poderes institucionales y de las formas de las relaciones personales. Por eso lo "micro" no se puede separar de lo "macro", ni tampoco se puede reducir lo uno a lo otro. Ésta es una percepción feminista impor-

tante que los hombres corren el peligro de perder si toman su punto de partida teórico no del interior de la política sexual, sino del interior de los marcos científicos sociales establecidos. Es comprensible que esta tentación sea fuerte porque los movimientos por el cambio han sido relativamente débiles para el hombre, y es comprensible porque el hombre se ha identificado estrechamente con las relaciones prevalecientes de poder, dominio y autoridad.

Pero esto sirve también como una advertencia contra el pensamiento de que las "tesis especulativas" de la teoría feminista se pueden contrastar de algún modo con las tesis causales que parecen plantear; por ejemplo, en el caso de los efectos de la pornografía en los valores y en la conducta de los hombres. Esto implicaría que los estudios del hombre adoptaran una metodología positivista refinada pensando que es neutral y que brinda una base segura desde la que se pueden evaluar las tesis feministas.

Si vamos a resistir esta tentación será porque los hombres han advertido su propia complicidad con las formas dominantes de la teoría social. Han aprendido a cuestionar la universalidad de esas teorías y esos métodos, y han reconocido los supuestos masculinistas que conllevan. Muchas veces están definidos en un marco racionalista que reconoce que la razón es la única fuente de conocimiento e invalida los sentimientos y los deseos como fuentes legítimas de comprensión, percepción y conocimiento. Hay peligros en el hecho de que la política sexual busque legitimidad en términos de los paradigmas prevalecientes de la investigación científica si esto significa perder el poder decisivo y el valor de la percepción feminista.

Con todo, esto no quiere decir que una política sexual de la masculinidad no arroje nuevas preguntas que podrían poner en duda algunas de las ideas de una metodología feminista en desarrollo. Un estudio de los hombres y de la masculinidad producirá sus propias preocupaciones metodológicas; estas cuestiones no siempre coincidirán con la teoría feminista y tampoco podemos decir de antemano cuáles podrían ser. No pueden ser juzgadas de acuerdo con los criterios feministas preexistentes, pero si están firmemente basadas también profundizarán nuestra comprensión de las fuentes de opresión y subordinación de la mujer. Asimismo esclarecerán las condiciones y las posibilidades de concepciones cambiantes de la masculinidad, cuando no también de las condiciones para la "liberación" del hombre.

### Modernidad y marxismo

Las diferentes tradiciones de la teoría social han sido establecidas en muchos casos conforme a los criterios racionalistas de la modernidad, y se han situado en un marco filosófico determinado por una discusión que sigue hasta nuestros días entre el empirismo y el racionalismo; además, aunque estas dos corrientes han ofrecido maneras diferentes de conocer el mundo social y de establecer el conocimiento objetivo, ambas aceptan el carácter central de las cuestiones epistemológicas. Aprendemos a pensar sobre *cómo* llegamos a conocer la realidad social en términos ampliamente epistemológicos.

Esto nos ayuda a establecer un marco orientador en la sociología entre, por una parte, el positivismo —como productor de conocimiento objetivo garantizado por su apego a los controles imparciales del método científico—, y la sociología interpretativa que se centra en el carácter significativo de la acción social. Esta tradición ve supuestamente a los individuos como seres libres y autodeterminados, y no como seres constreñidos externamente y determinados, como ocurre en el positivismo. Por lo tanto, la discusión se suele establecer, por lo menos en lo que se refiere a las cuestiones de métodos, entre Durkheim y Weber.

Se dice asimismo que la teoría social clásica sigue siendo una discusión con el fantasma de Marx. Esto también es cierto en el sentido de que la tradición de Hegel y Marx permanece como una presencia fantasmagórica que se cierne de manera perturbadora y desintegrada sobre muchas trayectorias. En el contexto de los métodos con frecuencia habrá conferencias sobre la dialéctica como método, pero esto no concuerda con el marco dominante, a no ser que se aprecie como un reto —tal como lo entendió Lukács— al marco básico de la modernidad ilustra-

da, porque éste indica que las cuestiones epistemológicas no se pueden resolver en sus propios términos, sino que hay que relacionarlas con intereses prácticos de vidas y de relaciones sociales que cambian.

En el contexto de la teoría social, Marx y las tradiciones que fluyen de él pueden regir el espacio y el tiempo, pero muchas veces de maneras diferentes que se mantienen extrañamente distanciadas. A menudo existe como una corriente de trabajo que marcha sola y aparte; resulta mucho más difícil sacar conexiones que con frecuencia nos gustaría pensar que existen. Aprendemos a aceptarla como una "perspectiva" de la teoría social que parece brindar un lugar para contenerla; al menos esto es preferible a enseñarla como una forma de positivismo o de funcionalismo, como se solía hacer antes del decenio de 1970. A esto se le ha vuelto a dar crédito con el desarrollo del marxismo analítico en un molde científico.<sup>2</sup>

En la medida en que el marco dominante se establece de alguna forma entre el positivismo y la sociología interpretativa, o sea, burdamente entre concepciones objetivas y subjetivas, las cuestiones metodológicas centrales siguen siendo epistemológicas. Si pensamos ampliamente en función de cómo el conocimiento sociológico en sus diferentes formas se puede validar o en función de si es posible el conocimiento "objetivo" de la sociedad, estamos procediendo en buena medida en el marco de referencia de la Ilustración que opone la conciencia al mundo social que trata de comprender. Se opone el individuo a la sociedad y la relación entre ambos se establece en términos epistemológicos como una cuestión de la mente o de la conciencia. Nos quedamos con un débil sentido de la experiencia que se interpreta en términos básicamente mentales o cognitivos, pues en una tradición racionalista la experiencia está separada de cualquier forma de vida somática o emocional. Sólo como seres racionales somos supuestamente actores sociales o miembros de una sociedad más amplia.

Hegel y Marx pueden ayudarnos a poner en tela de juicio este marco epistemológico. En parte es la influencia de Herder lo que ayuda a Hegel a cuestionar el racionalismo abstracto de Kant.<sup>3</sup> Hegel reconoce que existimos como seres morales no sólo por ser racionales; pero su análisis se aparta con demasiada rapidez de las contradicciones de la experiencia vivida, que tiende a disolverse en el crecimiento y el desarrollo históricos de la razón. Ya hemos recorrido cierto camino para explicar las debilidades que esto implica para su idea de la experiencia, y reconocer, como Lukács, que su discusión del trabajo preparó un importante terreno a Marx.

Ésta es la enorme deuda contraída con Hegel que Marx estaba dispuesto a reconocer, además de deberle la manera de entender el desarrollo histórico y dialéctico de la conciencia. Pero, junto con ello, Marx hereda la fe de la Ilustración en el progreso y en el carácter progresivo de la historia que lo estimula a pensar que el capitalismo es una fuerza progresiva por la forma como derroca las relaciones feudales de autoridad y dependencia tradicionales. Nosotros heredamos una visión de la historia como algo separado en etapas diferenciadas, cada una con su propia lógica y racionalidad, lo cual en una tradición marxista tiende a congelarse en un movimiento predestinado.<sup>4</sup>

Ahora bien, Marx también desarrolla una idea de los seres humanos como seres creativos que necesitan descubrir una forma de trabajo creativo mediante la cual puedan realizarse como seres humanos. Esto contrasta con una tradición kantiana que parte del supuesto de que nuestra libertad proviene de realizar fines y metas que nos hemos propuesto a través de la sola razón. Una tradición kantiana supone que nos hemos dado necesidades y deseos y que también podemos establecer ciertos propósitos o metas para nosotros mismos. La visión que tiene la tradición kantiana de la persona es una visión del ser racional cuya idea del crecimiento y el desarrollo está ampliamente establecida en términos del control efectivo de nuestras inclinaciones. Si realizamos nuestros deseos encontraremos la felicidad, pero nuestra propia realización está en otra parte: en la valía moral que incrementamos actuando por un sentido del deber. Sólo como seres racionales podemos trascender nuestra naturaleza.

Parte de la importancia de Hegel en el pensamiento occidental radica en su intento de mezclar el racionalismo ilustrado con el redescubrimiento de la influencia de los griegos, particularmente de Aristóteles. Esta reconciliación es sólo parcialmente fructífera y al final el que gana es el racionalismo ilustrado reformado. En Hegel, Charles Taylor habla de ello como una reconciliación entre Herder y Kant, ambos de influencia importante; pero lo que importa aquí es que esto abre un espacio al joven Marx para explorar nuestra existencia como seres creativos que necesitan realizarse mediante formas idóneas de trabajo. Por lo menos en el caso de Marx, las cuestiones epistemológicas ocupan un lugar menos significativo, porque es cuando cambiamos las condiciones de nuestra vida y la forma en que nos relacionamos con los demás cuando llegamos a pensar de manera diferente. Marx hace hincapié en nuestra existencia como seres sociales, aunque esto ha resultado difícil de esclarecer. Con demasiada frecuencia se producen discusiones de conciencia e ideología, especialmente

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> En la interpretación que hace de Marx en *History and Class Consciousness*, a Lukács le resulta difícil romper con la tradición racionalista. Esto dificulta la posibilidad de escapar de la priorización de preocupaciones epistemológicas mientras que, paradójicamente, ofrece percepciones cruciales sobre los puntos débiles que esas preocupaciones tienen para valorar plenamente la herencia de Marx. Algunas discusiones útiles sobre Lukács se pueden encontrar en Löwy 1979, Arato y Breines 1979 y Heller 1983.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Véanse algunos análisis útiles sobre el marxismo analítico en Cohen 1978, Miller 1984, Elster 1985, Rader 1979 y Wood 1981.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> El ensayo de Isaiah Berlin "Herder and the Enlightenment" [en *Vico and Herder*, pp. 143–216] ofrece una introducción esclarecedora a Herder [Berlin 1976].

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Una crítica muy perceptiva de las tradiciones del marxismo ortodoxo la ofrece Antonio Gramsci en "Problems of Marxism: Some Problems in the Study of the Philosophy of Praxis", *The Prison Notebooks*, pp. 381–472 [Gramsci 1971].

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Charles Taylor habla de Kant y de Herder como influencias formativas de Hegel en la parte 1, "The Claims of Speculative Reason", de *Hegel*, especialmente el cap. 1, "Aims of a New Epoch", pp. 3–50 [Taylor 1978].

bajo la influencia de Althusser, que nos tientan a volver a las preocupaciones epistemológicas.6

Los análisis marxistas de la alienación y la enajenación aún están presentes en mucha de la discusión sociológica porque nos proporcionan elementos para entender las condiciones cualitativas del ser. Para Marx es crucial que la alienación no se conciba como una condición "psicológica", porque es inseparable de las situaciones materiales en las que se encuentran los trabajadores, separados de los medios de producción, en un modo de producción capitalista. Para Marx un hallazgo crucial es que como mano de obra asalariada existamos en calidad de mercancías con un precio claramente puesto en la cabeza. Hemos de reconocer que en lo que se refiere al capital, existimos como medios prescindibles en cuanto la rentabilidad de la producción se pone en duda.

Al aprender a tratar nuestro trabajo como mercancía, nos quedamos en una situación contradictoria en relación con nuestra existencia como seres creativos. Esto sucede porque no podemos separar significativamente nuestro trabajo de nosotros como si fuera una posesión aparte que pudiéramos usar a nuestro antojo. Ésta es la visión de Locke del individuo posesivo que de algún modo puede ser separado como propietario de sus cualidades. Es esta visión de la persona como propietaria de cualidades de las que puede disponer a voluntad lo que inspira la ética del capitalismo. Aunque también sostiene concepciones libertarias como la que defiende Robert Nozick en Anarquía, Estado y utopía.

Marx impugna esta visión del yo y su relación con sus cualidades como parte de su crítica de las ideas capitalistas de la libertad. La visión que tiene Marx de las personas como seres creativos indica una discusión de las necesidades, capacidades y cualidades que han de satisfacerse y desarrollarse si las personas quieren realizarse. Esto está en constante tensión con un racionalismo que trata de interpretar nociones como "satisfacción" y "realización" de manera exteriorizada, como cuestiones de alcanzar fines y metas que han sido definidos por la pura razón. Pero Marx rechaza • estos términos porque lo que importa no es simplemente nuestra existencia como seres racionales, sino también nuestro crecimiento y desarrollo como seres creativos en todas sus facetas. Esto implica la satisfacción de nuestra naturaleza en esta vida, en vez de la subordinación de nuestra naturaleza para una salvación que se ofrece en la siguiente. En este aspecto crucial pone en duda la visión protestante que inspira tácitamente a la modernidad.

En los primeros escritos de Marx hay el reconocimiento de que nuestra alienación respecto de nuestra actividad —ya que trabajamos para producir bienes que nosotros no controlamos— se relaciona con una alienación de los otros debido a las relaciones que tenemos y con una alienación de nosotros mismos. Las discusiones que Marx hace del trabajo enajenado en los Manuscritos de París son muy ricas porque se niegan a separar estas facetas diferentes e insisten en mantenerlas en tensión unas con otras. Todas forman parte de una situación material que se crea a través del carácter central que tiene el trabajo asalariado en relación con el modo de producción capitalista. Es decisivo que se trate de una situación que nosotros no elegimos, pero en cuanto entramos en el mercado de trabajo capitalista, esos aspectos definen las condiciones en las que hemos de trabajar. Por supuesto que la forma particular que asumen varía según sea nuestra ubicación en las relaciones de poder y subordinación basadas en la clase. Marx no concibió el capitalismo como un sistema fijo, sino que pasó gran parte de su vida investigando su transformación histórica y la parte decisiva que en él desempeñan los cambios en el proceso de trabajo.8

Pero cuando Marx dirige la atención al estudio de las transformaciones históricas de *El capital* parece que hay una esperanza de que estas cuestiones se puedan expresar y resolver adecuadamente en la tensión entre los valores de uso y los valores de cambio, como si una transformación de la producción alejada de los valores de cambio brindara soluciones. En parte, Marx había acogido la difusión de los valores de cambio como si subvirtieran formas tradicionales de lealtad y dependencia, aunque al mismo tiempo reconocía que los valores del mercado llegan a dominar todos los demás valores de la vida. Marx tendía a identificar el poder de la burguesía con la dominación de los valores de cambio de manera que el derrocamiento de su poder no sólo crearía las condiciones para relaciones humanas más igualitarias a medida que se socializara la propiedad privada, sino que abriría formas más igualitarias de relaciones humanas.

Posiblemente también se puede detectar un cierre y un estrechamiento de la visión de Marx en sus primeros escritos, aunque esto requiere una investigación cuidadosa. Hay en Marx una manera en la que la existencia como seres creativos se canaliza en la experiencia de trabajo y, con el tiempo, en un productivismo mucho más restringido de lo que Marx jamás pensó. El hincapié de Marx en el trabajo, como se dio cuenta Benjamin, es fallido porque por muy importante que sea para las personas descubrir una actividad en la que se puedan realizar, esto no debería minimizar la importancia de otras áreas de la vida. Si bien Marx reconoció en su concepción de la sociedad comunista que los individuos participarían en diferentes actividades, suena a una nota individualista.

<sup>6</sup> Althusser pierde de vista aspectos críticos de la relación entre teoría y praxis en Marx al poner las preocupaciones epistemológicas en un lugar central de sus explicaciones de ideología y ciencia. Véase "On the Materialist Dialectic", pp. 161-218 [Althusser 1970], y la entrevista "Philosophy as a Revolutionary Weapon", pp. 13-25 [Althusser 1971]. Para darse una idea de cómo Althusser respondió a sus críticos, véase "Elements of Self-Criticism" [Althusser 1972, pp. 101–150]

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Las posiciones capitalistas libertarias las defienden, entre otros, Robert Nozick en Anarquía, Estado y utopía [1988 (1974)].

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Para una exploración de la concepción que tiene Marx del proceso laboral, véase *El capital*, vol. 1, 1968, cap. VII, "El proceso laboral". Véanse también las maneras en que se ha conceptuado el proceso laboral en Braverman 1974, y la rica discusión que provocó en escritos como los de Nichols 1980 y Walker 1979.

Historias

No hay mucho sentido de la importancia de las relaciones humanas, de aprender cómo mantener el contacto y el amor en las relaciones. Esto se debe a que lo personal y lo emocional aún tienden a ser relegados a la esfera de lo privado; no son importantes en el esquema de las cosas que formuló Marx. Es como si la alienación del yo y de los otros tuviera lugar solamente en el ámbito público. Esto obedece también a que Marx hereda un racionalismo que es antagónico a lo que él a veces considera nuestra "naturaleza animal" y que hace difícil explicar nuestra manera de entender la existencia como seres creativos. Hay momentos en los *Manuscritos de París* cuando parece como si una facultad independiente de la razón siguiera siendo la fuente de nuestra humanidad, y los fines y propósitos que son elegidos libremente una expresión adecuada de nuestra libertad.

Marx sigue siendo importante para ayudarnos a cuestionar la idea del individuo abstracto con necesidades y deseos individuales que celebra, junto con otros, un contrato para formar la sociedad y así satisfacer sus deseos. La visión liberal de la sociedad como una colección de individuos está subvertida por la negativa de Marx a concebir la sociedad en términos abstractos y su insistencia en hablar sobre sociedades específicas en momentos específicos. Asimismo, hemos de tener cuidado al situar de quién hablamos en qué relaciones de poder y subordinación, en vez de hablar en abstracto sobre individuos en relación con la sociedad. Así es como aprendemos que somos seres sociales que existen dentro de una red particular de relaciones sociales, que muchas veces también pueden ser concebidas como relaciones de poder y subordinación. Por eso Marx nos proporciona un lenguaje de las relaciones sociales centrado principalmente en torno a las condiciones de trabajo.

Su idea de la relación de la teoría con la práctica, de la conciencia con la actividad social, aún puede ayudarnos a poner en tela de juicio las formas racionalistas de la teoría social que concebirían la realidad social y nuestra experiencia en ella como una construcción conceptual. Esto es igualmente cierto de exégesis de la obra de Marx que, siguiendo el trabajo estructuralista de Althusser, interpretan la teoría de Marx en términos muy racionalistas. Se insiste en un cuestionamiento a las concepciones humanistas de Marx que supuestamente aún se basan en explicaciones "esencialistas" o "antropológicas" de la naturaleza humana, y que no valoran, según Althusser, la ruptura epistemológica en el paso que dio Marx hacia la interpretación de su trabajo como una ciencia de la historia y la política.9

Es este rechazo categórico del esencialismo, como ya lo hemos descubierto, lo que supuestamente determina en qué sentido decimos que la "individualidad" o la "experiencia" se construyen social e históricamente; como consecuencia, resulta difícil esclarecer las contradicciones de la experiencia vivida, porque elimina la tensión

entre el ser en quien luchamos por convertirnos y las maneras en que la vida y la experiencia supuestamente se estructuran y organizan mediante las instituciones dominantes de la sociedad.

### HISTORIAS E IDENTIDADES

Ha resultado difícil justificar la idea de Marx de que es el ser social lo que determina nuestra conciencia social. O bien se ha interpretado esto de un modo demasiado reduccionista como si se tratara de un argumento de determinación causal, o bien se le ha permitido —como Korsch lo reconoció en *Marxism and Philosophy*— que corrobore una distinción demasiado burda y de escasa utilidad entre materialismo, por una parte, e idealismo por la otra. <sup>10</sup> Marx no se propuso poner en tela de juicio la importancia de ideas y valores en la vida social, sino cuestionar a quienes suponían que podían ser entendidos en sus propios términos sin tener que contextuarlos históricamente.

Marx estaba dispuesto a poner en duda este aspecto de la tradición racionalista y trabajó por un reconocimiento de que aprenderemos a pensar de manera diferente sólo en el contexto del *cambio* de las condiciones de vida. No es como si nuestras acciones pudieran fluir directamente de nuestras intenciones de una manera que siempre puedan ser evaluadas claramente de antemano. El feminismo por sí mismo ha reconquistado esta manera de ver las cosas cuando reconoce que conforme las mujeres tomen medidas para cambiar sus condiciones de vidas, y como parte de este proceso general, empezarán a sentir una mayor autoestima y una mayor fuerza interior. Se trata de cualidades que no se pueden conquistar sólo mediante la voluntad y la determinación de hacerlo, pues no funcionan únicamente en la realidad mental o conceptual.

Si bien Marx puede ayudarnos a situar nuestra experiencia individual en las relaciones de poder y subordinación basadas en las diferencias de clase, mostrándonos que lo que aprendemos a pensar como experiencia "privada" y "personal" en el seno de una cultura moral liberal emana de una condición compartida de subordinación, la tradición que fomentó tendió a adoptar un punto de vista externo de la experiencia individual. Esto reforzaba inconscientemente, en sus formas ortodoxa y científica, una sensación de impotencia de los individuos frente a las fuerzas impersonales de la historia, y era proclive a pensar en *reemplazar* las identidades individuales por identidades de clase que se inclinaban a apartar la responsabilidad de los individuos para dirigirla hacia sus obligaciones con el partido o la revolución.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> La descripción que hace Althusser del desarrollo de los escritos de Marx está expuesta muy claramente en *For Marx* [1970]. Véase, en particular, "Marxism and Humanism", pp. 219–247.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> El ensayo de Karl Korsch "Marxism and Philosophy" da una descripción histórica muy perspicaz del desarrollo de los escritos de Marx en *Marxism and Philosophy*, pp. 28–88 [Korsch 1970]. También escribió un relato biográfico muy cuidadoso de la teoría de Marx en *Karl Marx* [Korsch 1938]. Para una útil introducción al contexto de la vida de Korsch y sus escritos, véase Goode 1979.

Historias

Fue Gramsci quien reconoció con más claridad la debilidad de esta tradición, no sólo por la pasividad que tendía a producir al minimizar la importancia de la conciencia de clase obrera y la actividad propia, sino también porque tendía a desempoderar a los individuos ante sí mismos. 11 Dejaba a los trabajadores en espera de una liberación que vendría de alguna otra parte; la autoridad permanecía firmemente en manos del partido en vez de estar en manos de las personas mismas.

Esto explica en parte por qué insistió Gramsci en que la gente tenía que existir como centro de su propia actividad y de su propia conciencia. Gramsci aprendió a cuestionar el individualismo liberal que reivindicaba que las creencias y los valores son exclusivamente asuntos de opinión individual mediante la afirmación de que todos podemos llegar a reconocer las discontinuidades y contradicciones que prevalecen en nuestras formas heredadas de conciencia. En este nivel, Gramsci no trataba de disolver la individualidad en la categoría social de clase, porque lo que quería era mantener un impulso democrático mediante el reconocimiento de que cada uno de nosotros tiene que entender la formación histórica y social de nuestra conciencia. Esto incluye un reconocimiento de la tensión que suele existir entre lo que creemos y la "lógica" diferente que muchas veces inspira nuestras acciones. <sup>12</sup> Si no queremos reproducir como esclavos ideas y concepciones que hemos heredado pasivamente, entonces debemos convertirnos en seres "críticamente conscientes", tal como lo entiende Gramsci. Éste es un paso importante para empoderarnos porque significa aprender a pensar y sentir por nosotros mismos.

El impulso democrático está sostenido por el reconocimiento de que esta conciencia no se nos puede dar con la autoridad de la ciencia; tampoco nos la pueden enseñar los teóricos de los partidos en términos positivistas. Fue de esta manera como el marxismo ortodoxo sostuvo una masculinidad dominante que tenía confianza en lo que *otros* podían pensar y creer racionalmente. Era la autoridad de la razón lo que los hombres habían aprendido a aceptar como propio, y la ciencia en sus guisas positivistas se formaba en el marco de esta imagen. Esto no era menos cierto respecto del marxismo, que después de la muerte de Marx sintió que tenía que presentarse en los términos científicos establecidos por el positivismo si quería ser tomado en serio.

Esto significaba separar el análisis científico del capitalismo —como un objeto de investigación que existía independientemente— de la experiencia cotidiana de opresión, pobreza y penuria que soportaba la gente de clase obrera. Esta experiencia era "personal" y "subjetiva" de modo que no podía tener cabida dentro de un discurso objetivista de la ciencia. Por eso en el marco del marxismo ortodoxo, la expe-

riencia de las luchas de la clase obrera que habían formado las categorías básicas de la obra de Marx estaban excluidas realmente de las consideraciones de la teoría marxista.

Para Gramsci es decisivo que los individuos tengan que pasar por el proceso de toma de conciencia por sí solos. Los otros podrían apoyar el proceso y compartir su propia experiencia de conciencia "política" en aumento, pero no pueden hacerlo por nosotros. Tenemos que tomar las medidas vitales por nosotros mismos, pues se trata de reconsiderar aspectos de la vida personal y social. Lo que cambia no es sólo nuestro sentido personal, sino también nuestro sentido de las relaciones con los demás. Para Gramsci, se trata de un proceso rico y continuo y no de algo que se logre de una vez por todas.

Lo anterior significa que comprendemos mejor las fuentes sociales e históricas de nuestra individualidad para que a medida que nos *empoderemos* como individuos tengamos más claridad de lo que compartimos con otros, no sólo en el presente sino también en el pasado. Es aquí donde ha tenido gran resonancia el despertar de la conciencia tal como se ha ido desarrollando en el movimiento de liberación de la mujer. A medida que las mujeres aprendieron a identificarse con otras mujeres, fueron poniendo en duda las maneras que más o menos automáticamente habían aprendido para hacer caso omiso de sus relaciones con otras mujeres cuando había hombres cerca; aprendieron que podían revalorar sus relaciones con las demás mujeres y también consigo mismas.

El proceso de conscientización fue utilizado por el movimiento negro en Estados Unidos en los años sesenta, y también se desarrolló de manera independiente en el Movimiento de Conciencia Negra de Sudáfrica.<sup>13</sup> En general, era un espacio en el que la gente podía reconocer el dolor y el sufrimiento que habían soportado al aprender a verse a través de los ojos de la sociedad dominante, pues con ello aprendieron a menospreciar su experiencia y su cultura. Afirmar en el contexto del movimiento de los derechos civiles que "lo negro es bello" era desafiar tanto las estructuras externas de la opresión como las diferentes maneras en que habían sido interiorizadas por los propios negros.

Cuando los negros empezaron a verse con su propia mirada, tuvieron que aceptar cómo hasta cierto punto se habían coludido en un proceso de autorrechazo a medida que habían aprendido a menospreciar su propia historia, sus valores y su cultura. Ésta no era una experiencia en la que estuvieran arraigados pues estaba asociada con la vergüenza de la esclavitud. Con la toma de conciencia se reconoció que la gente no podía simplemente continuar dándole la espalda a su propia experiencia como cosa del "pasado", ya que seguía influyendo en ella todavía en el pre-

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> La explicación que da Gramsci de la conciencia y la autoactividad de la clase obrera se explora en "The Study of Philosophy" en *The Prison Notebooks*, pp. 323–377 [Gramsci 1971]. Véanse algunas introducciones útiles a los escritos de Gramsci en Boggs 1976, Davidson 1977 y Fiori 1980.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Gramsci explora la tensión entre una lógica del pensamiento y una lógica de la acción en su ensayo "The Study of Philosophy: Problems of Philosophy and History" [Gramsci 1971, pp. 343–377].

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Véase una reflexión sobre cómo el despertar de la conciencia fue invocado por los movimientos negros surgidos en Estados Unidos durante los años sesenta, por ejemplo, en *The Autobiography of Malcolm X* [1968] y Carmichael y Hamilton 1968. Para una apreciación del Movimiento de Conciencia Negra en Sudáfrica, véase, por ejemplo, Biko 1979.

sente. Las cicatrices y las heridas internas seguían ahí aun cuando la gente hubiese aprendido a darles la espalda.

En el seno de una cultura de la modernidad aprendimos muy bien a dejar la historia atrás para así poder vivir sólo con la luz de la razón en el presente; de esta manera aprendimos a desconectarnos del pasado que estaba desmembrado. Es como si aprendiéramos, sobre la base de una masculinidad dominante, que vivir el pasado es de cierta manera un signo de debilidad. Aprendemos a endurecernos frente a él como algo que hemos "abandonado" en el camino hacia la libertad y la independencia; ésta es esencialmente la concepción de Kant. Estar influido por el pasado es supuestamente conceder que nuestro comportamiento está determinado externamente. La historia es una de las fuentes de nuestra falta de libertad porque sigue siendo un signo de nuestra determinación.

Eso es cierto tanto en relación con la clase como con la raza, puesto que en una cultura liberal aprendemos que ser "libres" y "autodeterminados" significa ser capaces de pensar por nosotros mismos sin permitir que nuestros "antecedentes" influyan en nosotros indebidamente. Aprendemos a separarnos y a *aislarnos*, orgullosos de haber "mejorado", aunque en cierto nivel nos sintamos culpables sobre lo que hemos dejado atrás. Suele ser una zona dolorosa de silencio que se manifiesta cuando continuamos nuestras relaciones con la familia.

Gramsci era consciente de que la toma de conciencia, si podemos emplear este término, no era un proceso fácil. Implicaba enfrentar un pasado que en muchos casos arrastraba una herencia de vergüenza. Los negros reconocieron que había que enfrentar la esclavitud porque no se la podía soslayar sin que de cierta manera siguiera debilitando y bloqueando energías; es una historia dolorosa pero de alguna manera hay que aceptarla. El hecho de que "hubiese sucedido en el pasado" no considera que el pasado sigue viviendo en el presente. Sólo nos podemos separar del pasado, por doloroso que sea, desprendiéndonos de aspectos de nosotros mismos. El resultado es una experiencia más plana y más superficial de lo necesario. Enfrentar el pasado con otros que han compartido su herencia puede ser un proceso poderoso tanto emocional como racional, el cual forma parte del proceso de estar bien con uno mismo, lo que, a su vez, es parte de estar bien con una historia y una experiencia compartidas.

Gramsci parece haber reconocido el valor de este tipo de procesos; en este aspecto al menos, él ayuda a cuestionar aspectos del racionalismo de Marx que podrían haber sido menos tolerantes. También plantea un desafío a cierto activismo presente en los escritos de Marx que ve el trabajo y la creatividad sólo en términos activos. Reproduce, como hemos dicho, una antigua idea aristotélica que identifica lo "activo" con lo "masculino". Como hombres muchas veces no aceptamos nuestra experiencia, especialmente del pasado, y aprendemos a dejarla de lado para poder luchar supuestamente en el presente sin la traba de viejas relaciones o compromisos contraídos. Como parte de una ética protestante que, según he sostenido en *Recreating Sexual Politics* [Seidler 1991a], inspiró la forma como se concebía el trabajo en el

marco de la tradición marxista, hay un fuerte desdén por lo "psicológico", que supuestamente no tiene cabida en la vida política. Aprendemos, sobre todo los hombres, a no perder el tiempo, sino a probar constantemente nuestra valía en las actividades que realizamos. El marxismo ha heredado esta tensión y durante mucho tiempo la izquierda fue suspicaz respecto de la toma de conciencia, que nunca entendió.

En la izquierda, el racionalismo ha demostrado ser una fuerza poderosa y en muchos casos el marxismo ha sido interpretado desde un punto de vista racionalista. Aun cuando Gramsci vivía en esta tradición, su experiencia de la cárcel, hasta donde se puede decir por sus *Cartas desde la cárcel* [Gramsci 1975 (1975)], lo hace apreciar los detalles de la vida individual. Reconoció, por ejemplo, el poder y el significado de la religión y no estaba dispuesto a menospreciarla calificándola de "simple atraso". Creo que también habría manifestado simpatía, en su desilusión cada vez mayor por el leninismo, con los movimientos que estaban dispuestos a dar a la gente su propia voz.

La conscientización, particularmente como se ha desarrollado en los movimientos negros, de mujeres, gays y lésbicos ha reconocido que los individuos pueden crecer en su autoridad si tienen el valor de enfrentarse a sí mismos y a su experiencia de esta manera. Esto puede ser parte de un proceso de liberación en el que la gente aprende a aceptar y a integrar aspectos de sí mismos que había aprendido a ocultar con vergüenza. Manifestarlos abiertamente (o destaparlos) en sus diferentes formas es cuestión de mantener la dignidad y el autorrespeto cuando uno aprende a estar orgulloso de ser quien es y de las relaciones creadas con otros. Es fundamental que la individualidad se transforme de maneras creativas en vez de reducirla o sustituirla por categorías de clase, raza y género. Algunas de las complejidades de la experiencia se aceptan cuando la gente se enorgullece de su historia, experiencia y cultura que hasta hace poco se menospreciaban y rechazaban.

### RAZÓN Y REGLAS

El tema de la política sexual ha sido importante para la teoría social porque ha vinculado la sexualidad con el poder. También ha procurado trabajar con las contradicciones de la experiencia de la gente, permitiendo que de algún modo surja de ello lo que es significativo o importante. Al hacerlo así, ha rechazado las clasificaciones supuestamente creadas por la pura razón y que han sido invocadas para definir y

En inglés *coming out*, que en algunos contextos también se traduce como "salir del clóset" en alusión a que alguien manifieste públicamente su homosexualidad. [N. de la E.]

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Para exploraciones de lo que ha significado "destaparse" en el contexto de los movimientos gay y lésbico, véanse, por ejemplo, Weeks 1977, Hal Carpenter Archives 1989a y 1989b, Cartledge y Ryan 1983, Plummer 1992, y Porter y Weeks 1990.

legislar cuestiones relacionadas con la "normalidad". Las reglas del método sociológico [1988 (1950)] de Durkheim constituyó una declaración importante, especialmente en su rechazo del "psicologismo", y de las maneras en que se podía entender y controlar la vida social. Efectivamente trataba a las personas como si fueran objetos puesto que de esta forma se podía entender que su comportamiento estaba gobernado por leyes. En parte fueron las concepciones de "normalidad" y de "patología" que este punto vista ayudaba a sostener lo que hizo tan fácil empezar a tratar a las personas como objetos.<sup>15</sup>

El carácter objetivo de un discurso científico cuando se presentaba en un marco positivista dio a las categorías invocadas por la ciencia un poder y una autoridad particulares en relación con la experiencia vivida de la gente. Son las categorías lo que es "real" y "objetivo" pues son la expresión de una idea imparcial de la razón. Estas categorías llegan a existir en un espacio propio mientras que la experiencia de la gente inevitablemente acaba pareciendo endeble e insustancial puesto que se dice que es "meramente personal" o "subjetiva".

Durkheim preparó un terreno importante para este punto de vista porque su convicción de que la sociedad es *sui generis* forma parte de la creencia en su autoridad moral superior. El hecho de que las reglas sociales tengan una legitimidad que es impersonal les confiere el poder de limitar la vida del individuo. Como con Kant, Durkheim tiende a pensar en las reglas morales basándose en una analogía con las reglas legales, y así la idea que tiene Kant de la ley moral tiene en cuenta la impersonalidad y la universalidad de las reglas morales derivadas sólo por la razón. Es como si la ley moral existiera en un terreno propio al que los individuos pueden tener acceso a través de su facultad de la razón.

Una de las virtudes del punto de vista kantiano es que no deja a los individuos arreglar las cosas por sí solos en cada nueva situación. De modo que supuestamente pueden confiar en las reglas sociales y en las prácticas institucionales de una forma que hace la vida más simple y más predecible. Así, los individuos pueden aprender a confiar en reglas que han probado por sí mismos en vez de tener que resolver las cosas desde cero cada vez. Como para Kant es importante que, al menos en algún sentido, la gente legisle estas reglas por sí misma, éstas supuestamente pueden sustentar su libertad e independencia.

Pero entonces es difícil conciliar esa versión con un reconocimiento del carácter potencialmente opresivo de los arreglos institucionales, presentados como universales y racionales, pero que expresan valores y relaciones patriarcales. Suele haber una brecha aquí que es difícil de cerrar; por ejemplo, a las pocas mujeres que podrían

llegar a ser médicas o maestras se les dice que su experiencia, en términos liberales, muestra lo que es posible para cualquier mujer dispuesta a aprovechar las oportunidades que tiene al alcance. Cuando alguien señala lo baja que es la cifra de mujeres que llegan a los niveles superiores de esas profesiones, se lo acusa de ser "difícil" o de tener la expectativa de que los cambios sucedan con "demasiada rapidez".

Con todo, sigue siendo importante situar el lugar de las reglas en relación con la conducta social. Lo que hemos dicho podría poner en duda algunas de las formulaciones de Kant y de Durkheim, pero los problemas persisten. Una vez más Wittgenstein podría ser de ayuda, porque dentro de la teoría social aceptamos de buen grado la formulación de Durkheim de que las reglas sociales son externamente constrictivas y suelen estar respaldadas por sanciones. Por ejemplo, en la escuela se nos dan a conocer las reglas que supuestamente funcionan en interés de todos, y se nos castiga si las infringimos. Por supuesto que hay reglas buenas y reglas malas y —podríamos pensar— algunas parecen estar hechas para dar a los maestros una vida pacífica, sin hacer ninguna referencia a los alumnos. No obstante, se supone que estas reglas tienen una racionalidad propia que nos libera de tomar decisiones ante cada nueva situación. Pero más allá de esto, también pueden ayudar a proporcionar un marco de referencia, un conjunto de límites, para que los alumnos puedan sentir la confianza de saber dónde están y que no serán castigados si se esmeran en obedecer las reglas.

Algo similar puede suceder en las familias. Para una familia puede ser preferible tener reglas claramente definidas, por ejemplo sobre los horarios de las comidas y la colaboración en las tareas domésticas, ya que de otro modo los niños tienen que detectar y responder a los estados de ánimo particulares de sus padres o de los adultos que los rodean. Es como si los niños continuamente tuvieran que estar tratando de captar lo que pasa porque en ninguna situación pueden estar seguros de cómo podría responderles un adulto o de cómo se siente aquel día. Esto puede provocar angustia en los niños y tenerlos constantemente alerta a las señales que puedan llegar de los adultos.

Aunque los padres o los adultos podrían estar reaccionando a sus propias historias familiares en las que había demasiadas reglas que parecían sin sentido y no se consultaba a los niños sobre nada, puede ser totalmente erróneo llegar a la conclusión de que todas las reglas son por lo tanto autoritarias y niegan la libertad a los demás. Para los niños puede ser preferible tener establecidas las fronteras claramente para que se puedan sentir más seguros en cuanto al entorno en el que viven; saber "dónde están" sin tener que sentir angustia en todo momento porque las cosas pueden cambiar.

Para los padres a veces es importante reconocer la diferencia entre tener que ejercer la autoridad como padres y ser autoritarios con los hijos; dar reglas a los niños no es tratarlos como objetos. De alguna manera nuestra concepción de la igualdad y el sentido de tratar a los otros como iguales, sea cual sea su edad, tiene que matizarse con un sentido de lo que se puede esperar que enfrenten los niños a diferentes edades. Muchas veces podemos ofrecerles opciones que no están preparados para enfren-

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Algunas discusiones útiles sobre el desarrollo de la concepción durkheimiana del método se pueden encontrar en Lukes 1983, Thompson 1982 y Gane 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> La confianza de Kant en las reglas y las prácticas institucionales para liberar a los individuos de la carga de tener que idear reglas morales por sí solos partiendo de principios primeros es uno de los temas de la concepción que Onora O'Neil plantea sobre de Kant en Constructions of Reason [1990].

tar. A un niño de dos años no se le da "libertad" si se le pregunta qué quiere para comer cuando se le deja abierta la elección en vez de, por ejemplo, ofrecerle que escoja entre dos cosas. Al mismo tiempo es importante darse cuenta de que las reglas tal vez tendrían que ser diferentes para los niños de diferentes edades y los niños muchas veces tendrán algo útil que decir sobre la formulación de estas reglas.

Esto matiza la idea de que las reglas se pueden formular basándose sólo en la razón, ya que esto a veces depende mucho del carácter de los niños en cuestión y de sus necesidades particulares; por eso es importante pensar claramente sobre el supuesto carácter "impersonal" e "imparcial" de las reglas. Por ejemplo, podría ser importante tratar a los niños de diferentes edades de manera diferente, y en cierto sentido ayudar a subrayar que a un niño mayor se le debe dar mayor responsabilidad y libertad. No se trata simplemente de que si se les da el mismo trato se puede estar siendo injusto con ellos, sino de que en algún sentido tenemos también que reconocer la individualidad de esos niños. Esto implica una concepción diferente de las reglas que ahora tienen que estar más relacionadas con los individuos en cuestión.

Wittgenstein ofrece un extenso análisis de lo que significa seguir una regla. Su punto de vista es menos exteriorizado que el que inspira a Kant y a Durkheim, pues Wittgenstein es crítico de la idea de razón como algo que existe con independencia de las prácticas y relaciones mismas.<sup>17</sup> Es crítico de la concepción de la razón como una facultad independiente que inspira una visión kantiana de la modernidad. No se puede apelar a la razón como si se pudiera usar para legislar y brindar reglas que existen independientemente de la experiencia.

Al mismo tiempo, cuando escribe sobre los niños, Wittgenstein habla de la absoluta necesidad de un padre que diga no a un hijo con toda la intención. Es importante ser congruente y hacer lo que se dice en vez de ceder si arma un berrinche porque parece más fácil dejarlo que se salga con la suya, por ejemplo, y permitirle tomar dulces antes de la comida en vez de mantenerse firme. Si hay una regla de que no se puede tomar helado antes de la comida hay que respetarla. Esto no significa que no sea también importante para los adultos admitirlo cuando han cometido errores; pero es importante ser congruente.

No es que las reglas tengan que existir externamente respecto de nuestro comportamiento, para ayudarnos a permanecer firmes inicialmente por miedo a alguna sanción, aunque después las convirtamos casi en una segunda naturaleza. Wittgenstein parece trabajar en favor de un sentido más constitutivo de las reglas. Así que cuando aprendemos a contar estamos aprendiendo cómo seguir una regla, pero la razón no dicta que haya un solo camino que se pueda tomar; éste no existe independientemente de la práctica en una esfera propia. Esto queda claro cuando se observa el

proceso mediante el cual los niños aprenden a leer. Hay ayuda y práctica, pero no existe un conjunto de reglas que se pueda seguir y que enseñe a un niño a leer. Podría haber diferentes etapas que se puedan discernir, pero suele ser difícil predecir cuándo el niño podrá leer.

Asimismo, a Wittgenstein le sorprende la experiencia de aprender a montar en bicicleta porque este aprendizaje no es simplemente cuestión de seguir ciertas reglas mentales, aun cuando puede servir tener presentes algunos consejos. Esto contribuye a poner en tela de juicio una visión intelectualista del aprendizaje y una idea de la razón como una facultad exclusivamente mental. Muchas veces no podemos separar diferentes aspectos de una actividad y es muy erróneo y engañoso pensar que deberíamos ser capaces de hacer el intento.

## JUSTICIA Y TRABAJO

En cierto nivel tanto Durkheim como Wittgenstein buscan reinstaurar la vida comunitaria y cuestionar una visión liberal que podría ver a los individuos resolviendo su vida sólo a través de la razón. A pesar de que existen diferencias decisivas, hay un sentido de que es en el contexto de una comunidad compartida de significados, en parte incorporados en el lenguaje, como llegamos a un sentido de nosotros mismos; sin embargo, creo que Wittgenstein, como Simone Weil, habría impugnado un relativismo moral que funciona para debilitar nuestro sentido de lo moral. Ambos tenían un sentido claro de las maneras en que uno puede estar en pugna con su época.

En lo que se refiere a Durkheim:

De todas las normas morales las que se refieren al ideal del individuo son las que permiten más fácilmente establecer el origen social.

El hombre que nosotros procuramos llegar a ser es el hombre de nuestra época y de nuestro medio. Es evidente que cada uno de nosotros colorea a su manera este ideal común, lo sella con su individualidad, del mismo modo que cada uno practica a su manera la caridad, la justicia, el patriotismo, etcétera [Durkheim 1951, p. 193 (1974, p. 68)].

Podría ser verdad, como dice Durkheim, que "se trata tan poco de una construcción individual, que en ese ideal, así concebido, es en el que comulgan todos los hombres de un mismo grupo", pero podría haber también ideas morales contrastantes tanto del presente como del pasado y éstas podrían expresar concepciones muy antagónicas de la realidad social.

Durkheim quiere decir que así como "el romano tenía su ideal de perfección individual en relación con la constitución de la ciudad romana, del mismo modo nosotros tenemos el nuestro en relación con la estructura de nuestras sociedades contemporáneas", aunque reconoce también que "la moral tradicional está sacudida hoy, sin que ninguna otra se haya formado para ocupar su lugar. Los antiguos debe-

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Wittgenstein ofrece numerosos análisis de lo que implica seguir una regla; éste es un tema importante en las *Investigaciones filosóficas* [1988]. Para algunas discusiones útiles, véanse Winch 1980 y Rhees 1970.

Historias

197

res han perdido su imperio, sin que veamos todavía con claridad y ojo seguro cuáles son nuestros nuevos deberes" [Durkheim 1951, pp.194–195 (1974, p. 68)]. Pero éstos son en parte problemas de transición y con el tiempo veremos la forma de las cosas con mayor claridad, aunque Durkheim también está dispuesto a admitir que "no experimentamos el imperio de las normas morales actuales tanto como en el pasado" [p. 195 (p. 64)] porque "no es posible que [...] se nos aparezcan tan augustas". Durkheim parece aceptarlo con cierto pesar, y reconoce que la "la moral se presenta ante nuestros ojos menos como un código de deberes, como una disciplina definida que nos obliga, que como un ideal entrevisto —aunque fuera completamente impreciso todavía— que nos atrajera" [p. 195 (p. 69)].

Parte del problema podría ser que si vemos la justicia como un ideal individual que los individuos viven a su propia manera, esto aparta nuestra atención de concebir la justicia en términos de la estructura de riqueza y poder en la sociedad. ¿Pensamos simplemente en la justicia social como un ideal que se interpreta de manera muy diferente en distintos periodos y sociedades, o desempeña un papel crítico en la legitimación y la evolución de las instituciones y las prácticas sociales? Ésta es una cuestión importante para la teoría social porque a menudo se las puede concebir como si legitimaran arreglos sociales desiguales. Marx advirtió y logró explicar de manera muy convincente que las ideas dominantes en cualquier sociedad son las ideas de la clase gobernante, que se ayuda así a mantener y legitimar su posición de riqueza y poder. En este sentido, el análisis que hace Marx de la ideología sigue siendo fundamental para entender las relaciones del conocimiento con el poder en las diferentes sociedades.

No obstante, puede resultar engañoso pensar en la justicia en términos exclusivamente distributivos. Tanto la teoría liberal como la marxista han tendido a tratar la justicia como una cuestión que pertenece únicamente al ámbito público, como si éste fuera el ámbito en el que la gente encuentra realización aunque también sufrimiento. Pero Marx no trató las expectativas como si fueran exclusivamente una cuestión de la distribución de la plusvalía, de que los obreros obtuvieran menos de lo que les correspondía por el trabajo que hacían. La explotación se relacionaba de manera decisiva con las maneras en que el capital trataba a la gente como mano de obra asalariada, y las formas en que también aprendía a tratarse a sí misma en el seno de un modo de producción capitalista. Al aprender a tratar su trabajo como mercancía, la gente aprendía a tratarse ella misma como un medio.

Ésta no era una situación que se escogiera libremente porque, como lo muestra Marx en su análisis del contrato salarial, no se trata de un contrato libre entre iguales, tal como lo presenta la teoría liberal. La gente se ve obligada a trabajar para sobrevivir, y en muchas economías se puede sentir afortunada ya por el simple hecho de encontrar trabajo. Sigue siendo verdad que, privados del control de los medios de producción, los trabajadores se quedan y permanecen en una posición de relativa impotencia y subordinación. Si acaso esto cambia temporalmente cuando hay una

oferta escasa de mano de obra, también funciona para moderar las relaciones de poder y de subordinación. <sup>18</sup>

A lo largo de su vida a Marx le interesó también de manera esencial cómo se trataba a la gente en el proceso de trabajo. En este caso no era cuestión simplemente de propiedad privada, pues la socialización de la propiedad privada en Rusia después de 1917 y más tarde en Europa oriental no significó el fin de la explotación. Emma Goldman y Alexander Berkman se dieron cuenta de ello y pronto se desilusionaron de la revolución rusa. <sup>19</sup> También fue algo que estimuló a Simone Weil a investigar detalladamente el proceso laboral en París a principios del decenio de 1930. <sup>20</sup> Weil se dio cuenta de que el rasgo definitorio no era la propiedad, pues los trabajadores podían ser tratados de manera similar tanto en los sistemas socialistas como en los capitalistas. Ella investigó la subordinación a los ritmos de la máquina que eran resultado de la producción en línea de montaje y, con Gramsci, fue consciente de la objetivación del trabajo que era la intención explícita del taylorismo y de la medición científica. Gramsci también asocia esto explícitamente con la reorganización de las formas dominantes de masculinidad. <sup>21</sup>

Se podría decir que la manera como el racionalismo cartesiano nos enseña a separarnos de nuestro cuerpo, tratándolo como si existiera independientemente de nuestra identidad de seres naturales, preparó el terreno filosófico para el taylorismo y la administración científica. ¿Significa esto que los hombres aprendemos a tratar el cuerpo como objeto? Si esto es parte de un proceso de enajenación o extrañamiento, concierne no sólo a cómo pensamos sobre nuestro cuerpo sino también a cómo nos vinculamos a él. Esto no es algo que se pueda cambiar con facilidad como una cuestión de intención consciente; implica más bien construir una relación más fuerte con diferentes aspectos de la experiencia. Como lo entendió Reich, estar enajenados de nuestro cuerpo forma parte de un desplazamiento más amplio de nuestro ser emocional que también hemos aprendido a tratar como parte de una naturaleza aparte;<sup>22</sup> esto se debe en parte a que los hombres estamos muy habituados a tratar a nuestro cuerpo con criterios externos, como si fuera una máquina que necesita ser adiestrada y no una forma a través de la cual podemos aprender a expresarnos.

En Recreating Sexual Politics he explorado algunos de los vínculos entre la ética protestante y las formas dominantes de la masculinidad [Seidler 1991a]. Traté de

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> El concepto de justicia de Marx se examina en Buchanan 1982, Heller 1986, Cohen 1980, Miller 1984 y Young 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Consúltense las reflexiones de Emma Goldman y Alexander Berkman sobre los primeros años de la revolución rusa en Goldman 1984 y Berkman 1970. Véanse también Reich 1974 y Serge 1972.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Las investigaciones de Simone Weil sobre el proceso laboral se analizan en Blum y Seidler 1984, cap. 6, "Work", pp. 143–193. Véase también el "Journal d'Usine" publicado en Simone Weil: Formative Writings 1929–1941 [McFarland y Van Ness 1988].

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> La explicación que da Gramsci del taylorismo está en "Americanism and Fordism" [Gramsci 1971, pp. 277–318].

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Véanse algunas introducciones útiles a la vida y la obra de Wilheim Reich en Boadella 1988 y Sharaf 1985.

explorar algunas fuentes culturales y personales de la idea de que los hombres tienen que probarse a sí mismos constantemente. Ya que en cierto nivel seguimos una herencia protestante que dice que nuestra naturaleza es mala, podemos estar infestados de sentimientos de ineptitud, por más que los otros crean que hemos logrado mucho en nuestra vida. Es este sentido de probarse a sí mismo lo que se puede usar tan fácilmente en el trabajo, ya que los hombres se enorgullecen de vencer sus propios límites. Esto significa usar el propio cuerpo como parte de la máquina y por ende no respetar sus límites. Aprendemos a silenciar nuestros cuerpos porque no los reconocemos como sagrados, como se los reconoce en algunas tradiciones religiosas.<sup>23</sup> Con la modernidad, el cuerpo fue tratado como profano en la cultura occidental; existía para ser usado como parte de la materia, porque no tenía ni voz ni memoria propias.

Ya no vemos nada malo en tratar a nuestro cuerpo como objeto, de modo que puede ser difícil sentir que hay algo mal cuando otros quieren usarlo así, en la medida en que hemos hecho una libre elección al respecto. Esto preparó el terreno para que Taylor concibiera el cuerpo en términos mecánicos e intentara maximizar su uso al servicio del capital. Los únicos límites "objetivos" son los límites físicos del cuerpo mismo. Esto vuelve invisible el daño que se le hace a la gente cuando se la cambia sin previo aviso de un puesto a otro o de un trabajo a otro.

Esto es lo que Simone Weil trata de esclarecer en sus exploraciones de la experiencia de trabajo. Es como si el hecho de que "tu tiempo no es tuyo" nos volviera impotentes para quejarnos de cómo se nos trata en el trabajo. Por ejemplo, Weil reconoce que la gente se ve obligada a aguantar el abuso y los tormentos que recibe de un capataz, porque sabe que si expresara la ira que siente simplemente perdería su trabajo. La idea de que debes ser "lo bastante hombre para aceptarlo" produce un tipo especial de flexibilidad. Muchas veces esto es a costa de la mujer y los hijos, quienes tienen que sufrir las consecuencias de toda esta frustración y el resentimiento no expresados cuando el hombre llega a casa.

Weil es una pensadora fundamental como ayuda para ampliar el lenguaje con el que podemos esclarecer la experiencia del trabajo. La idea de alienación ha probado ser útil pero también limitada en el contexto de la racionalización del trabajo y la introducción de nuevas tecnologías. Es ahí donde podría ser significativa una fenomenología del trabajo que no sea meramente descriptiva, sino que esté en contacto con las tensiones que constituyen un elemento estructural de la experiencia cotidiana del trabajo de hombres y mujeres. Es como si la sociología del trabajo se hubiera coludido muchas veces con el silencio que guarda la gente sobre el trabajo, con la intención de dejarla atrás para que así las personas se puedan apoyar en su igualdad como consumidores. No es poco común, por ejemplo, que los mineros que regresan de la mina se nieguen a hablar con sus hijas sobre la experiencia; no es que no se

sientan orgullosos de lo que hacen, sino que también conocen las penurias y las humillaciones que preferirían dejar atrás hasta que se ven obligados a volver al próximo turno. Tal vez sólo digan que desearían "algo mejor" para sus hijos.

El artículo de Kevin Devaney, "Mining — A World Apart" [Las minas, un mundo aparte], publicado en *The Achilles' Heel Reader* [Seidler 1991c, pp. 151–160] pone de manifiesto algunas de las complejidades y de la riqueza de una vida en la minería. También nos ayuda a reconocer los sentimientos de solidaridad y compañerismo que se desarrollan — y a valorar los peligros de generalizar a partir de una experiencia de clase particular— y la necesidad de investigar diferentes formas de masculinidad. Dentro de estas comunidades mineras, como lo demostró la huelga minera ocurrida en Inglaterra en 1984, se desarrollaron diferentes formas de apoyo y de asociación. Las mujeres pudieron adoptar posiciones mucho más activas que resultaban un reto para los hombres; pero lo que quedó claro es que la huelga fue una lucha para sostener las comunidades tanto como los trabajos. Estas comunidades habían ayudado desde tiempo atrás a sostener valores más comunitarios, aun cuando han asumido tradicionalmente una forma patriarcal. La huelga sirvió para que la gente reconociera que luchaba por valores diferentes y en competencia.

Éste es un hecho importante que debe admitirse pues la ética protestante ha tendido a enseñar que la salvación, como el éxito, es una búsqueda individual. Kant hace que desconfiemos de la ayuda y el apoyo que pudiéramos recibir de otros porque esto podría distraer de la valía moral de nuestras acciones individuales. Si bien esta ética es particularmente intensa en la clase media, no es allí donde existe únicamente. Muchas veces desconfiamos de nuestros vecinos, razón por la cual con frecuencia se nos ha de recordar que debemos sentir afecto por ellos. En una cultura capitalista de mercado se vuelve fácil ver a otros como competidores que de alguna manera se interponen en el camino del éxito individual. Aprendemos a usar a los otros para nuestros propios fines, pensando que sería "ingenuo" no hacerlo, o poner en claro que esto es lo que hacemos.

Los hombres podemos crecer siendo especialmente cautos con los demás. Esto sucede en parte porque, como lo exploro en *Recreating Sexual Politics*, en el seno de la clase media tendemos a mantener cierto sentido de la identidad masculina comparándonos con los demás [Seidler 1991a]. De alguna forma parece difícil desarrollar una conexión interior con el ser cuando aprendemos a pensar que lo estamos haciendo bien porque lo hacemos *mejor* que otros; parece que estamos atrapados en un interminable círculo de comparaciones. Nos resulta difícil desearle el bien a los demás auténticamente, porque su éxito parece desacreditarnos; y esto sucede hasta con nuestros amigos más cercanos. Aprendemos desde pequeños a no ponernos en una posición vulnerable ante los demás porque esto les da la oportunidad de aprovecharse. Con el tiempo, dejamos de estar conectados con nuestra vulnerabilidad emocional ya que, por lo menos en público, nos acostumbramos a poner "buena cara". No dejamos que los otros sepan qué sentimos, y aprendemos a no querer conocernos, porque las emociones se tratan como un signo de debilidad y por lo tanto constitu-

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Algunas reflexiones interesantes sobre cómo se concibe el cuerpo en la cultura occidental están en Griffin 1980, Dychwald 1978, Turner 1984 y Foucault 1990.

yen una amenaza para la identidad masculina. Parecería como si compartir nuestra vulnerabilidad sólo empeorara las cosas.

Este aspecto de la experiencia masculina es significativo porque nos puede ayudar a entender por qué nuestras tradiciones de teoría social tienden a lograr una comprensión tan deficiente de las relaciones. Esto parece vincularse con las dificultades que tienen para trabajar más cualitativamente de manera que se esclarezca la complejidad de la experiencia vivida. Lo anterior apenas debería sorprendernos si tenemos en cuenta que estas tradiciones en buena parte articulan la experiencia de los hombres, pero deberían dar a conocer algunas de las dificultades que los hombres tienen en estas áreas de la vida. A los hombres nos puede parecer difícil reconocer, ya no digamos nombrar, esas dificultades, de modo que no es tan sorprendente si esto se refleja en nuestras tradiciones de teoría social y de filosofía. A principios del decenio de 1970 aún era difícil hacer un trabajo serio sobre las emociones. Si este trabajo se hacía, solían realizarlo mujeres, y eran tratadas como una "opción blanda" porque tenía que ser "subjetivo" ya que era menos integrable al "rigor" de la razón.<sup>24</sup>

Los hombres aprendemos a no abundar en nuestra experiencia y nuestras relaciones porque lo consideramos un exceso que es mejor evitar. Sólo si las cosas "van mal" pensamos que hay que conceder cierta atención a nuestras relaciones. Si hemos escogido bien, entonces pensamos que las cosas pueden darse por sentadas, más o menos como un telón de fondo, ya que hemos aprendido que lo que importa en función de nuestra identidad son únicamente nuestros logros en el terreno público. Es importante reconocer que no se trata de una cuestión personal de preferencia individual, como lo haría una tradición interpretativa, sino de algo estructurado dentro de una cultura moral particular. Gramsci nos ayuda en esto porque reconoce que uno de los problemas que aparecen cuando se relega la experiencia a un terreno mal definido como "subjetivo", y por lo tanto de poco interés para la ciencia y la política ya que ambas quieren verse como "objetivas" y "racionales", es que nunca reconocemos que ciertas tensiones y contradicciones no son de carácter personal, sino que reflejan rasgos estructurales mucho más dominantes.

Esto puede contribuir a que reconozcamos algunas de las dificultades que los hombres de clase media tienen a menudo para cambiar. Aun cuando aprendamos a dar prioridad a la pareja y a los hijos, es fácil que todo esto sea de dientes afuera porque en otro nivel —en buena medida debido a las maneras en que está construida la identidad masculina y sostenida en el ámbito público— nos puede contagiar una sensación de ineptitud o de fracaso. Parece que hay un sentimiento de inquietud, en parte alimentado por la ética protestante, de que deberíamos y podríamos hacer más. Hagamos lo que hagamos, nunca parece ser *suficiente*, así que no es extraño que se nos escape continuamente la sensación de satisfacción. Es como si el día en que

acabamos un proyecto, en vez de parar para disfrutar la satisfacción de haberlo hecho, nos descubrimos planeando el siguiente.

Esto facilita la interpretación de las exigencias que nos hace nuestra pareja como quejas, al no entender las presiones bajo las que estamos. Crecemos para esperar que el apoyo sea incondicional, y nos resulta fácil sentirnos traicionados cuando nuestra pareja parece estar agregando exigencias a las que ya tenemos; y esto suele ocurrir porque ya estamos haciendo demasiado para probarnos a nosotros mismos en el trabajo, así como para satisfacer las demandas objetivas de épocas económicas difíciles, de modo que nos puede resultar difícil escuchar lo que se nos dice. Si nuestra compañera protesta y nos dice que estamos dando por hecho que tenemos la relación y a ella, tardamos en asimilarlo. Es como si no estuviéramos dispuestos a creer en la seriedad de la situación, antes de que casi sea demasiado tarde para hacer algo por ella.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Uno de los primeros trabajos sobre la introducción de las emociones en la sociología empírica es el de Arlie Russell Hochschild. Véase, por ejemplo, Hochschild y Maclung 1990.

#### **EMOCIONES Y AISLAMIENTO**

Si como hombres aprendemos a objetivarnos, puede ser difícil no objetivar a otros, incluso a aquellos de quienes nos sentimos más cerca. Si como hombre de clase media blanco he aprendido que el autocontrol significa eliminar mis sentimientos y emociones, entonces puede ser difícil responder de una manera abierta y emocionalmente sensible. Si nunca he aprendido cómo respetar mis propias emociones y sentimientos, y los experimento como signos de debilidad, entonces me va a ser difícil respetar las emociones y los sentimientos de otros. Podría ser particularmente difícil responder a las lágrimas de nuestra pareja o a las expresiones de su sentimiento de ineptitud, partiendo del supuesto de que los hombres estamos llamados de algún modo a encontrar soluciones que puedan desvanecer esos sentimientos. Como así aprendemos a tratar nuestras emociones, es fácil suponer que esto es lo que los demás esperan de nosotros.

Tal vez nos sintamos confundidos cuando en una relación heterosexual, por ejemplo, nuestra pareja dice que esto no es para nada lo que quiere y que se siente no reconocida y no tenida en cuenta en la situación. Puede ser difícil reconocer como hombres que tal vez tenga razón, especialmente si sentimos que estamos haciendo "todo lo que podemos"; pero no se trata de esto. Es que, como ya lo hemos mencionado, nuestra compañera tal vez quiera simplemente sentir que la escuchamos y que a su experiencia se le confiere validez. Podría ser que, como hombres, o bien damos por hecho que existe esa legitimación o bien estamos tan acostumbrados a vivir sin ella que no reconocemos lo que se nos pide. Podríamos simplemente sentirnos rechazados puesto que parece que nuestras iniciativas no se aceptan y se tachan de anómalas. Podría ser que al estar tan poco acostumbrados a *escucharnos* a nosotros mismos nos resulta difícil escuchar a otros, aunque hasta cierto punto queramos hacerlo.

205

Como la identidad masculina se constituye y sostiene en buena medida dentro del ámbito público puede ser difícil apreciar nuestras relaciones emocionales con nuestra pareja o con nuestros amigos. La idea de que de algún modo tenemos que "arreglárnoslas por nuestra cuenta" está tan profundamente inmersa en una cultura masculina dominante, que puede ser difícil explayarnos con nuestra pareja. Puede ser fácil para nosotros contar historias interminables acerca del trabajo, pero resulta más difícil compartir lo ineptos que nos puede hacer sentir. Es como si aprendiéramos a guardar nuestros sentimientos negativos para nosotros mismos, porque pensamos que les causamos preocupaciones a otros. Como solemos experimentar que las emociones de otros son una carga, y no sabemos qué hacer con ellas, esperando inconscientemente que se alejen tras arrimarles el hombro, suponemos que los demás sienten lo mismo en cuanto a las emociones y los sentimientos. Es difícil reconocer que nuestra pareja se podría sentir mucho más tranquila si compartimos más de nosotros mismos emocionalmente, sobre todo si ha sentido que es muy difícil acercarse a nosotros recientemente.

La psicoterapia en sus diferentes formas puede ayudar a la gente a tener un mayor acceso a su propia experiencia y a la de otros; también puede hacer a la gente más consciente de cómo ha aprendido a negar aspectos de sí misma y con ello a debilitar su sentido de la realidad.¹ Los hombres a veces aprenden muy bien a evitar los sentimientos difíciles, para siempre optar por decir que las cosas iban bien cuando no era así. Estas tendencias se pueden fomentar en culturas particulares, pero también pueden estar fundamentadas en un temor al rechazo. Es fácil sentir que si compartimos nuestros sentimientos negativos entonces seguramente seremos rechazados y nos quedaremos solos. De muchachos a menudo aprendemos a escoger el aislamiento por miedo a ser rechazados si nos acercamos a otros. Con frecuencia aprendemos a preferir estar solos en vez de adoptar el riesgo de quedar vulnerables a otros.

Es fácil que los hombres se sientan como si de algún modo estuvieran encerrados en sí mismos; tienen el deseo de acercarse a otras personas pero se sienten incapaces. Es como si a lo largo del proceso de crecimiento hubiéramos aprendido a dejar atrás nuestro ser emocional. En el seno de la modernidad hemos aprendido a identificarnos como agentes racionales de una manera que hace que el acceso a nuestras emociones nos parezca una amenaza, ya que puede poner en duda la imagen que aprendemos a sustentar de nosotros mismos como seres "libres" e "independientes". En el marco de la cultura masculina dominante aprendemos a tratar a la mujer como objeto sexual y a desairarla y a menospreciar su experiencia para afirmarnos nosotros mismos.

En parte debido a la eliminación de las emociones y los sentimientos nos quedamos con una relación muy endeble con nuestro ser interior. Podemos sentirnos fuer-

<sup>1</sup> Introducciones a Freud y el psicoanálisis se pueden encontrar en Freud 1922, Mannoni 1991, Rieff 1965, Gay 1988 e Isbister 1985.

tes y eficaces en el mundo del trabajo, cuyas reglas conocemos y donde nos relacionamos con otros constantemente; pero en nuestra vida emocional nos puede parecer mucho más difícil expresarnos personalmente. Podemos estar tan acostumbrados al modo impersonal como una manera de proteger nuestra vulnerabilidad en el mundo público, que no sabemos cómo dejarlo a un lado, aun cuando queremos hacerlo.<sup>2</sup> Pero estas dificultades suelen ocultarse porque aprendemos a delegar en las mujeres para que hagan el trabajo emocional por nosotros.

Podemos estar tan acostumbrados a construir nuestra experiencia de acuerdo con la forma como pensamos que deberían ser las cosas, que puede ser difícil reconocer emociones y sentimientos que van en contra de esas imágenes. Esto refleja un constructivismo cognitivo que se ha extendido mucho en tradiciones de otra manera bastante opuestas de la teoría social; tal corriente dice que nuestra experiencia está "socialmente construida", y supone que ésta es una postura fuerte que se puede adoptar en contra de la idea tradicional de que, por ejemplo, los roles de género son "naturales" y por lo tanto no es posible cambiarlos, sin reconocer al mismo tiempo que este racionalismo refleja otro aspecto predominante de una masculinidad dominante.

Esto significa que podemos modelar nuestra experiencia de acuerdo con nuestra voluntad y determinación, y que desde un punto de vista liberal también somos libres de relacionarnos con otros a nuestro antojo. Si nuestra pareja dice que siente que damos por hecho su presencia y lo que hace, suponemos que simplemente podemos negarlo porque no era nuestra intención, pues para el racionalismo se trata muchas veces de una cuestión de "quién tiene razón" y "quién no la tiene". Mientras sepamos que "tengo la razón", entonces esto parecería ser el fin del problema. El hecho de que sigan sintiéndose igual tiene que ver con sus "sentimientos personales" o con su "experiencia subjetiva", pero esto supuestamente no tiene ninguna existencia "en la realidad".

A veces esto le parecer coercitivo a nuestra pareja, quien podría sentir que no está siendo escuchada y que hay poco contacto real. Los hombres podríamos oír esto defensivamente, sentirnos acusados de que seguramente hemos hecho algo mal. Puede resultarnos difícil reconocer que estamos legislando tácitamente lo que nuestra pareja puede sentir, porque decimos que "no puede sentir que damos por hecho su presencia cuando no la estamos dando por sentada", o "no puede sentir que la tratamos como un objeto sexual porque esto no forma parte de nuestra intención". Si persiste en sentir de esta manera después que se le ha asegurado que sus emociones o sentimientos no tienen ninguna base en la realidad, entonces está siendo "irracional". Los hombres sentimos que no hay mucho más que se pueda hacer hasta que nuestra pareja esté dispuesta a "entrar en razón". Podemos optar por dejar la cuestión de lado, con la esperanza de que por sí sola desaparezca.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Algunas reflexiones interesantes sobre las relaciones de los hombres con el ámbito público se pueden encontrar en Hearn 1992, Morgan 1992, y Roper y Tosh 1990.

207

En Recreating Sexual Politics he analizado algunas de las condiciones culturales para los hombres que suelen sentir que tienen que ser independientes y autosuficientes [Seidler 1991a]. Así es como una cultura protestante aprendemos a afirmar nuestra identidad masculina; por lo anterior es fácil aprender a vivir como si no tuviéramos ningún tipo de necesidades, porque tendemos a experimentar las necesidades como un signo de debilidad. Aprendemos a aceptar que otros tienen necesidades, pero que nosotros estamos contentos tal como somos. Esto produce sus propias formas de insensibilidad cultural porque nos impide ver nuestras propias necesidades y así nos hace menos sensibles a las necesidades de los otros. Puede dar la vuelta de tuerca de nuestro racionalismo un poco más cuando se vuelve difícil no oír la expresión de necesidad como un signo de debilidad. Podemos recordar lo que dice Rex Harrison en My Fair Lady [Mi bella dama]: "¿Por qué las mujeres no pueden ser más sensatas..., como los hombres?" Todavía resuena algo de esta frase, aunque pocos lo quieran reconocer públicamente. Si somos conscientes de la distancia y de la falta de comprensión entre hombres y mujeres, hemos aprendido a mostrar más cortesía al respecto.3

Como seres racionales, tenemos propósitos y metas que queremos alcanzar; sin embargo, es mucho más difícil reconocer que tenemos cuerpos y almas que necesitan ser alimentados y nutridos. Si acaso podemos pensar sobre esas necesidades, se relegan al ámbito privado de las relaciones. Pero a los hombres también puede resultarnos difícil reconocer nuestras necesidades en las relaciones emocionales y sexuales que sostenemos, porque a veces estamos tan acostumbrados a "vivir sin ellas" y a extraer cierto sentido de fuerza y cierto orgullo de ser capaces de hacerlo así. Ya que aprendemos a relacionarnos con nosotros mismos como hombres e implícitamente a tomar esto como una especie de modelo, puede ser difícil reconocer que no sólo nuestra pareja en lo individual, sino también nuestras relaciones, tienen necesidades que deben ser reconocidas y satisfechas.

Puede ser difícil aprender a dar tiempo y espacio a nuestras relaciones, no sólo a satisfacer las necesidades individuales de nuestra pareja. Podemos pensar que si una relación es buena no debería necesitar mucho tiempo y energía, pero esto es un error. En parte porque como hombres aprendemos a dar por sentada *nuestra vida*, puede sernos difícil reconocer que muchas veces hacemos lo mismo con nuestra pareja y en nuestras relaciones. En ocasiones actuamos a la defensiva cuando nuestra pareja dice que no obtiene suficiente de nosotros, como si en algún nivel en realidad *no* quisiéramos oír lo que tienen que decir porque toca aspectos en los que también nosotros mismos nos hemos descuidado y abandonado.

# LO PERSONAL Y LO SOCIAL

La manera en que nos hemos acostumbrado a establecer distinciones entre las relaciones personales y sociales ayuda a volver invisibles algunos de estos problemas. A veces sentimos que como son "personales" no pueden tener cabida en un discurso académico que es supuestamente racional porque es "impersonal" y potencialmente universal. Tenemos la costumbre de pensar que las relaciones personales tienen que ver con las relaciones entre individuos y que éstos son el objeto de estudio de la psicología, en tanto que las relaciones sociales tienen que ver con relaciones estructuradas de poder y subordinación y son objeto de estudio de la sociología.

Durkheim nos ayuda a establecer el carácter *sui generis* de estas relaciones y nos previene en contra de un "psicologismo" que trataría de reducirlas a los resultados de las relaciones individuales. También podría pensarse que esta distinción ha mostrado su utilidad en términos más generales al ayudarnos a separar, por ejemplo, la relación personal entre el propietario de una empresa y cada uno de los empleados —la cual podría ser amistosa, y hasta afectuosa— y la relación estructurada de poder en la que se encuentran.

Algunas de estas percepciones son importantes y deben sostenerse, pero también tenemos que ser cuidadosos con la forma como hacemos las distinciones si queremos aprender que, con el feminismo, lo personal no se puede separar de lo político. Esto significa, en parte, que así como el conocimiento no se puede separar de las relaciones de poder, tampoco es posible hacer esto con las emociones y los sentimientos. Foucault nos ayuda a reconocer un aspecto de esto, pero no el otro. En la sociología clásica así como en el marxismo, el lenguaje de las relaciones sociales ha sido presentado con frecuencia en términos racionalistas, como si las emociones no fueran parte de ellas. Allí donde de algún modo se las ha reconocido de cierta forma, las emociones han sido expulsadas por ser "personales" y "subjetivas". Esto no sólo ha servido para limitar nuestra comprensión de las relaciones sociales, que han sido planteadas con demasiada crudeza en oposición a lo "individual", "personal" o "psicológico", sino que también ha servido para proteger y legitimar conocimientos particulares en su autonomía e independencia.

Si pensamos un momento en una relación entre médico y paciente, tal vez podríamos separar la relación personal entre los dos individuos y la relación clínica que implica. Pero también podría ocurrir que la relación clínica funcionara para *objetivar* a una mujer en la manera en que se relaciona con su cuerpo como "objeto" de conocimiento médico. Ella podría tener sentimientos sobre esto que le resulten difíciles de expresar, y culparse de lo impotente que muchas veces parece sentirse después de haber estado en el consultorio del médico. Siente que no puede preguntar nada sin que parezca que amenaza o pone en duda la competencia del médico (suponiendo que sea un hombre). Él está dispuesto a hablar de manera franca y amistosa, pero ella se siente cada vez más frustrada de que en realidad no le conteste sus preguntas y de que le diga que no se preocupe y que confíe en su capacidad y en su experiencia. El

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> En Tannen 1991 es posible encontrar algunas observaciones interesantes sobre las dificultades que hombres y mujeres tienen para comunicarse, aunque de un modo menos sensible a las cuestiones del poder y la subordinación. Véanse también Cameron 1985 y Spender 1980.

Relaciones

médico no parece escuchar lo que ella tiene que decir sobre sus síntomas, y trata de alguna manera lo que ella dice como "subjetivo" o "personal", y por lo tanto como datos poco fidedignos cuando se trata de la "objetividad" de la opinión clínica. De alguna manera, ella no puede evitar sentirse pequeña e inepta en su presencia.

Con el feminismo, ella puede ir viendo gradualmente estos problemas de otra forma; no cree que sea cuestión de la competencia del médico sino de la manera más general en que el conocimiento médico trata su cuerpo como si le perteneciera. Es como si la experiencia de la mujer con su cuerpo y la relación que tiene con él no contara, porque los síntomas que el médico busca son supuestamente universales; no portan un significado particular en su caso, de modo que parecería que las cuestiones emocionales y personales nublan la claridad del juicio clínico del médico que supuestamente se basa en el funcionamiento impersonal exclusivo de la razón. Ella hace lo que puede para construir una relación con su cuerpo y para tomar más responsabilidad por su salud, pero ahora siente que la relación que tiene con el médico, buena en otras circunstancias, se interpone en los cambios que quiere hacer en estas áreas de su vida.

La mujer está empezando a cuestionar la autonomía del conocimiento médico y la opinión clínica, aunque se siente vacilante al hacerlo. Siente que lo que está aprendiendo sobre sus propios síntomas no puede ser tratado simplemente como algo "emocional" o "subjetivo", sino que tendría que representar una diferencia para la opinión clínica a la que se llega a fin de cuentas. La mujer empieza a reconocer que la autoridad de su médico se basa, en parte, en la constitución del conocimiento médico que él ha heredado de la escuela de medicina.<sup>7</sup>

Ella es también más consciente de que no todos los médicos coinciden; algunos están más dispuestos a dar espacio a las cuestiones emocionales pero aun así tienden a tratarlas como consecuencias "subjetivas" de situaciones "objetivas", de manera que cuando se le dice a una mujer que hay que operarla están dispuestos a reconocer que necesita reflexionar y resolver parte de la alteración emocional que esto le provocará. Los médicos pueden incluso aprender a esperar que haya esas "reacciones emocionales" y a preocuparse cuando no las detectan. Pero esto es muy diferente de reconocer que las cuestiones emocionales podrían estar implicadas en la causa de la enfermedad o en los juicios clínicos que es necesario hacer al respecto.

Priscilla Alderson ha mostrado de manera muy útil que el conocimiento que tienen las madres y los padres de sus hijos puede resultar importante para ayudar a los médicos a formarse sus opiniones clínicas cuando consideran la conveniencia de hacer operaciones a corazón abierto con niños pequeños.<sup>8</sup> Alderson ayuda a revalorar el conocimiento que tienen los padres que con tanta frecuencia se soslaya porque se tacha de "emocional" y "personal". Este conocimiento también puede poner en duda la autonomía de la ciencia médica y las premisas racionalizadas sobre las que se basa. Si los médicos fueran más conscientes, podrían estar dispuestos a admitir que lo que los padres han dicho de lo que sus hijos sienten ha influido en la opinión clínica a la que han llegado. Esto no es difícil de reconocer en casos individuales, aunque podría ser más difícil de admitir que ese conocimiento y la relación de la que surge no sólo son de ayuda sino que podrían ser indispensables para las juicios clínicos en cuestión. Esto pone a los padres en un tipo diferente de colaboración con los médicos y contribuye a que se vuelvan a definir los términos en los se concibe el conocimiento médico.

Algo de esto se reconoce más fácilmente con profesionales médicos que usan un enfoque holístico, pues están acostumbrados a trabajar con la idea de que "tratan a la persona y no los síntomas". En su práctica ayudaron a cuestionar la modernidad de la Ilustración y la universalidad racionalista que la ha inspirado. Esto pone en duda la idea de que los síntomas adoptan una importancia que es universal, y se reconoce que si esto es verdad respecto de los virus, puede llevar a confusión cuando se aplica a una concepción general. Cuanto mejor podamos reconocer que la forma como se siente una persona puede representar una diferencia para que ponga a actuar sus propias cualidades de curación o no, más decisiva será la relación de la persona consigo misma. Esto significa que la enfermedad no siempre se puede concebir adecuadamente como un *acontecimiento* que le ocurre a un cuerpo, en cierto sentido independientemente de nuestra relación emocional con nosotros mismos.

Así aprendemos a poner en tela de juicio la concepción dominante de que la enfermedad es algo que le sucede a nuestros cuerpos de una manera que no tiene que ver con nuestra forma de vivir la vida. Aprendemos a consultar a los médicos para deshacernos de estos síntomas. Ésta es la idea de *erradicación* que las ideas protestantes de la modernidad sostienen; como sentimientos que no son bienvenidos, tratamos de ignorarlos o de eliminarlos, pues amenazan con poner en duda la visión de nosotros mismos que nos empeñamos en sostener. Es como si aprendiéramos que podemos poner límites a nuestro sufrimiento o desdicha viviendo como si esos sentimientos no existieran para nosotros. No es de sorprender que nuestra vida asuma entonces un aura de irrealidad.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Armstrong 1983, Turner 1982 y Showalter 1987 abordan el tema de cómo se trata el cuerpo dentro del conocimiento médico.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> El nacimiento de la clínica de Michel Foucault [1966 (1976)] nos ayuda a reflexionar sobre las fuentes de la mirada médica en la medicina ortodoxa ubicándola en un contexto histórico y cultural.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> El feminismo ha ayudado a cuestionar las relaciones de la mujer con su cuerpo y ha fomentado una relación más informada y corporalizada. Véase, por ejemplo, *Our Bodies Our Selves* [Rakusen y Phillips 1989]. Consúltese también Smith-Rosenberg 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Véanse algunas reflexiones interesantes sobre la relación de género con la construcción del conocimiento médico, por ejemplo, en O'Brien 1981 y Smith 1992.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Priscilla Alderson. Originalmente ésta fue una tesis presentada en la London University. Contiene muchas transcripciones detalladas que no pudieron incluirse en el libro, el cual estaba dirigido a un público diferente.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Véanse algunas reflexiones útiles sobre concepciones más holísticas de la medicina en, por ejemplo, Kidel 1988 y Segal 1986.

De niños aprendemos a callarnos cuando el médico está cerca y a hablar sólo cuando se nos habla. Aprendemos que preguntar equivale a desconfiar de la autoridad del médico. El médico es el que tiene el conocimiento, mientras que nosotros sólo tenemos una experiencia que es "subjetiva". Es como si delante del médico fuéramos niños, ya que sólo tenemos sentimientos y emociones mientras que el médico tiene razón. Es como si tuviéramos que tener fe en su conocimiento ya que aprendemos a ponernos en sus manos. Aprendemos a no saber, como si la ignorancia pudiera mostrar confianza y ayudar al proceso. Muchas veces sólo queremos que el médico haga su trabajo y nos quite los síntomas. Una vez más, es cuestión de *erradicación* en vez de concebir la enfermedad como un proceso y los síntomas como algo de lo que podemos aprender. Debido a que el cuerpo existe independientemente del ser racional es posible que no hayamos reconocido esto como un proceso de objetualización. Es como si en presencia del médico dejáramos de existir para nosotros mismos y fuéramos sólo una encarnación de síntomas universales.

Esto concuerda con las visiones de la ciudadanía que se elaboraron en la modernidad. Como manifiesta Sartre en *Reflexiones sobre la cuestión judía*, dentro del estado liberal existimos como ciudadanos en tanto seres racionales abstraídos de cierta manera de las condiciones de nuestra existencia sustancial. Supuestamente somos los portadores de las cualidades universales de la razón que sostiene nuestra existencia como ciudadanos. Así que en el funcionamiento del conocimiento médico estamos desarraigados de manera similar —como lo dijo Simone Weil— de las condiciones de nuestra vida. Son nuestros síntomas los que hablan por sí mismos, ya que supuestamente hablan un lenguaje universal.

El hecho que estos síntomas surjan de nuestra vida y nuestra experiencia se toma como algo contingente en el marco de la medicina alópata. Los síntomas no necesitan un fundamento ni un contexto en la vida, porque, como lo dice Foucault en *El nacimiento de la clínica*, existen en la superficie de las cosas [Foucault 1976]. Se rinden ante un conocimiento que no es nuestro sino que descansa sólo en el médico. En este sentido, todavía vivimos con el desempoderamiento que creció con los conocimientos profesionales de la modernidad. Las profesiones, que eran predominantemente masculinas, eran las que sabían. 11

Tal como la hemos heredado, la medicina no depende de ninguna conexión interior que pudiéramos tener con nosotros mismos. Supuestamente no depende de que seamos capaces de recurrir a nuestros propios recursos internos de curación por-

11 Se pueden encontrar reflexiones sobre el crecimiento del conocimiento médico profesional en Freidson [1970] y Foucault [1976], Ehrenreich y English 1979, Armstrong 1983 y Turner 1987.

que somos pasivos en su presencia; los medicamentos hacen el trabajo. Los médicos son quienes llevan el papel activo, pero nosotros, como pacientes, se supone que somos pasivos. Así es como aprendemos a estar agradecidos con ellos en nuestra impotencia. Según parece no tenemos conocimiento interno al cual recurrir para contribuir al proceso. Es este sentido de la interioridad lo que se ha debilitado con la modernidad. 12

Perdimos contacto con una tradición socrática que quería que reconociéramos cuánto sabemos ya, aun cuando no lo percibamos. Con la modernidad existimos como tablas rasas con un sentido de lo poco que ya sabemos y, por lo tanto, de cuánto debemos depender del conocimiento de otros. La producción de conocimientos profesionales ha construido cuidadosamente barreras para otros, y esto ha caracterizado a la modernidad. Es un aspecto que ha socavado su *ethos* en otras circunstancias democrático. En cuanto al conocimiento, como Paulo Freire lo describe, estamos reducidos a la pasividad; estamos separados de las fuentes de nuestro propio proceso de conocimiento.<sup>13</sup>

En el seno de la medicina, esto refuerza la autoridad de los médicos que se apropian del conocimiento médico como si les perteneciera. Los médicos se conciben a sí mismos en el marco de un lenguaje masculino de batalla y conflicto como si estuvieran solos enfrentando y derrotando la enfermedad que se ha apoderado de nuestro cuerpo; es cuestión de ganar el control. No hay más que observar a los médicos cuando hacen los recorridos por la sala de enfermos para darse cuenta de que el conocimiento, la autoridad y el poder están centralizados en una sola persona. Suele ser difícil para los "pacientes" pronunciar palabra, como si estuvieran interfiriendo en un proceso que en realidad no tiene nada que ver con ellos. Tal vez los estilos hayan cambiado y tal vez se hagan intentos de "mantener al paciente informado", pero en general ha sido un proceso lento y realizado de mala gana, pues no coincide con el masculinismo dominante del conocimiento médico.

Hasta hace muy poco, especialmente en los pabellones de enfermos de cáncer, a los pacientes no se les comunicaba su estado. Era como si de repente se vieran desprovistos de su calidad de persona ya que las consultas tenían lugar con los parientes, a los que súbitamente se les confería autoridad. Se creía que a los pacientes no los ayudaría en nada conocer su condición, porque sólo los deprimiría y debilitaría su capacidad de resistencia. Aparte de la cuestión de saber si tienen o no un derecho *prima facie* a saber, se tiene poca idea de cómo el conocimiento puede ser parte de un proceso que ponga sus propias facultades de curación en funcionamiento. 14

<sup>10</sup> Reflexiones sobre la cuestión judía de Jean-Paul Sartre [1960 (1960)] investiga las condiciones de la ciudadanía y la manera en que hay que cancelar ciertos aspectos de nuestro ser si queremos ser aceptados como ciudadanos iguales y libres. Se trata de algo que es menos lamentable si, por ejemplo, se ve el ser judío como algo impuesto por otros. Hay pruebas de que Sartre revisó sus concepciones previas y buscó concepciones más positivas de la identidad y de la cultura judías. Véase, por ejemplo, Friedlander 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Para una discusión sobre la relación de la modernidad con las ideas de identidad y el ser, véanse, por ejemplo, Taylor 1990, Bernstein 1985 Rutherford 1990 y Nicholson 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Paulo Freire analiza la objetivización del conocimiento y la pasividad que contribuye a producir en *Pedago-gía del oprimido* [1970, cap. II].

<sup>14</sup> Segal [1986] ofrece una interpretación de la relación de la medicina con los poderes de curación internos. Véanse también algunas discusiones útiles en publicaciones como Cadeceus.

213

Reconocer el lugar de las visualizaciones y de la conciencia en el proceso de curación es una amenaza para la objetualización de los "pacientes". Los vuelve a situar en la posición de sujetos activos de una forma que desafía el dualismo cartesiano orientador que permite que el cuerpo sea tratado como un lugar independiente y aparte de la enfermedad; y promete redefinir los términos de una sociología de la salud y la enfermedad. El cuerpo ya no se puede concebir en términos físicos burdos porque se relaciona con aspectos emocionales y espirituales.

Esto pone las cuestiones de la actitud y de la conciencia en el centro del proceso de curación, y ayuda a redefinir los términos de la modernidad que con demasiada frecuencia han vuelto a las personas pasivas por medio de un proceso de "objetualización". Es importante contar con la comprensión y la buena voluntad de las personas como sujetos activos y participantes en sus propios procesos de recuperación. No somos simplemente cuerpos sobre los que se debe actuar, sino sujetos activos cuya salud forma parte de nuestra responsabilidad. No se puede separar y simplemente

ponerla en manos de otros.

¿Hay alguna relación que explorar entre las formas dominantes de la masculinidad y los procesos de objetualización? Simmel parece indicar que sí la hay.¹5 Los hombres, por serlo, nos concebimos como seres racionales de una manera que nos hace sentir característicamente incómodos con los aspectos emocionales de la vida. Esto parece vincularse con las dificultades que tenemos para tratar a los otros como personas en vez de como objetos. Debido a que descartamos la importancia de las relaciones puede resultar difícil, por ejemplo, avalar la importancia que tiene para las mujeres ver al mismo médico cuando visitan una clínica de cuidado prenatal. Se podría reconocer como emocionalmente preferible, pero no puede tener nada que ver con la situación clínica. Supuestamente, los médicos ofrecen un servicio profesional de alta calidad y conforme a los términos de la modernidad instrumental, esto significa que son sustituibles. De modo que, en lo que concierne a la calidad del servicio que se recibe no debería importar, se dice, qué médico está de turno.

Esto está relacionado con la suposición de que los médicos son más "objetivos" cuando son neutrales e imparciales en relación con sus pacientes. Esto puede legitimar fácilmente una actitud insensible e indiferente, pues explorar la experiencia de una persona con ella supuestamente puede sacar a colación aspectos emocionales y subjetivos que lo único que hacen es interferir y nublar la objetividad de la opinión clínica. En la práctica, estos términos suelen tener poca realidad pero también es necesario reflexionar sobre ellos y cambiarlos porque ayudan a sostener un modelo indefendible de práctica médica. No se trata de "manejo del paciente" como se lo llama a veces; los problemas van mucho más al fondo porque ponen en tela de juicio un lenguaje y una práctica instrumentales que pretenderían tratar los síntomas sin refe-

rencia a la propia persona. Es como si ésta retrocediera hacia el fondo y tuviera escasa pertinencia para la situación que se presenta.

No obstante, podría ser que si las mujeres ven al mismo médico en cada consulta, no sólo sientan mayor confianza y seguridad, sino que esto les permita compartir aspectos de su experiencia que influyen en las opiniones clínicas a las que se pudiera llegar en su caso. El objetivo es demostrar que no se trata sólo de ser sensible a las necesidades emocionales de los pacientes, sino que este aspecto es *necesario* para desarrollar una buena práctica clínica. Ahora bien, esto implica la transformación de las formas en que la experiencia es tratada como algo "subjetivo" y, por lo tanto, de poca pertinencia para una opinión médica que tiene que ser "objetiva". Son los términos de esta distinción los que se han de revisar para que los médicos aprendan a contextuar sus relaciones con sus pacientes de manera diferente.

También implica tomar mayor conciencia de las suposiciones masculinistas que los médicos aprenden inconscientemente para protegerse ellos mismos. Es asombroso que el estudiantado de medicina suela tener su iniciación en las escuelas de medicina con cadáveres que tienen que aprender a diseccionar. La anatomía sigue constituyendo el núcleo de sus estudios de una manera que es bastante insensible a la anatomía emocional del cuerpo. La medicina tiene que ver con la enfermedad y el cuerpo se les presenta como algo muerto, que no puede protestar ni responder. Los estudiantes aprenden a jugar con las partes del cuerpo, a bromear de manera defensiva, y el respeto por la vida que se transmite es muy escaso. Es asombro-

Ésto prepara el terreno para que los médicos aprendan a concebir su trabajo en el lenguaje masculinista del éxito y el fracaso. Los hombres aprendemos a mantenernos alejados del fracaso porque también aprendemos que éste puede poner en duda la identidad masculina que nos empeñamos en sostener. Y así la investigación muestra que los médicos visitan con mucha menor frecuencia a los pacientes que saben que se están muriendo porque esos casos se consideran "fracasos". Los médicos aprenden incluso a evitar decir cuándo alguien se está muriendo, y prefieren decir que "mientras haya vida hay esperanza"; sin embargo, estarse muriendo no es estar sin esperanza, como nos ha ayudado a reconocerlo Kübler-Ross.<sup>18</sup>

En Sobre la muerte y los moribundos [On Death and Dying], Elizabeth Kübler-Ross nos ayuda a reconocer la muerte como un proceso y no sólo como un final [Kübler-Ross 1970]. Claro que hasta lo que esta autora dice sobre las diferentes etapas de morirse se puede malinterpretar de un modo mecanicista y puede enseñarse de una forma que no es sensible a la individualidad del proceso. Esto sucede por-

<sup>15</sup> Georg Simmel escribe sobre cuestiones que repercuten en la relación entre masculinidad y objetivización en *The Philosophy of Money*, cap. 4, "Individual Freedom", pp. 283–354, y cap. 5, "The Money Equivalent of Personal Values», p. 355 [Simmel 1980]. Véanse algunas introducciones útiles a Simmel en Frisby 1981 y 1992.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> "Emotional Anatomy of the Body" [La anatomía emocional del cuerpo] es un título empleado por Stanley Kellerman para ofrecer una visión diferente de la anatomía y del cuerpo.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Véanse algunas discusiones muy estimulantes sobre la naturaleza de las ortodoxias médicas en, por ejemplo, Kidel 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Para entender el trabajo precursor de Elizabeth Kübler-Ross sobre los enfermos terminales, véase Kübler-Ross 1970.

Relaciones

que parece que hay una tensión entre el profesionalismo que se define en términos de la universalidad y la imparcialidad de la rutina y la individualidad de la atención. Es como si cada ocasión se presentara como una oportunidad de poner en juego una rutina particular.

Esto forma parte de una masculinidad dominante a la que le resulta difícil responder a la individualidad de las necesidades tal como las expresa la propia persona. Kübler-Ross nos recuerda constantemente que el respeto implica un reconocimiento de que la gente necesita morir a su manera, muchas veces tal como ha vivido. Esto implica una visión transformada del "respeto" y la "autonomía" y una ruptura con los términos kantianos predominantes que tantas éticas médicas abrazan. Aunque Kant habla de respeto a las personas, prepara buena parte del terreno para la rutinización y la objetualización. Esto se debe en parte a que el "respeto" y la "autonomía" se relacionan exclusivamente con nuestra existencia como seres racionales de una manera que nos ciega a la existencia como seres emocionales y espirituales. 19

Las formas dominantes de masculinidad pueden hacer que sea difícil para los hombres sostener relaciones. Es como si aprendiéramos a fragmentar la experiencia en una serie de sucesos sin relación o de circunstancias aisladas. Es difícil explicar por qué tiene que ser así, pero parece conectarse con las maneras en las que muchas veces aprendemos a desligarnos y a alejarnos de las experiencias que nos resultan difíciles. Por ejemplo, después de una discusión con la compañera o de una pelea cargada de emoción, a los hombres muchas veces nos parece más fácil pensar que se deja todo atrás cuando uno cierra tras de sí la puerta de la casa. El trabajo les brinda una escapatoria que los hombres agradecen tener, especialmente si hay niños pequeños en casa. A las mujeres les suele resultar mucho más difícil dejar las cosas atrás y es más probable que se sientan alteradas y disgustadas a lo largo del día por seguir dándole vueltas al asunto.

Con lo anterior no quiero expresar un juicio sino reconocer que los hombres muchas veces aprenden a *desligarse*. En una relación, suele ser el hombre el que quiere "dejar el pasado atrás" y piensa que nada bueno puede traer ventilar viejas heridas y sufrimientos. Muchas veces es una evasión: no querer explorar algunas de las fuentes de las dificultades presentes en relación con los sufrimientos del pasado. Y, cuando las relaciones terminan, quizá sean los hombres quienes "quieren dar vuelta a la página", para desligarse así de relaciones pasadas. Tal vez esto explique por qué tantos hombres con antecedentes y formaciones distintos no logran sostener una buena relación con sus hijos después de un divorcio o una separación. A veces esto no es fácil de hacer, pero parece que también se vincula a las dificultades que tenemos los hombres para sostener relaciones.

TIEMPO Y RELACIONES

La modernidad se ha forjado en buena medida a partir del protestantismo en lo que se refiere al tiempo. El tiempo se convierte en un bien escaso que debemos cuidarnos de no desperdiciar. Aprendemos que desperdiciar el tiempo es un pecado imperdonable y vivimos contra reloj. Tradicionalmente ha sido el tiempo de los hombres lo que ha importado, porque es tiempo asalariado o tiempo pasado en la esfera pública. Los hombres por tradición han tenido el poder y la autoridad de considerar que las mujeres siempre tienen tiempo para ellos. En parte por esto los hombres raras veces han reconocido el tiempo y la energía que hay que dedicar al trabajo emocional que mantiene una relación. Los hombres suponemos que las relaciones, como los automóviles, siguen funcionando hasta que se descomponen.

Es porque como hombres somos tan conscientes de lo arduamente que estamos trabajando en la esfera pública que puede ser difícil reconocer lo que los demás necesitan de nosotros en nuestras relaciones personales y sexuales. Esto se debe posiblemente a que como tendemos a negar nuestras propias necesidades emocionales, puede resultarnos difícil reconocer las necesidades emocionales de los demás. Ya que aprendemos a enorgullecernos de no "dejar que las cosas nos abatan", esperamos que los otros actúen de la misma forma y partimos del supuesto de que es un signo de "debilidad" o de "ineptitud" que no lo hagan; esto nos confirma tradicionalmente la idea de que las mujeres son "más débiles" porque parecen tener muchas más necesidades emocionales que los hombres.

También puede parecer como si las mujeres estuvieran todo el tiempo quejándose de sentirse insatisfechas cuando los hombres parecen dejar su vida emocional de
lado para "arreglárselas con el trabajo que tienen enfrente". Claro que se trata de
generalizaciones que necesitan ser mediadas por la clase, la raza y la orientación sexual,
pero muchas veces pueden ayudar a destacar algo significativo. Dicen algo sobre
cómo en las condiciones de la modernidad los hombres aprenden a desplazar su
experiencia. Aprenden a probarse con el trabajo que los ocupa o frente a las metas
que se han propuesto. Parece que los hombres de clase media estamos mucho menos
preparados para describir nuestra experiencia a medida que la vivimos, y tratamos
esto como otra forma de exceso. Hasta cierto punto, esto nos puede dejar insatisfechos como si no estuviéramos viviendo la vida sino simplemente conformándonos a
una serie de exigencias exteriorizadas; también puede significar que, paradójicamente en algún sentido, tomamos pocas decisiones reales por nosotros mismos pero nos
encontramos en situaciones que parecen definir por nosotros lo que deberíamos hacer.

Muchas veces hacemos lo que se espera de nosotros o actuamos de una manera que no moleste ni hiera a otras personas. En parte esto ayuda a sustentar una imagen particular de nosotros como hombres, pero también permite evitar el conflicto y tener una "vida tranquila" en la esfera privada de una relación. Es como si dejáramos que nuestra compañera organizara todo esto, pensando por lo tanto que controlamos menos la relación. Pero con frecuencia esto sucede porque nunca aprendimos a

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> La debilidad de la idea de Kant de que el respeto es capaz de reconocer la necesidad de respetar diferentes aspectos de nuestro ser es uno de los temas de Seidler 1986.

Relaciones

asumir la responsabilidad de nuestra vida y nuestras relaciones emocionales; dejamos esta tarea a otros, en parte porque hemos aprendido que lo que importa está en otra parte.

Ya que los hombres nos dedicamos muy poco tiempo, a veces nos parece mal que otros se quejen de que no les dedicamos tiempo suficiente. Es como si, en los términos de una ética protestante, pensáramos que así como nosotros nos privamos de tiempo y espacio para nosotros mismos, así también deberían hacerlo los demás. Aprendemos que la vida está ahí para que la vivamos, y no en realidad para que reflexionemos sobre ella, pues si reflexionamos demasiado caemos en el riesgo de perder el tiempo. También aprendemos a pensar en el éxito y la realización como logros individuales de modo que es fácil sentir que el tiempo y la energía que se dedican a las relaciones es tiempo que se quita a nuestros propios proyectos. Por eso podemos tener dificultades para identificarnos con nuestras relaciones y para aprender a cuidar de los demás, lo cual significa que constantemente damos por hecho que los otros están ahí a nuestra disposición de una manera que refleja las formas en que también damos por hecho que nosotros mismos estamos ahí.

De niños generalmente recibimos atención y cuidados, especialmente de nuestra madre, así que esperamos que nuestra pareja siga la tradición. Al no aprender a identificar y nombrar nuestras necesidades emocionales, puede resultarnos difícil hacernos responsables de ellas. Es como si recibir cuidados y atención fuera un derecho que podemos dar por sentado que tenemos como hombres. Cuando las mujeres se niegan a cuidarnos de esta manera es fácil enfadarse y sentirse rechazado porque puede ser difícil hablar de nuestras emociones y sentimientos de manera que hagamos de ellos una base para la negociación. Sucede también que a veces estamos tan acostumbrados a vivir nuestra vida sin la ayuda y el apoyo de otros que nunca aprendemos a reconocer cuándo fue que *perdimos contacto* con nuestra pareja. Esto no es algo que hayamos aprendido a valorar, o sea que muchas veces no es algo que sepamos cómo construir; es como si hubiéramos aprendido a vivir sin este alimento y este apoyo particulares y por eso resulta difícil entender qué quiere decir nuestra pareja cuando dice que también hacen falta en su vida.

Cuando crecemos nunca aprendemos *cómo* mantener una relación siendo muchachos. Se nos asegura que lo que importa para la identidad masculina es lo que podemos manejar por nosotros mismos. Esto nos hace sentir culpables sobre las relaciones, especialmente cuando se trata de aceptar lo que podemos recibir de nuestra pareja. En ocasiones estamos tan acostumbrados a ser autosuficientes e independientes que pensamos que tenemos que ser así. Esto puede hacer que para los hombres sea difícil establecer y mantener una relación;<sup>20</sup> es como si la quisiéramos de una manera idealizada, pues estamos muy poco preparados para que sea cotidiana. Estamos tan

acostumbrados a vivir sin ellas, pensando que ser vulnerables es un signo de debilidad, que puede ser difícil vivir con ellas.

Es necesaria una especie de reeducación si queremos aprender a dedicar atención y cuidado. Sólo cuando aprendemos a cuidar de nosotros mismos podemos cuidar adecuadamente a otros. Parte de esto se logra dando cabida a las emociones y los sentimientos propios de modo que nuestra experiencia personal pueda empezar a crecer. Mientras insistamos en vivir sólo como seres racionales cuya satisfacción proviene de proyectos individuales, será difícil respetar y reconocer nuestra existencia como seres emocionales, sexuales y espirituales. Nos quedamos con una comprensión endeble y restringida de nuestra experiencia.

A veces a medida que los hombres aprenden a definir sus necesidades emocionales más claramente, empiezan a *revalorar* su experiencia en las relaciones. Esto es importante para la teoría social, porque la pobreza de la experiencia emocional y de las relaciones de los hombres se refleja en las dificultades para crear una metodología más cualitativa. Cierto interés por la *calidad* de las relaciones, interés estimulado tanto por el feminismo como por la psicoterapia, podría ayudar a cambiar los intereses de la filosofía y de la teoría social. Durante algún tiempo, a principios del decenio de 1970, la filosofía moral mostraba una mayor sensibilidad a las relaciones personales y a la vida emocional y esto ha crecido paulatinamente como un reto a los paradigmas racionalistas dominantes.<sup>21</sup> En la teoría social se ha despertado un interés similar por el método cualitativo, lo cual en parte se observa en un interés renovado por la historia de vida y los métodos biográficos.<sup>22</sup> Pero posiblemente fue con la atención feminista a la *calidad* de las relaciones, como ya se ha estudiado, cuando se inició parte del trabajo de mayor repercusión.

El tiempo es importante para la calidad de una relación, aunque por sí solo no necesariamente sea suficiente. Lo que importa no es sólo el tiempo que pasamos con la pareja y los hijos, sino también la calidad del mismo; sin embargo, tenemos que ser cuidadosos al respecto porque requiere tiempo y energía construir relaciones, y los padres que tal vez pasen muy poco tiempo con sus hijos pueden vivir en carne propia lo difícil que es. A ellos les gustaría pensar en éste como "tiempo de calidad", pero si en realidad nunca han fomentado la relación, no podrán hacerlo simplemente como una cuestión de voluntad que tendrá efecto cuando ellos lo quieran. Es interesante que los hombres piensen que deberían ser capaces de hacerlo, porque esto refleja una dificultad que heredan en el manejo de las relaciones. Por una parte hay una tendencia a ver la relación como fragmentada en una serie de episodios aparte, y, por otra,

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> En Seidler 1992 se incluyen discusiones útiles sobre las dificultades que los hombres pueden enfrentar para sostener relaciones heterosexuales. Véase también Humphries y Metcalf 1985.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> En filosofía moral se han escrito obras que toman en cuenta el descuido en que se ha tenido la vida emocional; véanse, por ejemplo, Lawrence Blum 1980, Williams 1973 (en particular los artículos "Morality and the Emotions", pp. 207–224, y "Egoism and Altruism", pp. 250–266) y Rorty 1980.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Véanse algunos ejemplos de interés reciente con métodos cualitativos en, por ejemplo, Silverman 1985, Hammersley 1990, Atkinson 1970 y Pawson 1989.

Relaciones

suele haber poca comprensión de cómo las relaciones podrían crecer y desarrollarse y el tipo de esfuerzos que exige sostenerlas.

En el marco de la teoría freudiana, la relación con el padre se ve vinculada a la tarea del padre de separar al bebé de la madre. Es la relación de la madre con el bebé lo que resulta decisivo, y supuestamente la relación del padre no existe de manera independiente.<sup>23</sup> El padre está allí en segundo plano, listo para separar a la madre y al niño en el momento apropiado a fin de que el pequeño pueda hacer la transición adecuada de la dependencia a la independencia. Es como si Freud concibiera el desarrollo desde un punto de vista muy masculino como un movimiento de la dependencia hacia a la independencia y la autonomía. Si bien Freud preparó el reconocimiento fundamental de los primeros años y del vínculo emocional, especialmente con la madre, esto suele ser visto como la preparación crucial para un movimiento hacia la independencia y la autonomía. Por desgracia, estas cualidades tienden aún a ser definidas negativamente, como una cuestión de ser capaz de prosperar sin la primera dependencia.<sup>24</sup>

Freud se inclina a ver las relaciones como la proyección de los primeros deseos, como si los otros existieran como "objetos" de nuestros deseos. Estos deseos se conciben separados, como si existieran en una esfera inconsciente propia. Nosotros, sin saberlo, proyectamos estos deseos no realizados y no reconocidos en los que nos rodean y que funcionan como "objetos", pues esto nos permite obtener una gratificación sustituta de deseos que inicialmente no fueron satisfechos en las relaciones de nuestra primera infancia. La sesión analítica se suele concebir en términos similares, de modo que los analistas proporcionan una especie de pantalla para estas primeras proyecciones. El analista ayuda al paciente a reconocer su frustración por no haber sido reconocido ni satisfecho en la situación primaria, y así contribuye a cuestionar una idealización de la infancia y los padres que muchas veces ha actuado como una especie de defensa contra el reconocimiento de estos deseos insatisfechos. El analista ayuda con ello al paciente a hacer la transición que no ha sido capaz de hacer por sí mismo hacia una libertad y una independencia que no se basen en una dependencia oculta.

Pero aun en Freud hay un sentido limitado de la relación. El analista como pantalla amenaza con desaparecer en la situación, y por supuesto que existe una relación pero adopta una forma particular. Cualquier tipo de involucramiento emocional parecería alterar la proyección analítica y así supuestamente impediría que el análisis tuviera éxito. Por muy importante que sea la transferencia en el psicoanálisis,

<sup>23</sup> Samuel 1983 presenta varias discusiones interesantes de la paternidad en el marco de la teoría psicoanalítica. Véanse también Smith, "The Crisis of Fatherhood", *Free Associations*, no. 9, 1987, y Jackson 1982. En una línea diferente, véase Hoyland 1991.

<sup>24</sup> Carol Gilligan ha analizado este paso de la dependencia a la independencia como una hipótesis masculina en la teoría psicoanalítica; véase *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* [Gilligan 1982]. También es uno de los temas de Miller 1976.

es fácil llevar demasiado lejos las maneras en que podría ser "alterada". Muchas veces esto ayuda a mantener la autoridad del analista cuya propia experiencia está oculta a la vista.<sup>25</sup> Me inclino a pensar que esto es una noción falsa de objetividad que al final puede hacer más difícil a la gente escapar de la dependencia que pueda subsistir. Algunas de las personas que analizó el propio Freud de algún modo siguieron dependiendo del análisis por el resto de su vida. Esto puede ser tratado o bien como algo excepcional o bien para ayudar a replantear algunos de los términos básicos de la práctica psicoanalítica.<sup>26</sup>

De una manera que se refleja en la presencia del analista en un segundo plano de la terapia, los padres parecen existir en un segundo plano de la vida de sus hijos. Freud hablaba sobre cómo lamentaba no haber tenido más contacto con sus propios hijos cuando aún eran pequeños. No sé si lo decía en función de lo que esto le habría enseñado sobre el análisis o en un plano más personal. Tradicionalmente los padres han estado ausentes —incluso como ausencias poderosas— en la vida de sus hijos; con frecuencia han amenazado a sus hijos severamente, y han visto en ello el cumplimiento de su papel de ser la autoridad y dictar la disciplina. Leyendo el libro *On Education* de Kant se adquiere cierta idea de hasta dónde tenía que llegar la gente para disciplinar la naturaleza supuestamente "animal" de los niños. En este caso se trata de estar distante y sin involucrarse para no comprometer la propia autoridad como padre. Se tiene alguna idea de las obligaciones que la paternidad impone pero no de las alegrías que puede traer consigo una relación cercana. El hombre tiene poco sentido de la paternidad como una forma de satisfacer necesidades propias de los hombres y de proporcionar un posible enriquecimiento a su vida.<sup>27</sup>

Mientras las relaciones se identifiquen tácitamente con la dependencia, el crecimiento y el desarrollo se verán como un camino directo para apartarse de la dependencia. Esta visión inspira tanto a Freud como la psicología moral de Piaget y Kohlberg, que en otros sentido es muy diferente. Se vuelve difícil explorar las relaciones como una fuente de significado y de valor en nuestra vida, lo que se refleja en la teoría social que muchas veces puede definir las relaciones sociales a diferencia de las personales e individuales. En distintos momentos, Marx parece abrir un espacio para reconocer que las personas son importantes unas para otras, y no sólo cuenta la acumulación de poder y riqueza individual. Cierta idea del valor de las relaciones humanas supuestamente nos proporciona una visión de la diferencia entre el socialismo y el capitalis-

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Se pueden encontrar discusiones interesantes sobre el lugar de la transferencia en la situación psicoanalítica en Edgar Levenson, *The Ambiguity of Change: An Inquiry into the Nature of Psychoanalytic Reality* [1983].

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> El análisis del hombre de los lobos y su evolución posterior hecho por Freud se ha explorado en *The Wolf Man: Sixty Years Later* de Karin Obholzer [1982].

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Varias cuestiones de la paternidad y las concepciones cambiantes de la autoridad se discuten en "Fathering, Authority and Masculinity", Chapman y Rutherford 1988, pp. 272–302. Esto se basó en parte en un estudio de Max Horkheimer, "Authority and the Family" [Horkheimer 1972], y en el brillante artículo de Jessica Benjamin "Authority and Family Revisited: Or, a World without Fathers?", *New German Critique*, número de invierno, 1978. Algunos de estos temas se exploran más a fondo en Benjamin 1990.

13. EL LENGUAIE

mo, el cual no da ese tipo de reconocimiento;<sup>28</sup> no obstante, ha sido difícil hacer realidad esa visión, y el marxismo ortodoxo se apresuró demasiado a argumentar que cobraría existencia automáticamente con la abolición de la propiedad privada y la socialización de los medios de producción: la historia nos ha enseñado algo distinto.

Cada uno a su manera, el feminismo y la psicoterapia se han encargado de recordarnos tanto el *valor* de las relaciones en nuestra vida como el tiempo y la energía que se requiere para alimentarlas y sostenerlas. Si tomamos algunas de estas percepciones a fondo, nuestra vida tendría que cambiar, porque, por ejemplo, empezaríamos a crear ciudades y barrios adecuados para los niños. A medida que aprendiéramos a escuchar y a responder al "niño que llevámos en nuestro interior" querríamos que otros niños crecieran y se desarrollaran plenamente. Esto también transformaría nuestras pautas de trabajo pues los hombres llegarían a reconocer que si quieren tener una relación significativa con sus hijos, ésta tiene que forjarse día a día y no sólo los fines de semana.

Los hombres trataríamos de estar en contacto más cercano con nuestro ser emocional, y reconoceríamos que necesitamos dedicar más tiempo a nuestra persona. ¿Cómo si no podemos esperar que mejore la calidad de nuestras relaciones con los demás? Empezaríamos a apreciar que nuestros hijos no quieren ser comprados con cosas, por muy tecnológicas que sean, sino que quieren que estemos allí con ellos, en vez de estar pensando constantemente en que "tenemos algo importante que hacer". Nuestros hijos con mucha frecuencia aprenden a renunciar a sus padres y a buscar respaldo en otras partes. A menudo se enojan o se retiran sintiendo que se les está quitando con engaños lo que debería ser de ellos.

Nuestra manera de entender la socialización en la teoría social a menudo ha sido demasiado restringida y acomodaticia. Hemos esperado que los niños se adapten a la sociedad tal como es y hemos aprendido a silenciarlos cuando piden un mundo adecuado para ellos donde se reconozca y valide la individualidad de su vida emocional y espiritual. Pretender adaptar y preparar a los niños para una sociedad tal como existe, asegurándonos de que, según el relativismo cultural, sociedades diferentes organizarán concepciones diferentes de la infancia, es alejar la mirada de los daños que hacemos a nuestros hijos en la forma en que tratamos de criarlos y educarlos.

En muchos casos estamos demasiado ocupados para escuchar y tenemos maneras de restar valor a lo que tienen que decir calificándolas de "cosas de niños". Aprendemos a mandarlos a otro sitio usando pretextos, porque siempre hay cosas más importantes que tenemos que hacer. Como los niños tienen una posición inferior en el mundo de los adultos, una sociología que refleja los supuestos e intereses de este mundo ha tardado en responderles. Al pensar en las relaciones, los niños deberían ser una preocupación esencial para cualquier teoría social viable. Tal vez deberíamos empezar por pensar sobre nuestras relaciones con nuestros hijos o con el "niño que todos llevamos dentro" y que hemos aprendido a proteger silenciosamente de los daños ocultos de nuestra propia infancia.

<sup>28</sup> Burke *et al.* 1981, Nielsen y Patten 1981, y Lukes 1985 analizan varias cuestiones relacionadas con el vínculo del marxismo con la evaluación de las relaciones humanas.

# Significado y lenguaje

Cuando en sus últimos escritos Wittgenstein analiza el significado de los conceptos, nos pide que pensemos en cuando, en la infancia, comenzamos a aprender a emplear un determinado concepto; sin embargo, la infancia pocas veces proporciona el tipo de contenido transparente que Wittgenstein habría esperado encontrar, porque no sólo se nos mintió muchas veces, sino que con frecuencia se nos dijo lo que debíamos sentir y pensar.

Wittgenstein estaba impugnando el racionalismo lingüístico con la intención de fundamentar la expresión natural de algunas de nuestras emociones. Él quería comprender cómo el lenguaje se desarrolla como una elaboración o sustitución de comportamientos más básicos. Así, por ejemplo, un grito de dolor es una expresión natural que más tarde podríamos aprender a expresar lingüísticamente; aunque también es crucial, como se ha señalado muchas veces antes, que a los chicos se les suele decir que los "niños no lloran". Aprendemos a *inhibir* lo que podría tomarse como expresión "natural" y, en cierto sentido, a ponernos rígidos para dominarnos y controlar las lágrimas. A veces, estas lágrimas no lloradas se contienen y se vierten por adentro para que otros no las vean.

¿Cómo debemos entender esto? ¿Es acaso que los chicos no se permiten disgustarse o sentirse aterrorizados porque esto los pondría en una situación comprometida frente a otros? ¿Acaso debemos decir que, en términos weberianos, tienen la posibili-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> En "Wittgenstein: the Relation of Language to Instinctive Behaviour", Norman Malcolm ha escrito cuidadosamente sobre la expresión natural del dolor en las *Investigaciones filosóficas* [pp. 3–22]. También es uno de los temas de su trabajo sobre el desarrollo filosófico de Wittgenstein, *Nothing is Hidden* [Malcolm 1986].

dad de escoger dar a su experiencia un significado diferente, porque en lo que a ellos respecta "no fue nada"? El hecho de que otro niño los haya empujado y les haya quitado la pelota con la que estaban jugando supuestamente no les causó ningún disgusto porque no lloraron. Al parecer, esto es prueba de ello y se refuerza con los elogios que recibió de los adultos que lo admiran por "tomar las cosas como un hombre". A sus propios ojos, él se ha demostrado que no es un "mariquita" ni un "pusilánime". Podía llevar la cabeza muy alto ante los otros muchachos.

La anterior es una historia conocida y podríamos decir que hasta cierto punto explica cómo se constituyen social e históricamente la "experiencia" y la "individualidad". Éste es un tema en el que una interpretación estructuralista y otra interpretativa podrían llegar a cierto acuerdo, aunque será más significativo para un weberiano acentuar la libertad que existe para que el chico que está en esa situación asigne su propio significado. Supuestamente él elige entre considerar la situación como un "disgusto" o no. El hecho de que no constituya un disgusto para él es lo que importa y es una señal de su libertad en la situación. Muestra que su comportamiento no está determinado por fuerzas exteriores —como podría pensarlo el positivismo—, pues su existencia como una acción social está marcada por el significado que se le asigna.2

Hay un momento aquí en el que podemos advertir la resonancia de la postura weberiana en la concepción tradicional de la masculinidad que acentúa la importancia de que los hombres den pruebas de "autocontrol". Esto suele significar que debemos ser cuidadosos al sostener un significado particular de nuestras acciones, a fin de no quedar en entredicho a los ojos de los demás. Weber, siguiendo a Kant, parte del supuesto de que como seres racionales podemos refrenar y dominar nuestros sentimientos, deseos y emociones que por sí mismos no son fuente de significado. Sólo mediante los mecanismos de la razón podemos dar significado a nuestras acciones y a nuestra experiencia. Si queremos hacer caso omiso de las lágrimas que brotan de nuestro interior, entonces somos "libres" de hacerlo, porque en el marco kantiano las lágrimas amenazan con desafiar nuestra libertad y nuestra autonomía como seres racionales. Si se puede decir que esos sentimientos son "naturales" en la situación, esto no tiene ninguna consecuencia, puesto que no repercute en los significados que podemos asignar a nuestras acciones como seres racionales.

Una vez más, no me preocupa tanto establecer lo que en realidad Weber podría haber argumentado en esa situación, como seguir la lógica de cierta tendencia de pensamiento y sentimiento que halla su expresión general en una tradición interpretativa. Wittgenstein puede ayudarnos a cuestionar algunas de las premisas kantianas que fundamentan este tipo de explicación y que manan de una distinción predominante entre razón y naturaleza. Como ya lo he argumentado, en sus últimos escritos

Wittgenstein trabaja para subvertir esa distinción y la idea de que el significado y el lenguaje son expresión exclusiva de la razón. Esto sostiene la idea de asignación de significado como un proceso cognitivo interno. Kant vio la razón como una facultad "interna" que por sí sola constituye la fuente de nuestra libertad y nuestra autonomía porque tenemos una relación "exteriorizada" con los sentimientos, las emociones y los deseos que albergamos. No son aspectos de nuestra autonomía, sino que tratan de determinar nuestro comportamiento externamente. Esto hasta cierto punto afirma la posición de la razón como la fuente de significado, porque a través de esa facultad interior asignamos significado a nuestras acciones.

Wittgenstein trabaja para socavar nuestro modo de entender esta distinción protestante entre el ámbito "interior" de la razón y la existencia "exterior" de las emociones, los deseos y las acciones. Él cuestiona esta atribución cognitiva de significado como un proceso interior y nos ayuda a reconocer cómo lo "interno" y lo "externo" no se pueden aislar de esta manera. No es como si pudiéramos asignar significado a las acciones mediante algún proceso interno de la mente. Wittgenstein está poniendo en tela de juicio esta visión cartesiana de la filosofía de la mente, lo cual forma parte de la importancia de sus análisis respecto de los argumentos del lenguaje privado. Wittgenstein muestra que no podemos asignar significado a nuestras acciones mediante la comparación de un objeto del mundo con una representación interior que llevamos en la mente. La tradición cartesiana nos ha dejado como seres racionales, y en parte esto explica por qué estamos apartados del mundo natural, incluido en este nuestro cuerpo. Existimos como mentes que reflexionan sobre un mundo natural que es independiente de nosotros y cuya existencia podemos poner en duda. Supuestamente la única condición para la certidumbre es nuestra existencia como seres pensantes.3

Los últimos escritos de Wittgenstein, particularmente On Certainty, tienen que ver con el cuestionamiento de la idea de que los fundamentos de nuestro conocimiento se asientan en las condiciones de certeza [Wittgenstein 1975]. Él estaba explorando meticulosamente los diferentes asuntos que tenía sentido poner en duda, y reconocía las condiciones particulares que podrían hacer que, por ejemplo, tuviera sentido cuestionar cómo me llamo o si la Tierra existía antes de mi nacimiento. Era como si no hubiera sólo un conjunto de fundamentos que existen para el conocimiento, sino que en las diferentes áreas de la vida entraran en juego diferentes criterios.

El asunto es que Wittgenstein trabajaba para cambiar el carácter central de la epistemología en la filosofía moderna. Él desconfiaba del cuestionamiento generalizado sobre, por ejemplo, la existencia del mundo externo, y aprendía de las luchas de

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Un relato útil de la descripción que hace Weber de la acción social se encuentra en Max Weber, "The Fundamental Concepts of Sociology", partes 1-7, The Theory of Social and Economic Organisations [1964].

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Kenny 1968 y Williams 1978 ofrecen algunas discusiones útiles sobre el papel que desempeñó Descartes en la definición del carácter de la filosofía moderna. Véase también Rorty 1979, cap. 1, "The Invention of the Mind", pp. 17-69.

G.E. Moore con estos problemas. Se trataba de reconocer que sólo desde la posición de vivir activamente nuestra vida con los demás se vuelven inteligibles las cuestiones de qué sabemos y cómo sabemos. Colocar el mundo a cierta distancia de nosotros mismos y después cuestionar cómo sabemos de su existencia tiene un valor limitado; pero esta tentación estaba profundamente arraigada en la filosofía moderna y no era tarea fácil cambiarla.

Si queremos poner en tela de juicio la distinción entre "interior" y "exterior" y la idea de que son las categorías de la mente las que ordenan, clasifican o representan el mundo "exterior" natural y social para nosotros, estamos poniendo en duda un marco kantiano que ha influido poderosamente en la teoría social clásica a través de los escritos de Durkheim y Weber. *Grosso modo* podemos decir que, en lo que se refiere a un sentido de nosotros mismos como seres prácticos que llegan a una conciencia de la vida como parte del proceso de vivir, Wittgenstein coincidía con Marx al estar en contra de la tradición kantiana dominante.

De maneras muy diferentes, ambos ayudan a poner en tela de juicio la idea que suele seguir viva en el trabajo estructuralista y postestructuralista de que hay un marco de carácter ampliamente conceptual a través del cual ordenamos o clasificamos la realidad social. Éste consiste en situar la "realidad social" a distancia para así apartarnos de las diferentes actividades y prácticas que vivimos en la vida cotidiana. Para Wittgenstein era importante recordar la idea que se mencionó por vez primera en el capítulo del *Éxodo* de la Biblia judía de que en el principio fue la acción. Nuestras acciones vienen primero y a través de ellas alcanzamos la comprensión y la conciencia.<sup>5</sup>

Mucho de esto está expresado de manera demasiado abstracta para ser útil y lo que está en juego sólo podría quedar claro con una lectura atenta de los últimos escritos de Wittgenstein. En la teoría social solemos estar demasiado dispuestos a recurrir a las etiquetas como sustitutas del pensamiento. Espero que haya dicho lo suficiente para cuestionar la postura de que como Wittgenstein rechazó la idea de los fundamentos del conocimiento se puso en favor de la otra alternativa, lo cual quiere decir que nuestros conceptos se definen convencionalmente en el seno de una sociedad o cultura particular.<sup>6</sup> A Wittgenstein le encantaba imaginar diferentes socieda-

<sup>4</sup> G.E. Moore siguió siendo una poderosa influencia en Wittgenstein, tanto personal como desde el punto de vista filosófico. Consúltense, por ejemplo, los artículos de Moore "Proof of the External World" y "Defence of Common Sense", ambos en *Philosophical Papers* [1959]; y textos centrales respecto de lo que le interesaba a Wittgenstein en *On Certainty* [1975]. Véase una interpretación de los antecedentes intelectuales y la influencia de la obra de Moore, por ejemplo, en Levy 1981.

<sup>3</sup> Esta idea de que "en el principio fue la acción" la menciona Wittgenstein como una observación en Culture and Value [Wittgenstein 1980]; este tema también lo abordó Goethe. Puede ser de ayuda la observación de Wittgenstein a Drury de que "sus ideas religiosas siempre me han parecido más griegas que bíblicas. Mientras que mis pensamientos son totalmente hebraicos." Véase M. O'C. Drury, "Conversations with Wittgenstein" en Rhees

6 Stanley Cavell explora una discusión sobre Wittgenstein como un convencionalista que se vincula a una interpretación particularmente errónea de la filosofía del lenguaje en "The Availability of the Later Wittgenstein" [Cavell 1969].

des y mostrar que los que eran conceptos familiares para nosotros podían funcionar de modo muy diferente en esos contextos. Esos ejemplos servían para mostrarnos las particularidades de contexto que hacen inteligible un concepto o práctica particular. Generalmente esas condiciones se dan por hecho y por lo tanto se pierden de vista. Wittgenstein nos ayuda a apreciar la particularidad de los contextos en los que nuestros conceptos surgen en sus contextos adecuados.

Wittgenstein es consciente de la especificidad de los contextos de modo que, cuando nacemos en una comunidad, no se trata simplemente de una comunidad lingüística que comparte sus significados. Lo anterior muestra el error de pensar en su obra como una forma de convencionalismo lingüístico, porque lo que intenta es cuestionar la autonomía del lenguaje como una expresión exclusiva de la razón. Es también esto lo que es engañoso cuando se asimila su obra a una "filosofía del lenguaje". Él muestra que el habla es un *aspecto* de una práctica más amplia, pero que no define la práctica misma; sin embargo, sí quiere poner en duda la conciencia individual como la fuente de todo significado. Se cuestiona este punto de vista cartesiano, desarrollado en una forma racionalista por Kant, porque el significado existe como rasgo de una práctica particular y tiene que ser comprendido en ese contexto. El discurso por sí solo no proporciona este contexto, como sí sucede en Saussure y en una tradición de la semiología.<sup>7</sup>

Cuando el niño contiene el llanto tras haber sido despojado de la pelota, está interrumpiendo lo que en otras circunstancias sería una respuesta natural. Es inadecuado pretender que no podemos decir esto con algunas formas de relativismo cultural, porque, al menos en las sociedades occidentales, los niños aprenden a no llorar en situaciones como ésta. Weber se coludió con esta forma de masculinidad al asegurar a la gente que tiene la libertad de crear sus propios significados, de modo que si alguien dice que algo no lo molestó, entonces no tenemos motivo para cuestionarlo. Eso tiene ecos en una forma dominante de masculinidad que insiste en que puede crear la realidad a su propia imagen y que se apropió de la facultad de desechar cualquier experiencia que pudiera valer en sentido contrario.

En lo que se refiere a la sociología fenomenológica, se sostiene que la realidad es una construcción subjetiva, porque no se puede decir que exista independientemente de los significados que le asignamos.<sup>8</sup> Parece tratar a los individuos como la fuente soberana de significado, especialmente en el caso de una fenomenología que está moldeada en los términos cartesianos de la conciencia, como sucedió con el primer Husserl.<sup>9</sup> Wittgenstein nos ayuda a cuestionar este punto de vista haciéndonos cons-

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Algunas introducciones útiles a los escritos de Saussure sobre el lenguaje se encuentran en J. Culler, *Saussure* [1985], Hawkes 1977 y Eagleton 1983. Harris [1990] intenta contrastar el punto de vista de Wittgenstein con el de Saussure.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> La sociología fenomenológica está bien presentada por Douglas 1971, y Berger y Luckman 1967. Véase también "On Alfred Schutz" y "Phenomenology" de M. Natandow [1965] en *Social Research*, vol. 32.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Para una versión del desarrollo de los escritos de Husserl, véase una obra perspicaz: *The Crisis of European Science and Transcendental Philosophy* [Husserl 1970]. Bauman glosa este texto en *Hermeneutics and the Social Sciences* [1978].

cientes de que crecemos en el seno de una sociedad particular donde damos por sentadas ciertas maneras de hacer las cosas y ciertas maneras de dar sentido a nuestra

experiencia.

Ahora bien, Wittgenstein también puede ayudarnos a cuestionar una tradición racionalista para que podamos apreciar que al contener las lágrimas, el niño está interrumpiendo una expresión "natural". Esto no significa que no haya diferentes modos de que exprese su dolor, pero si éste es negado totalmente no significa que pueda ser erradicado sólo mediante la razón. No podemos tratar nuestras emociones y nuestros sentimientos de esta forma, tal como una teoría racionalista como la de Weber podría sugerir. Esto es algo que Freud también reconoce y que podría explicar una parte del valor que Wittgenstein concede al trabajo de Freud. Freud sabía que si eliminamos nuestros sentimientos, éstos vuelven en diferentes formas. También puede ser que al hablar de este acontecimiento, el niño empiece a reconocerlo como parte de un patrón completo de acontecimientos con el otro muchacho mayor que él. En cierto sentido, ha revertido la culpa a sí mismo pensando que tuvo que haber hecho algo para que las cosas sucedieran así. El círculo de esta interiorización, bastante común en la cultura protestante, se puede romper cuando el niño lo reconoce como un caso de intimidación y fanfarronería.

Identificar el incidente como intimidación y fanfarronería puede contribuir a que el niño vea el incidente con otros ojos y tal vez lo ayude a sentir que ha sido agraviado y que es totalmente legítimo que se sienta enfadado, si no es que aún alterado. Esto a veces ayuda a dar una razón para los sentimientos, como si en términos racionalistas pudiéramos permitirnos tener esos sentimientos una vez que se nos ha convencido de que tenemos "razones" para albergarlos. Este paso es congruente con la masculinidad; sin embargo, es otro tipo de paso, un paso que posiblemente amenaza la masculinidad dominante tal como se experimenta: reconocer que uno se siente molesto y herido por lo que ha sucedido. Si un niño se permite soltar las lágrimas, aún tendrá que enfrentar el rechazo de quienes lo rodean y que tal vez no

sean tan comprensivos.

Si va más allá y está dispuesto a afirmar a otros que no hay nada malo en que los niños lloren, y que si han sido ofendidos es muy natural que lo hagan, puede afirmarse de una manera clara y franca. Lo que señala Wittgenstein, no obstante, es que no tenemos que pasar por ese proceso mental, para sacar como conclusión un permiso para llorar. Éste es un intelectualismo que Wittgenstein está dispuesto a cuestionar. Es bastante "natural" llorar cuando se nos ofende y no deberíamos tener que explicarlo.

Freud trabaja para explicar los mecanismos de represión, y muestra, por ejemplo, cómo esta ofensa no reconocida se puede revelar en un comportamiento de venganza en nuestra vida onírica. Freud se inclinó a hacer de la represión una cuestión de la vida inconsciente; Foucault es menos tolerante con el lenguaje de la represión, porque cree que lo obliga a una concepción hidráulica de la vida emocional con sentimientos que se niegan y se empujan dentro, donde quedan a la espera de poder

expresarse. <sup>10</sup> Pero ni Freud ni Reich tienen esta concepción. Es más significativo que esto ayude a Foucault a afirmar una posición opuesta portadora de una concepción importante. Él es muy cauto cuando declara que hay una posición en la que la gente no es reprimida, como si las estructuras de la represión se pudieran liberar de una vez por todas. Esta versión de Reich estuvo en boga durante un breve periodo a principios de los años setenta, y alentaba a la gente a pensar que si podían traspasar la "armadura" que se habían creado como protección contra los sentimientos, entonces podrían vivir una vida de expresión emocional libre. Reich apreciaba lo importante que eran las defensas que las personas habían aprendido a construir para sí mismas y lo cuidadoso que había que ser para trabajar con ellas. Éste no era el lugar en el que uno debería empezar a trabajar ya que la gente podía reaccionar con toda razón contra esa intervención. <sup>11</sup>

Foucault ha tenido un papel importante en el cuestionamiento de una visión particular de la política revolucionaria que sostenía que, por ejemplo, la represión o la ideología son rasgos exclusivos de la sociedad capitalista y tienen su origen en la propiedad privada, de modo que con la socialización de los medios de producción viviremos en una sociedad sin ideología y sin represión. Es como si el poder y la necesidad fueran rasgos exclusivos de una sociedad capitalista que se desvanecen con el socialismo, para ser reemplazados por un régimen de libertad e igualdad. Foucault había aprendido a desconfiar de esos modos característicos de pensamiento, y reconoció la facilidad con la que un régimen de poder, con todo y sus estructuras de poderes regulatorios, podía ser reemplazado por otro. 12 Había aprendido de Althusser que la ideología existiría en el socialismo, aun cuando asumiera otra forma.

Pero hay una cuestión sobre la relación de la ideología con la verdad y el lenguaje que es necesario explorar. El marxismo ortodoxo había sostenido que la verdad era en gran parte ideológica en la sociedad burguesa, y funcionaba para sostener ciertos intereses materiales. De tal manera que el lenguaje de la verdad y la libertad tenía que ser examinado minuciosamente y a menudo para descubrir qué intereses materiales legitimaba con su acción. Destinado como lo está a expresar las ideologías dominantes, el lenguaje en sí mismo es impotente para comunicar significados y verdad. Si la verdad existiera, sería supuestamente un "bien" de la clase obrera y de la propia teoría marxista. La verdad no existía en la sociedad capitalista que estaba desgarrada por las contradicciones de clase. En una tradición leninista, la verdad se convirtió en un bien del partido y por lo tanto se centralizaba en una sola fuente. Era deber del partido llevar esa verdad a la clase obrera que no la podía

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> En Historia de la sexualidad, vol. 1 [1977 (1979)], Foucault discute esta concepción "hidráulica" de la sexualidad que, según él, es la que está presente en los escritos de Freud y Reich.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Boadella [1976] brinda interesantes análisis sobre el trabajo de Reich. Véase asimismo Boadella *Life Streams* [1987] que aborda también la influencia de Reich.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Para entender mejor el desarrollo de la obra de Foucault, véanse, entre otros, Gordon 1980, Rabinow 1988, y Dreyfus y Rabinow 1982.

229

alcanzar a través de su propia experiencia en las fábricas, la cual a lo sumo podía producir conciencia "sindical". <sup>13</sup>

Foucault nos ayuda a poner en duda esa visión centralizada, al mostrarnos que la verdad existe como efecto de los discursos codificados en las diferentes instituciones de la sociedad. Sus estudios de la medicina en *El nacimiento de la clínica* [Foucault 1966 (1976)] y de los regímenes de castigo en *Vigilar y castigar* [Foucault 1976 (1975)] muestran cómo los diferentes conocimientos ayudan a crear y a sostener sus propias verdades. Ésta era una idea que Foucault ya tenía en *Historia de la locura en la época clásica*, donde da argumentos en contra de una noción liberal que dice que poco a poco, con el paso del tiempo, y a medida que aprendemos más, nuestro tratamiento de la enfermedad mental se vuelve más racional y humano [Foucault 1967 (1971)].

Foucault rechaza esta premisa, y muestra cómo los diferentes regímenes de tratamiento se han sustituido unos a otros, cada uno con su propia concepción de la "enfermedad mental". Él cuestiona la identificación de la razón con el progreso, y muestra que la historia no es en ningún sentido progreso. Esto no sólo ayuda a desplazar la tradición hegeliana que pretendía tratar la historia como la realización de la razón, sino que también nos ayuda a cuestionar el liberalismo que supone que la historia a su paso trae consigo el progreso. Para Foucault se trata sobre todo de un sistema de regulación con su propia concepción de "verdad" que es reemplazado por otro. No hay un punto neutral que permita comparar esos diferentes sistemas de regulación, porque la verdad se ve como efecto de un régimen particular de poder y regulación. 14

#### VERDAD Y EXPERIENCIA

Si el lenguaje puede expresar la verdad, es sólo como *efecto* de un régimen de poder particular. Para Foucault, el conocimiento está siempre relacionado con el poder, al igual que la verdad. Su visión, que es de gran ayuda en tantos aspectos, comparte con el marxismo ortodoxo cierto desdén por las pretensiones de verdad. No mira hacia los intereses materiales, que para Foucault se conciben de un modo reduccionista, sino a los regímenes de poder. Sin embargo, a diferencia del marxismo ortodoxo, la verdad no la detenta ningún partido político en particular ni ningún grupo, sino que está dispersa en todos los discursos que se invocan en la sociedad.

Si bien Foucault aprendió a cuestionar sus primeras concepciones de la verdad como efecto de las prácticas discursivas, y quiso relacionar el conocimiento con la

<sup>13</sup> El desarrollo político e intelectual de Lenin es un tema sobre el que se reflexiona de una manera útil en Besancon 1974 y Claudin-Urondo 1977.

disciplina y el poder, no pudo eludir el relativismo que en cierto nivel subvierte cualquier lenguaje que pretende ser verdadero. A Foucault no pareció preocuparle mucho esto porque era consciente del daño que a lo largo de la historia habían causado quienes proclamaban estar en posesión de una verdad negada a otros. Estaba familiarizado con la historia de las Cruzadas, para no ir más lejos; pero no era tan consciente de las dificultades de vivir sin una concepción de la verdad. Al mismo tiempo pudo reconocer en sus últimos escritos resonancias significativas en el trabajo realizado por la Escuela de Frankfurt como teoría crítica.

La Escuela de Frankfurt ha sido importante en la exploración de cómo una concepción instrumental de la razón ha llegado a dominar la modernidad. Aprendemos a pensar en la razón en términos de una relación entre medios y fines de una manera que restringe nuestra visión de la verdad a la eficiencia. Horkheimer reconoce que las nociones de razón y racionalidad, que eran conocidas para los griegos y que relacionaban la racionalidad con el ordenamiento de toda la sociedad, se restringieron en la modernidad para ser definidas como una relación interna entre una conciencia cartesiana y las metas o los fines que escoge para sí. 16

A Horkheimer le interesaba mostrar que había alternativas a esa visión de la racionalidad instrumental que se había vuelto tan dominante y que se daba por sentada como definición de la racionalidad misma. Si esa visión de la racionalidad es efecto de ciertos regímenes particulares de poder, es importante poder discernir alternativas que aún son potenciales. Esto es algo con lo que Foucault tiene dificultades ya que está dispuesto a prescindir de la idea de verdad que siempre se constituye en el seno de un discurso particular o como efecto del poder.

Weber tendía a tratar la racionalización como un proceso inevitable en Occidente, aun cuando lo lamentara debido a las maneras en que menoscaba un examen serio de los valores. Sólo el surgimiento de un líder carismático podría obstaculizar temporalmente el crecimiento de la racionalización. Lukács, discípulo y amigo de Weber, pensaba que esa concepción era demasiado fatalista y llegó a ver la reificación como un rasgo particular de la sociedad capitalista, en vez de como un rasgo de la industrialización en cuanto tal. <sup>17</sup> Según Lukács, vivimos en una sociedad en la que la relación entre la gente ha asumido la forma de una relación entre cosas. Sólo con el proletariado se podía revelar la verdad de esos procesos. Dentro del mismo sistema no existía la posibilidad de que se creara alguna visión alternativa. Supuestamente para Lukács, el predominio de los valores de cambio era total.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Para hacerse una idea de cómo evolucionó el pensamiento de Foucault en torno a la relación de verdad y política, véanse las entrevistas compiladas en Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, por L. Kritzman [1990].

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Véanse las introducciones a la Escuela de Frankfurt y la teoría crítica que ofrece Jay 1973, donde se cuenta la historia desde la posición de Max Horkheimer, y Susan Bucks-Morss 1977, quien se centra sobre todo en la relación entre T.W. Adorno y Walter Benjamin.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Véase una discusión de diferentes concepciones de la razón y la relación de la modernidad con la razón instrumental en *The Eclipse of Reason* [1974].

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Lukács escribe críticamente sobre la sociología de Weber en "Max Weber and German Sociology", incluido en G. Lukács 1982.

La Escuela de Frankfurt luchaba por eludir algunas de las conclusiones de *Historia y conciencia de clase* de Lukács [1971] y a la vez estaba influida por sus análisis de la reificación en la sociedad capitalista. Veía en esto una manera de caracterizar las relaciones sociales de un modo más general, como lo hizo Lukács, y no en los términos marxistas más ortodoxos que caracterizan las relaciones productivas exclusivamente. Abrió vías para pensar en cómo la experiencia se ha reificado y cómo las relaciones habían tomado una forma particular.

Lamentablemente Lukács sólo ofrece unos cuantos ejemplos; para citar alguno: cuando habla de las formas en que los periodistas que tienen que sacar una "buena historia" de cualquier situación traducen la verdad de un acontecimiento concreto. Él reconoce cómo esto tergiversa la historia y corrompe al periodista a medida que la verdad se va perdiendo de vista. También habla sobre cómo a veces "hacer un buen matrimonio" no tiene nada que ver con las relaciones amorosas de las personas involucradas, y sí con la riqueza y los contactos familiares. Pero éstos siguen siendo ejemplos aislados en un texto que por lo demás es denso y cuya forma es muy racionalista. No ve la verdad en función de la experiencia, sino exclusivamente en función de alcanzar un entendimiento "objetivo" de una realidad social capitalista independiente. Al final Lukács se refugia, como ya lo hemos señalado, en la idea de que la conciencia subjetiva del proletariado producirá en cierto sentido una comprensión "objetiva" de la realidad social. <sup>18</sup>

La formulación que hace Horkheimer de la teoría crítica en su ensayo "Traditional and Critical Theory" se basa en la aplicación de una concepción más amplia de la razón que se conecta con la justicia social y por lo tanto proporciona los criterios con los cuales evaluar tanto los aspectos "negativos" como los "positivos" de, pongamos por caso, la tradición de la Ilustración. A diferencia del positivismo, al que considera una teoría tradicional, Horkheimer sostiene una visión de la verdad y la justicia y piensa que se pueden sustentar mediante una visión de la razón que logre evaluar no sólo los medios sino también los fines. Busca una visión más esencial de la racionalidad que sea capaz de someter a evaluación crítica los "fines" de la acción humana. Para Weber, el dominio de la racionalidad instrumental había colocado la discusión de los fines fuera de los límites de la razón. Los fines eran en gran medida asunto de opinión y de compromiso individuales; se aceptaba en general que los fines, por ejemplo de una organización concreta, están dados y que la racionalidad entra en juego cuando se determina cuáles serían los medios más eficientes para lograr esos fines. <sup>20</sup>

Es significativo que Weber vincule la racionalización de la sociedad con el crecimiento de la organización burocrática. En su obra anterior, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, también parecería posible conectar la racionalización con ciertas formas dominantes de masculinidad [Weber 1930], pues fue la ética protestante la que ayudó a educar en una masculinidad que aceptara que la realización proviene del logro de metas establecidas sólo por la razón. Enseña a los hombres a desconfiar de su naturaleza como si inevitablemente los desviara de las metas que ellos mismos se han puesto. El hombre aprende a enorgullecerse de sus logros y de la negación de su naturaleza, lo cual sólo afirma su identidad masculina.

Si hay una verdad para nuestra experiencia se ha de revelar en el éxito individual y en los logros por los que nos hemos de esforzar. Allí donde el protestantismo hablaba de la salvación como sentido de la vida, la ética capitalista aprendió a insistir en negaciones similares de necesidad intrínseca y de satisfacción para realizar las metas de riqueza y poder. La riqueza y el poder iban a ser la medida del éxito individual y con ello proporcionarían el sentido de la vida.

Esto puede contribuir a explicar por qué los hombres en especial aparecen atrapados en un círculo interminable de actividades, y puede parecer como si su existencia misma se viera amenazada si dejaran de trabajar. Las actividades dan sentido a la identidad masculina aun cuando no ofrezcan una gran satisfacción. Puede resultar difícil quedar satisfecho y disfrutar de lo que hemos logrado si en el horizonte siempre está la siguiente tarea en espera de ser realizada; parece ya estar haciendo señas incluso antes que se termine el último trabajo.

Marcuse reconoció esto en algunos de sus primeros estudios, sobre todo en "On Hedonism", y también era consciente de la importancia de mantener un momento de felicidad. Es como si en la modernidad se hubiera renunciado a la categoría de felicidad como parte de una experiencia vivida para representarla en los términos exteriorizados de un cálculo utilitarista. Posiblemente fue la relación de Marcuse con Heidegger lo que lo ayudó a salir de un racionalismo predominante que funcionaba para subvertir las posibilidades de placer y satisfacción intrínsecos. Esto fue también algo sobre lo que Adorno pudo escribir de manera elocuente en *Minima Moralia*, aunque él era más consciente de la felicidad como un posibilidad ilusoria que hacía que la gente se sintiera culpable y responsable si no podía lograrla. <sup>23</sup>

Pero las formulaciones más teóricas en la teoría crítica tendían a consolarse con una concepción reconstituida de la razón. En parte, dicha teoría seguía confinada por su propio racionalismo, aunque se atenuaba con cierto interés en Freud y la

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> En Arato y Breines 1979 y Löwy 1979 se encuentran algunos análisis críticos sobre la obra de Lukács y las maneras en que permaneció atrapado en las preocupaciones epistemológicas que tanto se empeñó en aclarar.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> El ensayo seminal de Max Horkheimer que estableció las bases de la teoría crítica se titula "Traditional and Critical Theory" y se reimprimió en Horkheimer 1972.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> La concepción que tenía Weber de la burocracia se explora en Mommsen 1974, Beetham 1985 y Giddens 1974.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> "On Hedonism" de Marcuse fue incluido en sus primeros ensayos *Negations* [1970, pp. 154-200]. Véase también su ensayo "Philosophy and Critical Theory" en la misma compilación, pp. 134-158.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Kellner 1984 y Schoolman 1970 dan una idea del desarrollo de la obra de Marcuse.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Gillian Rose ofrece una introducción a Adorno en *The Melancholy Science* [1981]; véase también Bucks-Morss 1977.

teoría psicoanalítica. Se tendía a afirmar la primacía de la teoría en un periodo en el que las condiciones sociales prevalecientes habían abandonado las posibilidades de emancipación. La tarea de la teoría era mantener abiertas las posibilidades de transformación que parecían haber sido canceladas en la práctica. Era importante sustentar un discurso de la verdad y la justicia aunque supuestamente ambas concepciones iban a estar garantizadas por una concepción más sustancial de la razón. Era la razón lo que iba a traer la luz al mundo y constantemente se vigilaba para detener lo que se interpretaba como signos de "irracionalismo". No obstante, esta distinción se trazó probablemente de un modo demasiado tajante, y ésta fue quizá una de las razones por las que no se logró crear una concepción lo bastante plena de la experiencia y las formas contradictorias mediante las que se vive.

En cierto sentido paradójico hay una dificultad similar en el caso de Foucault, quien ayuda a sustentar la idea de que la experiencia está constituida social e históricamente. Él mantiene, al menos en este aspecto, la oposición estructuralista que dice que o bien es "dada" o, si no, que está "social e históricamente construida". Como se dice que es el lenguaje lo que constituye la experiencia, esto cancela las posibilidades de tensión entre lenguaje y experiencia. Por eso la teoría social contemporánea en buena medida ha quedado desprovista de una concepción de moralidad y de conciencia.

La cancelación de esta posibilidad también ayuda a situar las fuentes de la dificultad en la relación entre feminismo y teoría social, ya que buena parte del feminismo se basaba en la premisa de la exploración de la experiencia común de la subordinación de la mujer; esto significaba no asumir que la experiencia está provista por el lenguaje. Gracias al feminismo —cuando éste rechaza ser replanteado en una tradición estructuralista—, la teoría social ha sido capaz de abordar recientemente temas relacionados con la experiencia y la opresión. Debería ser posible sacar algunas ideas de este trabajo sobre las identidades y el poder sin caer en su forma de racionalismo masculinista particular. Porque sin una concepción de la experiencia, la teoría social quedó incapacitada para esclarecer los mecanismos de la opresión y el empoderamiento.

Si el marxismo ha pensado en términos de opresión, ha solido hacerlo en los términos exteriorizados de la expropiación de una plusvalía. Es así cómo la explotación tiende a ser concebida sobre el supuesto de que sólo puede ser validada si se la puede cuantificar. Esto ha influido en las discusiones de clase y estratificación de la sociología contemporánea que se han topado con la dificultad de reunir los estudios objetivos de la riqueza y el poder con las percepciones subjetivas de clase. Es poco frecuente encontrar estudios como el de Richard Sennett y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class* [1970], o el de Lillian Rubin, *Worlds of Pain* [1976], que también logran esclarecer la experiencia de clase vivida. Esto obedece en parte a

que las tradiciones dominantes han rehuido las categorías morales, pensando que esto aporta un "sesgo subjetivo" a una explicación de otra manera objetiva. Ya hemos explicado cómo esto se exacerba con las maneras en que se tiende a tratar la experiencia como una categoría "subjetiva".

Historia de la locura en la época clásica de Foucault puede ayudarnos a examinar paso a paso el proceso a través del cual se ha estrechado nuestro entendimiento de la experiencia hasta cerrarse [Foucault 1967 (1971)]. Él muestra cómo la concepción occidental de la razón y la racionalidad se estableció en oposición a nuestra naturaleza. Así fue como en la modernidad se consideró que los sueños y las fantasías no eran parte de nuestra experiencia, la cual se concebía sólo en función de la razón. Como había aspectos de nuestra experiencia que se percibían e invalidaban calificándolos de "irracionales", éstos dejaban de tener existencia "en la realidad"; no obstante, al aprender a denigrar de modo automático aspectos de nuestra experiencia estamos negando ciertas verdades sobre nosotros mismos. Con todo, Foucault no puede ayudarnos a apreciar adecuadamente las formas en que nuestra experiencia se debilitó y se atenuó cuando aprendimos a pensar en nosotros como seres racionales y a aceptar una concepción de la razón que estaba en total oposición a la naturaleza. Hasta cierto punto, Foucault sigue atrapado en su propio racionalismo.

Una mayor simpatía por Freud y el trabajo psicoanalítico que la que tenía Foucault podría ayudarnos a llegar a este tipo de conclusión. Podría al menos atraer nuestra atención a la idea perdida para Foucault de que la sexualidad sólo se puede reprimir con un costo particular para nosotros. La tradición racionalista tiende a negar nuestra existencia como seres sexuales y emocionales, y piensa que estos aspectos de nuestro ser podrían ser negados sin mayor problema, o que por lo menos podríamos vivir nuestra vida guiándonos exclusivamente por la razón. Freud se inclina a aceptar nuestra existencia como seres sexuales y emocionales, y reconoce que éstas son formas naturales de expresión que sólo negamos desplazándolas a nuestra vida inconsciente. Freud estaba deseoso de mantener su enfoque en la sexualidad y en los costos que negarla entraña en la cultura occidental; aprendió que lo que reprimimos vuelve y ronda nuestra vida inconsciente.

Foucault no simpatiza mucho con las nociones del inconsciente y del freudismo que tendían a implicar un fuerte sentido de la normalidad. Para él era francamente importante que las personas definieran su propia sexualidad y que no se les impusiera desde fuera. Desconfiaba de la política sexual que argumentaba que la "verdad" sobre nosotros mismos reside en nuestra sexualidad y que por lo tanto podría apoyar el argumento de la prioridad, por ejemplo, de la identidad gay o lésbica sobre otras.<sup>25</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> The Essential Frankfurt School Reader [Arato y Gebhardt 1982] y Critical Theory and Society: A Reader [Kellner y Bronner 1989] son antologías útiles de escritos de la Escuela de Frankfurt.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Véase la discusión entre Richard Sennett y Michel Foucault [1981], "Sexuality and Solitude", en la antología 1, *London Review of Books*. Algunas de las implicaciones que esta discusión tiene en materia de identidad, sexualidad y poder se exploran en "Reason, Desire and Male Sexuality" de Seidler, incluido en Caplan 1987, pp. 82–112.

Al mismo tiempo, esto le dificultaba apreciar plenamente lo importante y en cierto sentido lo irreversible del proceso de "destaparse". Con el marco teórico que él mismo proporciona, para Foucault es difícil decir por qué ésta tenía que haber sido una experiencia tan significativa que ayudara a moldear el sentido de identidad de una persona y la relación con los demás.

Esto repercute en otro aspecto de la obra de Freud, porque se podría decir que Freud, como Wittgenstein de otra manera, abre un espacio para investigar la relación entre el lenguaje y la experiencia. Ambos cuestionan la idea de que el lenguaje puede constituir la experiencia y que, por lo tanto, no hay ninguna manera de apelar en un sentido significativo a otra experiencia que no sea la discursiva. Es importante poner en duda esta idea junto con la noción de que la experiencia está "socialmente construida".

Freud podría haber desarrollado el psicoanálisis como una "cura por medio de la palabra", pero era muy consciente de la manera en que se puede emplear el discurso como una forma de evadirse de algo. Freud habría sabido que la idea de Foucault —de que la existencia de discursos sobre la sexualidad mostraba de algún modo que la represión no existía— se podía usar igualmente para mostrar lo contrario. Como he argumentado en otra parte, el discurso se puede volver obsesivo ante la ausencia de sentimientos o de una relación. Freud en realidad ayuda a cuestionar el uso instrumental del lenguaje que caracteriza a ciertas formas de masculinidad. Los hombres solemos aprender a emplear el lenguaje como un arma con la que nos afirmarnos y derrotamos a otros. Aprendemos a emplear el lenguaje para salirnos con la nuestra y probar a los demás, incluida nuestra pareja, que la razón nos asiste.

Con todo, Freud reconoce que el lenguaje y el sentimiento pueden venirse abajo, de manera que el lenguaje se vuelve más o menos automático y funciona para ocultar cómo nos han afectado nuestras experiencias. Wittgenstein usa términos diferentes pero también es consciente de cómo el lenguaje pierde sentido cuando funciona sin establecer ninguna diferencia; es como la pieza de una máquina que sigue funcionando después que ha sido desmontada. Cada uno a su modo reconoce que se trata de un problema que es necesario remediar. Wittgenstein habla de la filosofía como una forma de terapia y —aunque es difícil tener claro lo que quiere decir—, a lo que se refería en parte era a la necesidad de que las palabras que habían perdido conexión con sus contextos naturales volvieran a ellos, para que así pudiéramos reconocer toda la complejidad de sus conexiones. Cuando aprendemos a fundamentar nuestro lenguaje, aprendemos a fundamentarnos a nosotros mismos. Tendríamos que ser menos sensibles a las ilusiones y a los consuelos falsos, pero también, ojalá, tendríamos que estar en mayor contacto con las fuentes de nuestra propia existencia. Simone Weil compartía una aspiración similar, porque reconocía igualmente que los

Aunque Freud trató de reconciliarnos con nuestra naturaleza emocional y sexual, desconfiaba mucho de la moral y la espiritualidad en general. Prefería pensar que éstas tenían su origen en la historia primigenia de la represión sexual y esto se le fue convirtiendo en una preocupación cada vez mayor hacia el final de su vida; formaba parte de un movimiento de alejamiento del trabajo clínico. Así, aunque Jung y otros rechazaron este reduccionismo de preocupaciones espirituales, todos habían aprendido de las percepciones de Freud sobre la manera en que se pueden sepultar las experiencias y bloquear el afecto emocional dependiendo de cómo se usa el lenguaje. A medida que al lenguaje se le quita su sentido, éste brinda simplemente una forma de distracción vacía. Freud era muy consciente de que el lenguaje se suele emplear para desplazar la realidad de manera que la gente aprenda a evitar sentimientos dolorosos o difíciles. Pero al evitar esos sentimientos, estamos evitando un contacto mayor con la realidad. Hacemos nuestra experiencia más superficial de lo necesario, y perdemos contacto con la realidad conforme perdemos contacto con nosotros mismos.

### Significado y emoción

Freud aprendió a usar el lenguaje para hacer que la gente volviera a sí misma. Reconoció el poder de conectar las emociones y los sentimientos que habían sido encerrados con experiencias dolorosas de la infancia. A través de un proceso de regresión algunos de estos recuerdos aparecen a nuestra vista y parte del efecto que está ligado a ellos se podría liberar. Esto no sólo ayudaba a poner a la persona en relación con las experiencias que pensaba que había perdido, sino que gradualmente la ayudaba a desarrollar cierto sentido de estar en conexión consigo misma.

Conforme la persona aprende a hablar, por ejemplo, de las relaciones con sus padres, puede aprender a *sentir* un dolor que había aprendido a mitigar. Quizá haya pensado que esa relación no le importaba sólo para luego tomar conciencia de que esas ideas funcionaban como una especie de defensa en contra de los sentimientos de dolor y abandono que sentía. Posiblemente hacía tiempo que se había resignado a recibir muy poco de sus padres, pero esto también era parte de un proceso de racionalización. Cuando vuelven a algunas de las escenas de la infancia, empieza a verse una historia diferente.

Las personas aprenden a evitar la verdad sobre sí mismas y sus relaciones. Esto fue algo fundamental que Freud entendió porque cuestionaba la visión de la Ilustra-

problemas de la vida no se podían resolver sólo con medios intelectuales o filosóficos. Ella también admitía el carácter ineludible de las preocupaciones morales.<sup>27</sup>

Aunque Freud trató de reconciliarnos con nuestra naturaleza emocional y sexual,

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> La relación del lenguaje con el control de ciertas emociones y ciertos sentimientos en los hombres es uno de los temas de Seidler 1989, cap. 7, "Language", pp. 123–143.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Peter Winch intenta vincular los escritos de Simone Weil con Wittgenstein, mostrando que ambos tienen una sensibilidad filosófica similar. Véase la introducción a *Lectures in Philosophy* de Simone Weil [Weil 1978]. Véase también Winch 1989.

ción que trataba de representar a las personas en una búsqueda constante de la verdad; Freud sabía que no era así. Aprendió que había que manejar con cuidado la evasión y el desplazamiento porque la gente había encontrado maneras de defenderse de sentimientos y conocimientos de los que no quería saber nada. También sabía que para que el cambio fuera posible, el lenguaje tenía que renovar su conexión con los sentimientos.

En parte, Freud trabajaba con una patología mantenida por una modernidad que insistía en separar la razón y la emoción, puesto que sólo la razón existe como fuente de conocimiento. Freud era consciente de que si bien la gente podía saber algo desde un punto de vista intelectual, se negaba a reconocerlo emocionalmente, y entendía que esto era decisivo. Una mujer podía saber, por ejemplo, que su padre había muerto, pero habría aprendido que no tenía ningún objeto guardarle duelo porque no lo podía volver a la vida. Los rituales de duelo difícilmente podían sostenerse en una cultura de la modernidad que declaraba las emociones y los sentimientos como un signo de debilidad y que les negaba existencia en la realidad. A medida que la gente aprendía a tomar un punto de vista instrumental de la vida emocional, se le volvía cada vez más difícil reconocer su importancia. El duelo había sido desplazado en el régimen de la razón.

Freud se ocupaba directamente de algunos de los daños ocultos sostenidos por el racionalismo de la Ilustración. Como se trataba de una tradición con la que él se identificaba ampliamente ya que la consideraba proveedora de los frutos de la civilización, él quería mejorar sus peores consecuencias. Ententó reconocer nuestra existencia como seres sexuales y emocionales pues advertía los daños que se infligían cuando se reprimían y negaban estos aspectos de nuestra existencia. Él reconocía el dolor y la desdicha que esto causaba en la vida de la gente y se negaba a descartar esa desdicha por "subjetiva" ya que sabía que no por eso era menos real y perjudicial. También se negaba a pasar por alto el sufrimiento, ya que era un rasgo de la vida privada y de las relaciones personales. Al afirmar la importancia del daño y el sufrimiento emocionales, estaba bastante dispuesto a cuestionar las tradiciones de la teoría liberal y marxista que sólo podían validar el sufrimiento en el ámbito público. Freud quería reinstaurar nuestra vida sexual y emocional porque consideraba que no era algo que tuviera menos realidad.

El conocimiento tiene diferentes orígenes y el conocimiento sentido aún tiene que ser reconocido en nuestra filosofía y en nuestra teoría social. Weber sostiene una tradición racionalista dentro de la sociología interpretativa con su visión del significado como un proceso exclusivo de razón o conciencia. Contribuye a sustentar una forma dominante de masculinidad que insiste en que la "realidad" existe como su propia construcción subjetiva. Una tradición interpretativa puede sustentar masculinidades dominantes en el sentido de que las construcciones que deciden sacar de la

<sup>28</sup> El análisis freudiano de la modernidad y su relación con la represión sexual está en *El malestar en la cultura* [Freud 1970 (1961)]. Reich 1974, Foucault 1979 y Elias 1983 hacen análisis útiles sobre esta obra.

"realidad" sólo les conciernen a ellas. Esto puede confirmarle a los hombres la idea heredada de que la razón es una apropiación masculina. Como los hombres son supuestamente racionales, dan por descontado que tienen "razón" a menos que se demuestre que algún aspecto de la lógica de sus argumentos es incorrecto. Esto coincide con la manera en que los hombres suelen aprender a relacionarse con el lenguaje como medio de autoafirmación y como una manera de ponerse a prueba ante los demás.

Freud tiene una apreciación del conocimiento sentido, del modo en que podemos llegar a conocer algo a través de las emociones y los sentimientos. Esto contribuye a poner en duda un racionalismo que dice que sólo podemos "conocer" por vía de la razón; también ayuda a cambiar la concepción de la verdad que interpretamos en los términos objetivos de la correspondencia. Claro que a veces es importante saber si un acontecimiento que recordamos sucedió en realidad, pero puede ser bastante erróneo pensar que podemos tratar nuestros sentimientos sobre la situación como algo "meramente" subjetivo y, por lo tanto, de poca consecuencia en cuestiones relacionadas con la verdad. Freud reconoce que las emociones y los sentimientos pueden ser igualmente veraces y aprende que la verdad a veces implica un proceso de toma de conciencia de modo que no es sólo asunto de decisión mental que algo sea veraz, porque Freud, a diferencia de Weber, no piensa que tengamos un control soberano sobre los "significados" de nuestra experiencia. Esta autoridad que supuestamente tenemos no se puede expresar adecuadamente en términos racionalistas.

Ésta es una cuestión que también aborda Wittgenstein porque le interesa establecer la autoridad que a veces tenemos sobre nuestro propio conocimiento. ¿Puedo equivocarme acerca de si tengo dolor de muelas o no? ¿Es algo que los otros pueden corregir o es algo de lo que tengo conocimiento apodíctico? Al plantear estas preguntas, Wittgenstein contribuye a poner en duda la herencia cartesiana que sostiene que dudar es inteligible, mientras que para él no lo es. <sup>29</sup> Nos hace conscientes de que hay momentos en que tiene poco sentido dudar y que estamos trabajando continuamente con supuestos que sin reparos damos por sentados en las diferentes áreas de nuestra vida. Como Schultz, Wittgenstein es consciente de las suposiciones tácitas que continuamente damos por hecho, aunque prefiere no presentarlas en términos cognitivos como "conocimiento" que se acepta tácitamente.

Los hombres tendemos a suponer que nuestra relación particular con la razón nos da una autoridad particular en relación con nuestro conocimiento. No sólo damos por hecho que sabemos sobre nuestra propia vida, sino que a veces también estamos convencidos de que la razón nos da autoridad para comentar sobre cualquier cosa que suceda en la vida de los demás. Es difícil aceptar nuestros límites y reconocer que los otros no necesitan nuestros comentarios y opiniones, sino que, como deja en claro el feminismo, pueden arreglárselas bastante bien sin ellos. Como hombres, podemos pensar que nuestras ideas y opiniones son indispensables, y por lo tanto a veces nos indigna que otros nos digan que no nos metamos en lo que no nos impor-

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Wittgenstein explora varias cuestiones en cuanto a sobre qué es inteligible dudar en *On Certainty* [1975].

ta. La razón puede hacernos suponer que todo nos concierne, además de darnos una falsa confianza, pues nos hace pensar que mientras nos apliquemos, tiene que haber solución para cualquier problema bien formulado. Esto fue parte de la promesa de la Ilustración y es un reto que los hombres han aceptado y han hecho suyo.

Freud reconoce que en nuestra vida emocional suele haber pocas soluciones. Una tradición racionalista puede ayudarnos a pensar que las soluciones residen en la erradicación de los sentimientos que no queremos o que nos parecen inaceptables. Aprendemos a no mostrar nuestros sentimientos, especialmente delante de otros. En parte por ello el hombre a veces se impacienta con la terapia, y se pregunta para qué sirve y qué caso tiene si no promete "soluciones" ni "curas". Si no se puede resolver un problema, como hombres aprendemos que lo mejor es olvidarse del asunto. Podemos incluso pensar que si no hay solución entonces no se trata de un problema "real", simplemente es un problema de nuestra factura emocional o subjetiva. Pero al negar esos aspectos de la experiencia, y aunque esto se suele alentar culturalmente, socavamos un sentido de la propia realidad y de nuestra relación con nosotros mismos. Esto funciona para restringir las fuentes de nuestro propio conocimiento sentido.

A través de un proceso de terapia llegamos a aceptar aspectos de nuestra experiencia y relaciones que habíamos aprendido a rechazar porque no se ajustaban a los ideales ni a las imágenes que tenemos de nosotros mismos. Esto forma parte de un proceso en el que aprendemos a transferir algunos de nuestros sentimientos de la infancia antes de aprender a aceptarlos gradualmente como propios. La terapia se convierte en una cuestión de aprender a aceptar una mayor verdad en nuestra vida a medida que nuestras racionalizaciones van cayendo. Por ejemplo, una mujer puede sentir que su padre está ocupado trabajando por la familia de manera que no encuentra justificación a su sentimiento de enfado por su ausencia. La terapia puede ayudarla a reconocer esos sentimientos de ira, sin que tenga que preocuparse tanto acerca de si es "racional" sentirla. Al aceptar que sí siente ira, sea o no racional, está aceptando más de su propia experiencia, lo cual es parte del proceso de aprender a ser consecuente con su propia experiencia.

Cuando su padre muera podría tardar en aceptarlo emocionalmente. A medida que se permite manifestar dolor y duelo puede aceptar paulatinamente su muerte. Se trata de un proceso que requiere tiempo, y las diferentes tradiciones religiosas tienen rituales que pueden ayudar a distinguir diferentes etapas del proceso. En la religión judía, tradicionalmente se regresa para poner una lápida once meses después de la muerte como una manera de poner fin a un periodo de luto. Hay cierta sabiduría en este proceso, porque reconoce una dimensión del tiempo que la modernidad racionalista en buena medida niega, ya que supone que el conocimiento puede ser instantáneo. A veces puede tardar años apreciar el significado de una muerte en nuestra vida y este proceso tiene su propio movimiento e integridad. Desde un punto de vista interpretativo, esto no es simplemente una cuestión de reemplazar una interpretación con otra, sino de llegar a una conexión más profunda con uno mismo: he ahí la senda que la psicoterapia trata de recorrer, pero no sin sus propias dificultades.

# Lenguaje y sexualidad

Freud aprende a interrumpir el flujo del lenguaje para permitir que entre más realidad. A veces la realidad se siente dejando entrar sentimientos no reconocidos. Freud entiende cómo las emociones y los sentimientos pueden actuar en un nivel inconsciente y por lo tanto más allá de nuestra percepción consciente. Éste fue un descubrimiento importante que ayudó a cuestionar el dominio del racionalismo que insiste en que las razones de las que somos conscientes proporcionan las "causas" de nuestro comportamiento.¹ Esto tiene que ver con una visión particular de la masculinidad que la identifica con la razón, y forma el *control* que los hombres suelen pensar que tienen en relación con su experiencia. Puesto que los hombres aprendemos a explicar nuestro comportamiento en función de la razón, aprendemos a defendernos en términos similares. Ya que podemos explicar por qué hemos actuado de un modo particular, podemos hacernos invulnerables a ciertos intentos de explicar nuestro comportamiento desde un punto de vista diferente.

Si bien Freud contribuye a cuestionar esta visión del racionalismo, reconociendo que solemos actuar movidos por las emociones y los sentimientos que operan más allá del nivel de nuestra percepción consciente, lo hace de una manera que mantiene intactas esas nociones dominantes de masculinidad. Él quiere ampliar el espectro de la vida emocional de los hombres *sin* perder el control que los hombres aprenden a dar por sentado. Esto establece bases diferentes para este control porque reconoce la existencia de emociones y deseos inconscientes que de otra manera serían reprimidos hasta ser aniquilados.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Algunas de estas conexiones se hacen en los primeros escritos de Freud. Véase, por ejemplo, los estudios sobre la histeria que escribió con Josef Breuer [1964].

Freud se dio cuenta de que el marco kantiano establecido por la modernidad implicaba una dominación demasiado tajante de nuestra vida emocional: ponía a los individuos en contra de sí mismos al negarse a reconocer su existencia como seres sexuales y emocionales. Insistía en que el autocontrol sólo se podía adquirir por medio de la dominación de nuestra vida emocional y sexual.² Freud buscó un ajuste diferente con nuestra naturaleza; se trataba de reconocer que la represión sigue siendo una condición de la civilización, pero que la civilización puede sostenerse cambiando las bases de esa represión.

Podemos aprender a reconocer nuestras emociones y deseos sin por eso actuar conforme a ellos. Éste es un espacio que está clausurado en una tradición protestante, como lo he analizado en *Recreating Sexual Politics* [Seidler 1991a]. Aprendemos, por ejemplo, que sentirse sexualmente atraído hacia una mujer cuando ya se está en una relación es prueba de nuestra naturaleza mala. Es como si el sentimiento mismo sirviera de prueba de lo que "en realidad somos": que somos los "animales" que nuestros padres nos acusaban de ser. A fin de evitar este conocimiento de nosotros mismos, aprendemos a dejar de lado esas emociones, para erradicarlas así de nuestra vida consciente. No dejamos que esos deseos entren en la vida consciente y así aprendemos a vivir como si no existieran en absoluto. Esto nos permite sostener la imagen que tenemos de nosotros mismos. Es una manera en que los hombres aprenden a crear la realidad a su propia imagen y a manejar cualquier emoción incómoda o experiencia que pudiera interrumpir esas definiciones de "realidad" que nos esmeramos en sostener.

Freud puede ayudarnos a aceptar esas emociones en la medida en que abre un espacio al hacernos reconocer que hay una diferencia importante que tiene que ser sustentada entre "tener" esos sentimientos y "actuar" conforme a ellos. Advirtió que el acto de verbalizar esos deseos puede darnos una forma diferente de crear control en relación con ellos. Puede resultar un alivio que admitamos los sentimientos que tenemos hacia nosotros mismos y probablemente hacia otros. Es como si el efecto que está ligado a esos sentimientos pudiera ser liberado de alguna manera.

Así es como Freud ayuda a abrir un espacio crítico entre emociones y actos que con tanta frecuencia está clausurado en la cultura protestante. De esta manera también cuestiona un aspecto importante de la tradición kantiana que sostiene que las emociones y los deseos determinan externamente nuestro comportamiento. Freud suaviza la distinción que Kant establece entre "razón" e "inclinaciones" cuando admite que si reconocemos los deseos, en vez de reprimirlos, podemos obtener una forma de control en relación con ellos.

El famoso caso de Dora muestra cómo Freud sostiene supuestos masculinistas importantes. Se trata de un caso significativo porque marca un cambio decisivo en la obra de Freud y sigue siendo un texto crucial para la formación psicoanalítica. Revela

<sup>2</sup> La noción de autocontrol como el dominio que el hombre alcanza de su naturaleza es uno de los temas del capítulo 4, "Control", de Seidler 1987, pp. 44–71.

las diferentes formas en las que Freud tendía a concebir la sexualidad del hombre y de la mujer cuando Dora fue abordada por el señor K, que era un amigo de su padre y cuya mujer, la señora K, sostenía una relación con el padre de Dora. Al mismo tiempo Freud podía decir, "Con toda seguridad era justamente la situación que, en una muchacha virgen de catorce años, provocaría una nítida sensación de excitación sexual" [Freud 1989, VII, p. 26 (1974, 7, p. 28)].

Dora, de sólo catorce años de edad, es abordada con artimañas, como lo revela Masson en su importante capítulo sobre Dora y Freud en *Against Therapy*,<sup>3</sup>

por un hombre lo bastante mayor como para ser su padre (y con dos hijos propios), casado con una mujer que tiene una relación con el padre de Dora, y Freud espera que ella responda, extáticamente y sin vacilación, a las insinuaciones sexuales repentinas y no deseadas que él le hace. El comportamiento de Dora es entonces para Freud *prueba* de que sufre de histeria, de que está negando (o reprimiendo) sentimientos que debería haber tenido [Masson 1989, p. 92].

En este sentido [...], la conducta de la niña de catorce años era ya totalmente histérica. Yo llamaría "histérica", sin vacilar, a toda persona, sea o no capaz de producir síntomas somáticos, en quien una ocasión de excitación sexual provoca predominante o exclusivamente sentimientos de displacer [Freud 1989, VII, p. 27 (1974, 7, p. 28)].

¿Qué es lo que da a Freud el poder de etiquetar la conducta de Dora como "totalmente histérica"? ¿Con qué derecho usa el lenguaje de esta manera, especialmente cuando también se dio cuenta de que Dora había sido forzada por su padre a entrar en tratamiento con la esperanza, como dice Freud, "de que yo 'disuadiera' a Dora de la idea de que entre él y la señora K había algo más que una amistad" [Freud 1989, VII, p. 96 (1974, 7, p. 109)]. Freud consideró que su tarea era otra y estuvo de acuerdo con Dora en que ella no había imaginado, como pretendía su padre, las escenas que contó a Freud sobre los intentos del señor K por besarla.

Al mismo tiempo, Freud coincidía con el padre de Dora en que estaba enferma y necesitaba tratamiento. Simultáneamente, Freud reconoció la caracterización que hizo Dora de su padre como engañosa (unaufrichtig) y deshonesta (falsen). Tal como Freud subrayó:

No pude impugnar en general esa caracterización del padre; fácilmente se echaba de ver el particular reproche a que Dora tenía derecho. Cuando estaba de mal talante, se le imponía la idea de que había sido entregada al señor K como premio por la tolerancia que mostraba hacia las relaciones entre su padre y la señora K, y detrás de su ternura hacia el padre se vislumbraba la furia que le provocaba semejante uso [Freud 1989, VII, p. 31 (1974, 7, p. 34)].

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> El análisis hecho por Jeffrey Masson sobre el caso Dora se encuentra en "Dora and Freud", capítulo 2 [Masson 1989, pp. 84–114]. Véase una descripción del relato de Freud en Rieff 1963.

En una nota a pie de página bastante esclarecedora, Masson admite que resulta peculiar que Freud no pueda aceptar que reconoce que las percepciones de Dora son correctas sin cuestionarlas. Quizá era porque Freud hasta cierto punto reconocía que Dora había sido entregada al señor K; de manera que en cierto sentido él se había coludido para hacer un intercambio. Esto podría explicar por qué Freud se sintió obligado a agregar de un modo algo extraño que:

En otros momentos sabía bien que con tales dichos incurría en exageraciones. Desde luego, los dos hombres jamás habían cerrado un pacto formal en que ella fuera tratada como objeto de cambio; más aún: el padre habría retrocedido horrorizado ante una insinuación de esa índole [Freud 1989, VII, p. 33 (1974, 7, p. 34)].

Ésta es una voz masculina de autoridad que es fríamente capaz de distanciarse y de reconocer las "exageraciones" de los otros. Indica cierto formalismo de principios con los que los hombres suelen aprender a defender el poder institucional que detentan. Pero, como Masson dice con mucha perspicacia:

Lo que Dora decía no era ninguna exageración de la realidad; al contrario, simplemente estaba presentando a Freud lo más relevante de la realidad emocional más profunda de la conducta de su padre. Dora estaba siendo "perspicaz" y "analítica", en tanto que Freud insistía en ser "literal". Dora, claramente, no creía en que hubiera un acuerdo escrito entre su padre y el señor K, pero esto no disminuía el impacto del trauma emocional que en ella provocaba ser usada de manera egoísta e insensible por su padre, y Freud sabía que Dora estaba en lo correcto [Masson 1989, p. 89].

Pero, por supuesto, esto también plantea en primer lugar la cuestión de por qué Freud aceptó el caso.

Lo que parece haber irritado más a Dora fue que su padre no quiso creer lo que ella le había dicho sobre las insinuaciones sexuales que el señor K le hizo en un paseo después de un recorrido por el lago. Esto provocó que Dora perdiera el sentido mismo de lo que es real, porque como Freud observó:

Por lo demás, ningún proceder de él parecía irritarla tanto como su predisposición a pensar que la escena junto al lago era producto de su fantasía. Se ponía fuera de sí cuando consideraba la suposición de que pudiera haber imaginado [eigebildet] meramente algo esa vez [Freud 1989, VII, p. 42 (1974, 7, p. 46)].

Hasta cierto punto, Freud también se coludió en esta situación por la forma en que concebía su quehacer analítico. Porque él comprendía que, durante todos aquellos años, Dora había estado enamorada del señor K de manera que su rechazo tenía que ser explicado de algún modo. Como Freud pregunta, "Si Dora ama al señor K, ¿por qué razón lo rechazó en la escena del lago?" [Freud 1989, VII, p. 42 (1974, 7, p. 46)]. Si, según Freud, el señor K era "todavía joven y de agradable presencia

(einnehmendem Äusserin)" [Freud 1989, VII, p. 27 (1974, 7, p. 29)], el comportamiento de Dora necesitaba ser explicado porque se suponía que era "irracional".

Parecía que Freud necesitaba volver atrás para explicar por qué Dora se ponía tan furiosa cuando su recuerdo de la escena junto al lago era tratado como una fantasía. En las palabras que dirige a Dora y que para Freud parecían resolver el análisis en una interpretación que confirmaba su idea de que las mujeres siempre están enamoradas y se quieren casar, Freud le dijo:

Estará de acuerdo en que nada la pone tan furiosa como haber pensado que simplemente fantaseó la escena junto al lago. Yo sé ahora —y esto es lo que usted no quiere que le recuerden— que fantaseó que las propuestas del señor K eran serias, y que él no cejaría en su empeño hasta que usted se hubiera casado con él [Freud 1989, VII, p. 27 (1974, 7, p. 29)].

En otra nota a pie de página muy útil, Masson atrae la atención sobre el hecho de que en este caso Freud usa la palabra *einbilden* deliberadamente en dos sentidos diferentes:

La primera vez para referirse a que Dora "imaginaba" la escena junto al lago, y la segunda vez (sich einbilden) para referirse al orgullo que sentiría Dora cuando el señor K le pidiera que se casara con él. Mediante ese juego de palabras, Freud le quitó por completo a Dora el pleno sentido de su interés por la validación de sus percepciones. Freud dijo en efecto a Dora que ella simplemente había imaginado toda la escena, no en el sentido real de la palabra "imaginar", sino en lo que él consideraba el sentido más profundo, a saber, que ella tenía la idea orgullosa de que se casaría con el señor K. Freud sustituyó el interés legítimo de Dora por la verdad con su propia visión limitada de lo que las mujeres quieren en realidad [Masson 1989, p. 95n].

Creo que Masson también tiene razón cuando dice:

Freud había trivializado el interés más profundo de Dora, y había demostrado una incapacidad total para entender la búsqueda que ella hacía de la verdad histórica. No es que Freud hubiera negado que la "seducción" ocurrió, sino que la despojó de todo significado al darle un sentido totalmente diferente, "interpretándola". Freud la trató como a una paciente, no como a un ser humano. Freud nunca habría creído que a Dora podía interesarle la verdad externa [Masson 1989, p. 95n].

Lo anterior es una percepción asombrosa que dice algo importante sobre la psicoterapia psicoanalítica. ¿Por qué Freud no pudo reconocer lo doloroso que puede ser para alguien que no le crean cuando narra un incidente de acoso sexual de modo que éste tenga que ser neurótico, y cumplía una especie de función defensiva? Los intensos sentimientos de Dora al respecto tienen que ser una simulación interna. Como dice Masson, "las interpretaciones que hace Freud de la conducta de Dora (hay que tener presente que la mayoría de ellas se las planteó directamente a Dora)

245

tenían por objeto desautorizar la realidad aparente en favor de la realidad más pro-

funda que proponía Freud" [Masson 1989, p. 96].

Freud supuso que el hecho de que a Dora le pareciera tan dolorosa la idea de que ella había imaginado la situación significaba que esos pensamientos estaban cargados con la energía de otros pensamientos profundamente reprimidos e inconscientes. Freud pensaba que Dora se identificaba con su madre y con la señora K porque estaba enamorada de su padre. Según se dice, para Freud Dora quería a su padre para ella porque quería que la amara sin que se interpusiera nadie más. Esta percepción de alguna manera adquirió prioridad sobre el hecho de que Dora necesitaba la protección de su padre, y que él era incapaz de proporcionarle, porque también él era directamente responsable del peligro en que Dora se hallaba con el señor K. El hecho de que su padre se negara a aceptar lo que ella decía era tanto más doloroso cuanto que se trataba de su padre. ¿Si no podía recurrir a él en busca de protección, en quién se esperaba que Dora confiara?

Ante la idea de Freud de que Dora se enfermó porque estaba enamorada de demasiadas personas y las quería demasiado, era difícil para Freud escuchar que Dora no quería las insinuaciones sexuales que el señor K le dirigía, sino que las rechazaba. El hecho de que Dora tuviera un "violento sentimiento de asco la arrancó del hombre" [Freud 1974, 7, p. 28] en las suposiciones de Freud se convirtió en algo que era necesario explicar. Aun cuando Dora evitaba quedarse a solas con el señor K, parece que Freud nunca creyó en el "no" consciente de Dora, pero sí creyó que "nunca hay un 'no' inconsciente" [Freud 1974, 7, p. 57]. Una cosa era que el propio Freud se reconciliara con la negativa del padre de Dora a escuchar lo que ella decía, pero Dora también tenía que aceptar que Freud ya no estaba dispuesto a admitir que su aflicción podía haber sido causada por el intento de seducción y después el reconocimiento de la complicidad de su padre. Para Freud seguía siendo una angustia fabricada por Dora porque lo significativo no era la seducción que pasa a segundo plano aun cuando es reconocida, sino la manera individual en que Dora responde a ella.

### **EMOCIONES Y REALIDAD**

Si Freud muestra la existencia y los efectos de emociones que existen fuera de la esfera de la conciencia, por ejemplo, en los sentimientos de amor, celos y odio que los sueños de Dora revelan y de los que ella, por otro lado, no es consciente, queda aún la cuestión fundamental de saber en qué medida sus sentimientos inconscientes están arraigados en la realidad. Como dice Masson, "Si los sueños de Dora revelaban que se sentía decepcionada, tenía todo el derecho de estarlo" [Masson 1989, p. 100].

Si Masson tiende a pensar que la terapia es esencialmente fallida y coercitiva porque termina por sustituir la concepción que tiene una persona de su propia realidad con la realidad del terapeuta, sí identifica temas importantes sobre la validación de la realidad de las personas. Dora sabía que su padre, la persona que tenía que haber estado junto a ella, le había fallado, de modo que no era muy extraño, como lo informa Freud, que "Dora estuviera comparándome constantemente con él de manera consciente y tratando ansiosamente de asegurarse de que yo era bastante franco con ella, porque su padre "siempre prefería el secreto y los rodeos" [Freud 1974, 7, p. 118]. A Freud lo que le interesaba no era corroborar la visión que tenía Dora del mundo, sino probar que sus propias teorías psicológicas eran acertadas. Pero puede ser engañoso decir, como lo hace Masson, que "Freud simplemente ignoraba un tipo de realidad en su búsqueda de otra, una realidad que él consideraba más profunda" [Masson 1989, p. 101].

Podría haber sido posible confirmar la realidad de Dora y los sentimientos que tenía ante la traición de su padre, con una exploración de los sentimientos que ella albergaba por las personas involucradas. No se trataba de sustituir una realidad con otra, pero era decisivo reconocer que cualesquiera que fueran sus sentimientos, ella podía decir no a las insinuaciones. Freud no apoyó a Dora cuando ella lo necesitaba y al final ofreció "interpretaciones" que la empujaron a aceptar la solución de que lo que la sociedad quería de ella era que cerrara los ojos a lo que sucedía a su alrededor. Masson está en lo cierto cuando dice:

Si Freud no pudo hacer suya la lucha en favor de Dora (y en nombre de otras mujeres pacientes de las que se había abusado de manera similar) por lo menos podía haberse deslindado disgustado de sus atormentadores y podía haberse lavado las manos sobre la corrupción emocional e intelectual que lo rodeaba [Masson 1989, p. 102].

Hacer caso omiso de la realidad de una persona y sustituirla con una tarea psicológica de manera tan fácil constituye una falla del método psicoanalítico, pues separa los procesos internos de una relación en curso con la realidad externa y separa así lo "interno" de lo "externo". Por lo tanto, parece factible decir que el funcionamiento del psicoanálisis tiene que ver con el funcionamiento de esos procesos mentales internos y las "realidades" que contribuyen a sustentar. No es que se nieguen las realidades externas, sino que simplemente no constituyen el interés principal de la práctica psicoanalítica. De modo que se puede decir que a Freud no le interesaba negar la realidad de la seducción de Dora, pues el hecho de que hubiese sucedido o no carece de pertinencia para el psicoanálisis. Supuestamente no forma parte de su interés legítimo ya que, de todos modos, tendría aún que abordar los procesos mentales internos que no se pueden entender como reflejos de procesos externos, tal como algunos pensarían que Masson lo hace.

Éste es un argumento poderoso que se esgrimió a menudo en contra del primer libro de Masson sobre Freud, The Assault on Truth [Masson 1984]. Estoy seguro de que el ataque más generalizado de Jeffrey Masson en Against Therapy hará que muchos pasen por alto la sustancia de los temas cruciales que plantea. Ya sea que pensemos que el abandono de la teoría de la seducción y el reconocimiento del poder de las fantasías y de los deseos infantiles reprimidos hace posible lo que conocemos

como psicoanálisis, la forma que ha adoptado la psicoterapia psicoanalítica se ha establecido en gran parte sobre esta ruptura. Creo que Masson ha dado con algo importante, aunque terriblemente incómodo.<sup>4</sup> Hemos tenido que tomar seriamente el silencio ensordecedor del psicoanálisis sobre cuestiones relacionadas con el abuso sexual, y las dificultades que ha tenido hasta hace poco para reconocer la realidad de esas experiencias traumáticas y el daño que causa en la vida de una persona. Hay una tendencia continua a reconocerlas como acontecimientos que pertenecen a la "vida interna" de la mujer, en vez de situarlas entre los problemas ligados a la transformación de las relaciones para que la incidencia del abuso disminuya.<sup>5</sup>

El psicoanálisis, en su intento de presentarse como desapasionado y objetivo, cree que puede funcionar sin tener que tomar partido. El caso de Dora muestra que esto no es posible y que en situaciones como la descrita los juicios morales simplemente no se pueden cancelar o dejar de lado. Hay que decir que el abuso sexual a menores no debería suceder y que el menor *nunca* tiene la culpa. Trágicamente, Freud hizo posible que se responsabilizara a la víctima. El psicoanálisis se ha negado a tomar partido y al asumir esa postura inadvertidamente ha tomado partido por los poderosos.

Freud nunca pareció apreciar —ni el psicoanálisis tampoco lo ha conseguido después— que para Dora y para otros que podrían haber sido violados de la misma manera es crucial escuchar su verdad y saber que no tienen nada de que sentirse culpables. Una tradición psicoanalítica que únicamente puede abordar la "verdad psicológica", y sólo puede hacerlo en términos personales y subjetivos, falla en este aspecto fundamental. No se trata simplemente de un error de juicio individual, sino que apunta a la estructura de la propia teoría.

Hasta cierto punto, esto tiene que ver con la relación que mantiene el psicoanálisis con la moralidad. La dificultad que se le presenta, y que de alguna forma comparte con el marxismo, está en distinguir entre moralidad y moralismo. Freud tiene buenas razones para desconfiar de un moralismo que ha abordado con demasiada rudeza las cuestiones de la sexualidad. Pero si bien el moralismo se puede conectar con problemas de represión sexual, no debería decirse lo mismo de la moralidad. Freud se inclinaba a identificar la moral con el superyó y con los mecanismos de la autoridad. Él sabía que las autoridades usaban la moralidad para defender sus propios poderes en la sociedad; Freud quería usar la ciencia contra la moralidad muy al estilo de los positivistas.<sup>6</sup>

Esto hizo que para Freud fuera difícil decirle a Dora que lo que le había pasado era terrible, no debería haber ocurrido y que su padre habría tenido que apoyarla en

la situación; sin embargo, esto se habría interpretado como falta de objetividad y de profesionalismo. En el mejor de los casos, se podría concebir como una opinión personal cuya intromisión no debería permitirse en los procesos objetivos de la terapia.

Esto se vincula con la cuestión metodológica que permitió a Freud, siempre que Dora se quejaba de alguien, revertir la situación en contra de ella: "Una cadena de reproches contra otras personas nos conduce a sospechar de la existencia de una cadena de autorreproches con el mismo contenido. Lo que hay que hacer es volver cada reproche contra la persona que lo profiere" [Freud 1974, 7, p. 35]. Ésta es una técnica que va mucho más allá del ámbito del psicoanálisis y a la cual se suele recurrir en ciertas formas tradicionales de psicoterapia. Si con frecuencia produce líneas importantes de investigación emocional, también puede distraer a la gente de la fuente de la ira, el resentimiento o la frustración. En apoyo de esto se suele decir que "no podemos cambiar el mundo", de modo que no se trata de averiguar si está bien o mal, sino simplemente de nuestras respuestas ante ellos. Muchas veces éste es un consejo útil que, por ejemplo, nos permite darnos cuenta de que no tiene caso esperar que nuestros padres cambien, pero que probablemente *podemos* aprender a relacionarnos con ellos de otra manera. Esto podría ayudarnos a aceptarlos como son, en vez de esperar que sean como quisiéramos que fueran.

También podría ser verdad, digamos, que si nos permitimos expresar la ira y el resentimiento que sentimos por alguien que ocupa un puesto de mando en el trabajo, simplemente perderemos el empleo. Sería mejor reconocer esto y aprender diferentes formas de manejar la situación. Al mismo tiempo, sin embargo, puede ser importante desarrollar formas de psicoterapia —si éste sigue siendo el término correcto— que no *invaliden* la ira, el resentimiento y la frustración volviéndolos en contra de nosotros mismos, o aceptando tácitamente que nos sentimos enojados con nuestro jefe *porque* nunca hemos resuelto cierto problema de autoridad en las relaciones con nuestros padres. Esto puede significar inadvertidamente que cambiemos nuestro centro de atención de las relaciones de trabajo cotidianas para desplazarlo a su "verdadera causa" en las relaciones no resueltas con nuestros padres. Suele ser fácil hacerlo pues, según parece, muchos de nosotros nunca resolvemos del todo estas relaciones parentales, por más que trabajemos en ellas.

En algunas situaciones sería importante que los terapeutas no tomaran partido para que así pudieran trabajar, por ejemplo, con una pareja que tiene dificultades para relacionarse. No se trata de distribuir la culpa y la responsabilidad y a veces esto anticipa una respuesta que busca atribuir la culpa partiendo del supuesto de que esto va al meollo del asunto. Un terapeuta se podría negar a hacerlo, y preferir explorar cómo intervienen ambos miembros de la pareja para mantener la relación tal como es. Si se trata de que la pareja decida si su relación ha de continuar, entonces ésta es una elección que tendrán que hacer por sí solos.

En estos contextos puede ser importante que los terapeutas se nieguen a hacer de jueces y, por lo tanto, parecería importante que dejen sus juicios morales a un lado.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Véase una discusión en torno a lo que Masson afirma sobre la seducción en Jane Malcolm *In Freud's Archive* [1984]. Véanse también algunas de las diversas respuestas de Masson en *Against Therapy* [1989].

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Véanse alguno análisis del impacto del abuso sexual, por ejemplo, en Alice Miller 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Para algunas discusiones útiles sobre la relación de Freud con la moralidad, véanse, por ejemplo, Rieff 1965 y Bettelheim 1991.

247

como psicoanálisis, la forma que ha adoptado la psicoterapia psicoanalítica se ha establecido en gran parte sobre esta ruptura. Creo que Masson ha dado con algo importante, aunque terriblemente incómodo.<sup>4</sup> Hemos tenido que tomar seriamente el silencio ensordecedor del psicoanálisis sobre cuestiones relacionadas con el abuso sexual, y las dificultades que ha tenido hasta hace poco para reconocer la realidad de esas experiencias traumáticas y el daño que causa en la vida de una persona. Hay una tendencia continua a reconocerlas como acontecimientos que pertenecen a la "vida interna" de la mujer, en vez de situarlas entre los problemas ligados a la transformación de las relaciones para que la incidencia del abuso disminuya.<sup>5</sup>

El psicoanálisis, en su intento de presentarse como desapasionado y objetivo, cree que puede funcionar sin tener que tomar partido. El caso de Dora muestra que esto no es posible y que en situaciones como la descrita los juicios morales simplemente no se pueden cancelar o dejar de lado. Hay que decir que el abuso sexual a menores no debería suceder y que el menor *nunca* tiene la culpa. Trágicamente, Freud hizo posible que se responsabilizara a la víctima. El psicoanálisis se ha negado a tomar partido y al asumir esa postura inadvertidamente ha tomado partido por los poderosos.

Freud nunca pareció apreciar —ni el psicoanálisis tampoco lo ha conseguido después— que para Dora y para otros que podrían haber sido violados de la misma manera es crucial escuchar su verdad y saber que no tienen nada de que sentirse culpables. Una tradición psicoanalítica que únicamente puede abordar la "verdad psicológica", y sólo puede hacerlo en términos personales y subjetivos, falla en este aspecto fundamental. No se trata simplemente de un error de juicio individual, sino que apunta a la estructura de la propia teoría.

Hasta cierto punto, esto tiene que ver con la relación que mantiene el psicoanálisis con la moralidad. La dificultad que se le presenta, y que de alguna forma comparte con el marxismo, está en distinguir entre moralidad y moralismo. Freud tiene buenas razones para desconfiar de un moralismo que ha abordado con demasiada rudeza las cuestiones de la sexualidad. Pero si bien el moralismo se puede conectar con problemas de represión sexual, no debería decirse lo mismo de la moralidad. Freud se inclinaba a identificar la moral con el superyó y con los mecanismos de la autoridad. Él sabía que las autoridades usaban la moralidad para defender sus propios poderes en la sociedad; Freud quería usar la ciencia contra la moralidad muy al estilo de los positivistas.<sup>6</sup>

Esto hizo que para Freud fuera difícil decirle a Dora que lo que le había pasado era terrible, no debería haber ocurrido y que su padre habría tenido que apoyarla en

la situación; sin embargo, esto se habría interpretado como falta de objetividad y de profesionalismo. En el mejor de los casos, se podría concebir como una opinión personal cuya intromisión no debería permitirse en los procesos objetivos de la terapia.

Esto se vincula con la cuestión metodológica que permitió a Freud, siempre que Dora se quejaba de alguien, revertir la situación en contra de ella: "Una cadena de reproches contra otras personas nos conduce a sospechar de la existencia de una cadena de autorreproches con el mismo contenido. Lo que hay que hacer es volver cada reproche contra la persona que lo profiere" [Freud 1974, 7, p. 35]. Ésta es una técnica que va mucho más allá del ámbito del psicoanálisis y a la cual se suele recurrir en ciertas formas tradicionales de psicoterapia. Si con frecuencia produce líneas importantes de investigación emocional, también puede distraer a la gente de la fuente de la ira, el resentimiento o la frustración. En apoyo de esto se suele decir que "no podemos cambiar el mundo", de modo que no se trata de averiguar si está bien o mal, sino simplemente de nuestras respuestas ante ellos. Muchas veces éste es un consejo útil que, por ejemplo, nos permite darnos cuenta de que no tiene caso esperar que nuestros padres cambien, pero que probablemente *podemos* aprender a relacionarnos con ellos de otra manera. Esto podría ayudarnos a aceptarlos como son, en vez de esperar que sean como quisiéramos que fueran.

También podría ser verdad, digamos, que si nos permitimos expresar la ira y el resentimiento que sentimos por alguien que ocupa un puesto de mando en el trabajo, simplemente perderemos el empleo. Sería mejor reconocer esto y aprender diferentes formas de manejar la situación. Al mismo tiempo, sin embargo, puede ser importante desarrollar formas de psicoterapia —si éste sigue siendo el término correcto— que no *invaliden* la ira, el resentimiento y la frustración volviéndolos en contra de nosotros mismos, o aceptando tácitamente que nos sentimos enojados con nuestro jefe *porque* nunca hemos resuelto cierto problema de autoridad en las relaciones con nuestros padres. Esto puede significar inadvertidamente que cambiemos nuestro centro de atención de las relaciones de trabajo cotidianas para desplazarlo a su "verdadera causa" en las relaciones no resueltas con nuestros padres. Suele ser fácil hacerlo pues, según parece, muchos de nosotros nunca resolvemos del todo estas relaciones parentales, por más que trabajemos en ellas.

En algunas situaciones sería importante que los terapeutas no tomaran partido para que así pudieran trabajar, por ejemplo, con una pareja que tiene dificultades para relacionarse. No se trata de distribuir la culpa y la responsabilidad y a veces esto anticipa una respuesta que busca atribuir la culpa partiendo del supuesto de que esto va al meollo del asunto. Un terapeuta se podría negar a hacerlo, y preferir explorar cómo intervienen ambos miembros de la pareja para mantener la relación tal como es. Si se trata de que la pareja decida si su relación ha de continuar, entonces ésta es una elección que tendrán que hacer por sí solos.

En estos contextos puede ser importante que los terapeutas se nieguen a hacer de jueces y, por lo tanto, parecería importante que dejen sus juicios morales a un lado.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Véase una discusión en torno a lo que Masson afirma sobre la seducción en Jane Malcolm *In Freud's Archive* [1984]. Véanse también algunas de las diversas respuestas de Masson en *Against Therapy* [1989].

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Véanse alguno análisis del impacto del abuso sexual, por ejemplo, en Alice Miller 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Para algunas discusiones útiles sobre la relación de Freud con la moralidad, véanse, por ejemplo, Rieff 1965 y Bettelheim 1991.

No obstante, una vez más las opiniones que un terapeuta tenga sobre el feminismo, por ejemplo, tanto como la de Freud, pueden repercutir significativamente en lo que él o ella podría decir en la situación. Es más, si nunca se permite que esas opiniones afloren porque se piensa que no tienen pertinencia para lo que sucede en las sesiones, entonces es imposible que la gente haga juicios claros sobre el tipo de terapia que quiere para sí misma.

Si Freud iba a concluir que Dora tenía ciertas prioridades ocultas, que quería tomar venganza de los hombres y, más en general, de la hipocresía de los adultos, esto no era menos cierto respecto de Freud, quien de un modo patriarcal muchas veces dio por hecho que sabía lo que era mejor para la gente. Freud había decidido que algo bueno para todos los implicados sería que el señor K se divorciara de su esposa y se casara con Dora cuando ésta cumpliera 16 años. Ésta era la voz masculina de la razón que permite a los hombres legislar lo que es mejor para los demás. En este aspecto, al menos, el psicoanálisis sirve para reformular un proyecto masculino y racionalista. Establece términos diferentes incluyendo lo que sucede en el nivel del subconsciente para proporcionar un modelo revitalizado de racionalidad. En este aspecto, Freud aprendió a desplazar la "superficie" de la experiencia de Dora, porque estaba convencido de que lo que la movía eran fuerzas que actuaban más allá del nivel de su conciencia emocional.

Esto parece eximir a Freud de tomar en serio la "realidad" tal como Dora la experimenta o la presenta, porque él puede sostener que su preocupación va más al fondo de los "verdaderos intereses" de Dora, y no como ella misma llega a experimentarlos. Como muchos padres, Freud pretendía saber qué era lo mejor para ella; pero Dora había llegado a esta conclusión antes que Freud, porque había reconocido, como dice Masson, que "Freud era como su padre: le preocupaban mucho más

sus propios intereses que los de ella" [Masson 1989, p. 102].

Dora tenía buenas razones para desconfiar de los hombres y de los adultos en general. Había puesto su confianza en la gente sólo para que después la traicionaran. Freud consideró que trataba de tomar venganza, pero parece más una cuestión de confrontar con valor a los adultos con la realidad de lo que le habían hecho. Una vez que había establecido la verdad, Dora rompía relaciones con ellos. Dora le dijo a Freud que había confrontado a sus padres con la verdad histórica, pero a él le costaba trabajo reconocer que éste era un acto de valor y no una "representación" o "venganza" pues el caso de Dora todo el tiempo había sido importante para Freud, quien intentaba convencer a Fliess y a sus demás colegas de que la causa del sufrimiento de Dora provenía de fantasías internas, y no de ofensas externas. Para Freud, el verdadero origen de la histeria de Dora residía en el hecho de que se había masturbado de niña. Al final del caso, casi como un llamado a Fliess —como lo observa Masson—, Freud concluyó que "sólo la técnica terapéutica es puramente psicológica; la teoría no deja de apuntar que la neurosis tiene una base orgánica" [Freud 1974, 7, p. 113].

Según Freud, Dora está enferma porque no puede sentir amor por el señor K y no puede sentirlo porque no es capaz de reconocer el amor que siente por su padre.

No ha pasado por una etapa de desarrollo normal en la que lentamente se desilusione de su padre, y lentamente se produzca el desapego del amor sexual exclusivo que siente por él. En el artículo de Freud de 1896 sobre la histeria, esta fijación libidinal prematura se solía explicar por medio de la seducción, pero esto tuvo mala acogida, y con la masturbación era mucho más fácil rechazar la génesis externa de la neurosis y echarle la culpa al propio paciente.

La masturbación, sobre todo en las mujeres, era un tema conocido en la bibliografía médica en la época de Freud. Dora permitió a Freud probar esta revisión de su teoría y tal como lo ha señalado Philip Rieff en su introducción al caso de Dora:

A Freud no le interesan todas las verdades, y ciertamente no le interesa la de Dora, salvo en la medida en que obstaculiza el funcionamiento de la suya. Como las percepciones de Dora son parte de su propia enfermedad, Freud tuvo que insistir en que eran mecanismos de resistencia de Dora a las propias percepciones de Freud [Rieff 1963, p. 11].

La verdad de Dora tenía que ver con la ira que sentía hacia el señor K y hacia su padre por traicionarla y usarla para sus propios fines sexuales. Sin embargo, no se trata de una ira que le esté permitida porque quiere decir algo diferente del significado que tiene para ella. Freud parece convencido de que la ira de Dora tiene que ser "interpretada", pues en lo que a él se refiere no es adecuada a la situación. No es una respuesta racional a una insinuación sexual, sobre todo cuando Freud conjeturaba que Dora estaba enamorada del señor K. Según Freud, la conducta de Dora tenía que estar motivada por emociones de las que Dora no era consciente porque, como él mismo sostiene, "¿cómo una muchacha que está enamorada podría sentirse insultada por una propuesta que no fue hecha ni con falta de tacto ni de una manera ofensiva?" [Freud 1974, 7, p. 95]

Freud estaba convencido en algún sentido de que la ira y la repugnancia de Dora no eran reacciones legítimas ante una situación externa, sino ante un movimiento interno de sentimientos del que ella no era consciente. La ira de Dora necesita una explicación —y tiene que ser una buena explicación— porque se supone que no es racional. En este aspecto, las interpretaciones de Freud sirven para invalidar la experiencia de Dora y de esta forma funcionan para rebajarla a sus propios ojos. Freud puede decir que la respuesta primordial que él dé no puede apoyar la validación de la experiencia de Dora, porque lo que a él le interesa es curarla de su enfermedad. Freud tiene que mirar por debajo del nivel de la experiencia de ella y de su conciencia a fin de revelar los procesos inconscientes que funcionan para determinar la forma que adquiere su experiencia. Restringir el psicoanálisis a la validación de la experiencia de las personas en los términos que éstas la conciben implica supuestamente obstaculizar sus investigaciones antes de que realmente empiecen.

Hay algo que debe decirse respecto de esto y de la idea de que Masson corre el peligro de provocar un corto circuito en un proceso al suponer con demasiada facilidad que la terapia implica sustituir con el sentido de la realidad del terapeuta el del

paciente que ha llegado en busca de ayuda. Este movimiento se hace con demasiada rapidez y lamentablemente es probable que signifique que muchas personas pongan oídos sordos a los retos tan reales e importantes que Masson plantea en *The Assault on Truth y Against Therapy*. Pero aquí también hay algo más porque Masson está muy en lo cierto cuando insiste en que Freud no valida la experiencia de Dora de alguna manera que ella legítimamente pudiera esperar. Dora tiene derecho a escuchar que no tiene por qué tolerar las insinuaciones sexuales que no le agradan y es importante que su "no" se entienda y se respete. A Freud se lo puede interpretar como si perpetuara inadvertidamente la idea de que "cuando las mujeres dicen 'no' quieren decir 'sí'". Es como si estuviera tratando de hacer que Dora perdiera la confianza en sus propios juicios diciendo que "si realmente lo piensa bien descubrirá que está enamorada del señor K y que, por lo tanto, en un nivel inconsciente realmente le parecen bien sus insinuaciones".<sup>7</sup>

Ésta es una línea de pensamiento perniciosa que se usa con mucha facilidad para hacer que la gente pierda la confianza y la seguridad en sí misma. Abusa del lenguaje del inconsciente de una manera que se revierte contra las propias personas. Además es una facultad peligrosa que está en manos del analista, quien habla desde una posición de poder y autoridad que en la modernidad está modelada por la identificación específica de la masculinidad con la razón. El o la analista con mucha facilidad se presenta como la persona que conoce nuestros sentimientos y deseos inconscientes. Esta autoridad puede ser particularmente difícil de resistir dentro de una cultura protestante en la que a las mujeres se les dice constantemente que "no saben lo que quieren". Así como aprendemos a desconfiar de nuestra naturaleza calificándola de "mala" o "animal", también aprendemos que "otros saben más". Ésta es la autoridad que nuestros padres y nuestros maestros están acostumbrados a reclamar como propia. Como supuestamente ellos "quieren lo mejor para nosotros", aprendemos a escucharlos antes que de hecho aprendamos a escucharnos a nosotros mismos. El psicoanálisis explota inadvertidamente estas relaciones masculinistas de poder y autoridad, y este poder se refuerza en el silencio del terapeuta, que puede esperar pacientemente hasta que el "paciente" revele algo, mientras él o ella permanecen callados.

### SEXUALIDAD Y DEVALUACIÓN

En el capítulo de Masson titulado "Dora and Freud", el autor señala lo siguiente:

En realidad, no es que Freud no estuviera de acuerdo con Dora; simplemente ignoraba sus necesidades en beneficio de la suya propia, que era encontrar más pruebas en favor de la corrección de sus teorías psicológicas. La tarea de Freud, según él la percibía, no era corroborar la visión del mundo que tenía Dora (aun cuando él la compartiera), sino sondear por

debajo y detrás de dicha concepción, en suma, interpretar: "El que tiene ojos para ver y oídos para oír puede convencerse de que no hay ningún mortal que pueda guardar un secreto. Si sus labios no se abren, charla con las puntas de los dedos; la traición rezuma fuera de él por todos los poros" [Freud 1974, 7, p. 18; Masson 1989, p. 101].

En cierto nivel, la tuestión sigue siendo si la concepción que tenía Freud de su tarea de "interpretación" le permitía oír lo que Dora decía. No creo que Masson pueda conjeturar tan fácilmente que sin duda Freud "habría estado de acuerdo en que el mundo, desde luego el mundo de Dora, era precisamente tal como ella lo veía", sólo para decir "pero este tipo de visión a él no le interesaba mucho" [Masson 1989, p. 101]. Disiento de lo que dice Masson en otro contexto, en cuanto a que "tergiversar la realidad de la otra persona forma parte de la naturaleza de la terapia" [Masson 1989, p. 247]; sin embargo, sí creo que los problemas reales surgen de la manera como Freud concebía la "interpretación". Aquí no se trata simplemente de si los "pacientes" están "dispuestos" a aceptar las interpretaciones que los analistas ofrecen, sino de cómo esas interpretaciones se conectan y coinciden con la experiencia propia de una persona.

Cuando Freud dice que Dora está realmente enamorada del señor K, es fácil oír en la negativa de ella una forma de "resistencia" a una verdad que él por su cuenta ha desestimado puesto que tiene acceso a la vida inconsciente de Dora mientras que ella no. Como esas fuerzas operan en un nivel supuestamente "más profundo" que el de sus experiencias conscientes, Freud en realidad no tiene que abundar en las maneras en que Dora podría experimentar las cosas por sí misma. Freud solía ser más sensible y la complejidad de sus estudios de caso da testimonio de que no encubría las complejidades que veía. No obstante, la objetividad que Freud incorporó en su concepto de "interpretación" significaba que se podía mantener cierta distancia mientras que el o la analista aprendía a concebir su tarea en términos neutrales e impersonales.

Esto puede disminuir la probabilidad de que los psicoanalistas validen la experiencia de una persona por miedo de que esto sea "tomar partido" o de llegar a "involucrarse personalmente". Los analistas que practican el análisis freudiano tradicional aprendieron a mantenerse a distancia; pueden estar tan convencidos de que no deben interferir en el proceso de la transferencia, que no quieren inmiscuirse personalmente para afirmar una experiencia. Su tarea es actuar como un espejo imparcial, el padre silencioso, aunque benévolo, que está dispuesto a escuchar lo que tenga que decir el hijo. Si este proceso sirve para infantilizar al "paciente" que se mantiene impotente en la situación, se dice que esto es prueba de la potencia de la transferencia.

Freud usó el caso Dora para demostrar algunas de sus nociones iniciales de la transferencia en el proceso psicoanalítico. Esto ofreció maneras de alejar la atención del sufrimiento de la propia Dora, y sirvió para desviar cualquier insatisfacción que

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> En Bernheimer y Kahane 1985 aparecen varias respuestas al predicamento en el que se encuentra Dora.

ella pudiera sentir por la falta de reconocimiento en el propio análisis. Freud partió del supuesto, como dice Masson,

de que cualesquiera cualidades negativas que Dora pudiera encontrar en él y que fueran reminiscencias del señor K se debían exclusivamente a la transferencia; es decir, serían fantasías. Pero la evidencia parece indicar que de hecho Dora sí percibió similitudes entre el señor K y Freud que *no* eran producto de su imaginación; eran reales. A Freud no le interesaba la verdad de Dora más que al señor K [Masson 1989, p. 114].

Freud reconoció que había fracasado en su meta de hacer que Dora viera su propia complicidad en la trágica situación en la que estaba. Se suele decir que sólo aceptando su propia responsabilidad habría podido Dora liberarse de su situación; no obstante, podría ser que sólo si se hubiera *reconocido* la ira y el dolor que ella sintió por el ataque se habría abierto la puerta para esta clase de toma de conciencia de su propio involucramiento. Ésta es una de las cosas que han entendido el feminismo y los grupos de conscientización. También podría ser que lo que Dora necesitaba era apoyo en su idea de que lo que había sucedido *no* debería haber ocurrido fuese cual fuese su participación.

Para Dora, la complicidad no puede disculpar de ninguna manera la conducta del señor K y de su padre para con ella. Sólo si se reconoce plenamente la verdad del abuso y se validan sus sentimientos de ira y dolor podría ella continuar investigando otros aspectos. Pero Freud no iba a reconocer la verdad de los sentimientos de Dora porque él quería restar importancia a los efectos del intento de seducción. Él no quería explicar la intensidad de los sentimientos de Dora como resultado de un tipo de trauma tan externo; para él era importante establecer el psicoanálisis sobre fundamentos diferentes.

Freud atribuyó su fracaso al hecho de que no había reconocido plenamente la transferencia negativa, es decir, al hecho de que Dora adjudicaba a Freud cualidades que en realidad pertenecían al señor K, y como dice Masson, por lo tanto "estaba determinada a tratar a Freud como quería tratar al señor K: con venganza" [Masson 1989, p. 113]. Este fracaso permitió a Dora "realizar" esos recuerdos en vez de hablar de ellos, abandonando a Freud "porque creía que había sido engañada y abandonada por él". Sin embargo, esto sirve para proteger al analista y para infantilizar a la persona que supuestamente no está actuando con libertad e independencia; se convierte con facilidad en una manera de aferrarse al cliente, que no puede irse sin que se le levante esa acusación; y deja al analista como inocente en la situación, y con la posibilidad de decirse que lo único que trataba de hacer era ayudar.

Es una vía que sistemáticamente absuelve al analista de tener que asumir cualquier responsabilidad por la manera en que ha actuado durante el transcurso del análisis. Es como si nunca fuera legítimo estar enojado con él o ella, porque esto *tiene* que ser una "representación" relacionada con los mecanismos de transferencia. Permite que el analista sea la persona con el poder de no sentirse nunca cuestionado. Es otra de las formas en que los poderosos pueden culpar a la víctima y ser absueltos de tener que asumir una responsabilidad fundamental por el poder que ejercen en la situación.

Los poderosos tienen el lenguaje a su disposición para tratar a los que carecen de poder con desprecio. El hecho de que los analistas supuestamente funcionen como pantallas para permitir que tenga lugar la transferencia puede con facilidad impedir que se den cuenta del poder que detentan. Si se les expresa frustración e ira, éstas pueden ser desviadas porque su causa real siempre reside en otra parte. Cuando Freud dejó de creer en una seducción "real" como origen de la histeria, situó la fuente de la neurosis en las fantasías del niño. Más tarde los analistas iban a hablar de Dora con desprecio. Como dijo Ernest Jones (el biógrafo inglés de Freud) años después, poniendo punto final a la historia: "Dora era una criatura desagradable que una y otra vez anteponía la revancha al amor; fue este mismo motivo lo que la llevó a abandonar el tratamiento prematuramente y a conservar varios síntomas histéricos, tanto corporales como mentales" [Jones 1958, p. 287].

El diario secreto de Sandor Ferenczi arroja luces significativas sobre algunos de estos temas. Ferenczi fue uno de los colegas más cercanos de Freud, quien le reconocía que tenía más compasión por sus pacientes. Ferenczi empezaba a reflexionar sobre lo que Masson llama "el sadismo encubierto en la psicoterapia" [Masson 1989, p. 117]. En lo que constituye una confesión asombrosa y sin paralelo, Ferenczi escribió en su diario del 27 de julio:

Saludamos al paciente de manera amistosa, para asegurarnos de que la transferencia ocurra; y mientras el paciente yace tendido ahí en la desdicha, nosotros nos sentamos cómodamente en nuestro sillón y nos fumamos un puro silenciosamente. En un tono aburrido hacemos interpretaciones convencionales y tipo fórmula, y a veces nos dormimos. En el mejor de los casos, el analista hace un esfuerzo colosal para vencer su aburrimiento y aguantar el bostezo, y se comporta amistosamente y de modo compasivo. Si alentáramos a nuestros pacientes a una libertad real (de expresión), y a superar la angustia y la vergüenza que sienten ante nosotros, pronto aprenderíamos que los pacientes hasta cierto punto son muy conscientes de todos nuestros sentimientos y pensamientos reales [Ferenczi 1932/1985, p. 246].

Ferenczi es consciente de cómo funcionan las relaciones de poder para hacer que las personas se sientan angustiadas y avergonzadas hacia los analistas de una manera que bloquea su propia conciencia y entendimiento.

Como Masson informa, Ferenczi sentía que

algo del ambiente hipócrita y pernicioso del análisis estaba provocado por una expectativa teórica errónea: que los pacientes no podían distinguir entre lo que realmente les sucedía y lo que imaginaban que les sucedía. Esto, en opinión de Ferenczi, fue el error inicial de Freud—quien había empezado el psicoanálisis en una dirección equivocada— y del que de hecho nunca se recuperó [Masson 1989, p. 123].

Masson cree que Ferenczi pone en tela de juicio la naturaleza misma de la terapia. Yo no estoy tan seguro, aunque está claro que cuestiona las relaciones de poder implíci-

tas en la práctica psicoanalítica tradicional y el carácter de la transferencia que sostienen. Reconoce la importancia de validar la experiencia de la persona y llega a darse cuenta de que está mal que los terapeutas se presenten como la fuente de todo conocimiento. Es esta visión masculinista la que está implícita en la idea de que el analista es la fuente de la razón y de que él o ella son los únicos que pueden distinguir lo que es "real" y lo que es "irreal" en la situación. Es un poder que también invocan los médicos y los maestros y todos aquellos que sobre las bases de la modernidad se conciben como la única y exclusiva fuente del conocimiento.

Aprendemos a callarnos en presencia de quienes tienen autoridad y a hablar sólo cuando se dirigen a nosotros. El análisis ofrece algo diferente, como lo deja en claro Ferenczi, pero muchas veces no da lo que parece que promete. El analista aprende a mantenerse a distancia porque la claridad de una visión racional puede verse fácilmente amenazada por las confusiones emocionales que ofrece el cliente o el paciente. Si se ha de sostener el rigor de la razón, el analista debe tener cuidado de no involucrarse emocionalmente con una experiencia subjetiva que puede amenazar con tanta facilidad la objetividad de su visión. Como escribió Ferenczi en su diario del 13 de agosto:

Índice de los pecados del psicoanálisis (reproches hechos por una paciente): el psicoanálisis hace que los pacientes caigan en la transferencia.

De manera natural, el paciente interpreta el (imaginado) y profundo entendimiento del analista, su gran interés en los detalles sutiles de la historia de su vida y sus emociones como un signo de profundo interés personal, hasta de ternura. Como muchos pacientes han naufragado emocionalmente y se aferrarán a cualquier cosa, prefieren no ver ni oír los signos que les mostrarían el poco interés *personal* que los analistas tienen por sus pacientes. Entretanto, el inconsciente del paciente percibe todos los sentimientos negativos del analista (aburrimiento, irritación y odio cuando el paciente dice algo desagradable o provoca los complejos del analista) [Ferenczi 1932/1985, p. 232].

Para un paciente resulta difícil cuestionar a un analista sin que esto se vuelva en contra de él, de modo que el analista queda extrañamente invulnerable. Debido a esa relación de poder, como Ferenczi la describe:

El análisis es una buena oportunidad de llevar a cabo actos inconscientes, puramente egoístas, poco escrupulosos, inmorales y hasta criminales, y una oportunidad de realizar ese comportamiento sin culpa (sin sentir culpa); por ejemplo, experimentar un sentimiento de poder sobre todos los pacientes que indefensos rinden culto y admiran al analista sin reservas; o un sentimiento de placer sádico por su sufrimiento y su estado de indefensión [Ferenczi 1932/1985, p. 232].

# Ferenczi continúa para concluir lo siguiente:

Como resultado de experiencias infantiles similares a ésta, se vuelve imposible para los pacientes dejar el análisis incluso después de un largo y fructífero trabajo [...], así como es imposible que el niño se vaya de casa porque, abandonado a su suerte, se sentiría desvalido [Ferenczi 1932/1985, p. 232].

Lo anterior es un rotundo reconocimiento de cómo el análisis puede sumir a la gente en una relación infantil de dependencia de la que no puede escapar. Decir que de esto se trata porque es la transferencia lo que permite que se enfrenten esas emociones y esos sentimientos infantiles hasta lograr su manejo no resuelve los problemas de poder y dependencia que aquí se presentan.

Ferenczi reconocía que el terapeuta no podía ser un espectador indiferente ante el sufrimiento que se está reviviendo en su presencia; pero si uno se lo toma completamente en serio, entonces debe en realidad, como dice Masson, "entrar al pasado con el paciente es creer de verdad en la realidad del suceso. 'Freud no me dejaría hacer esto', se quejaba Ferenczi, y escribió que permanecer en un plano intelectual, sin permitir que intervinieran los sentimientos propios, es alentar sutilmente al paciente a sentir que el acontecimiento podía no haber tenido lugar" [Ferenczi 1932/1985, p. 126]. El análisis parece continuar simplemente una negativa que ya rodea al niño con mucha frecuencia. Como dice Ferenczi:

En la mayoría de los casos de trauma infantil, los padres no tienen ningún interés en grabar los incidentes en la memoria del niño y, muy por el contrario, casi siempre emplean una especie de terapia de represión: "No es nada." "No ha pasado nada." "Ya no pienses más en esto." [...] Los acontecimientos se silencian hasta la muerte, no se aceptan las insinuaciones vacilantes que hace el niño, o bien se resuelven señalando que son imposibles. Y esto se hace de manera tan sistemática y en tal conformidad con lo que todos los demás creen, que el propio juicio del niño acaba por ceder [Ferenczi 1932/1985, p. 72].

Algo dice en favor del valor y la tenacidad de Dora el hecho de que ella no haya dejado pasar lo que sabía que era verdad. No se trataba de una "verdad psicológica", sino de su percepción del abuso que en realidad había sufrido; ella sabía que no era culpa suya ni algo que ella hubiese imaginado o que se hubiese buscado. También dice algo significativo sobre Freud y el psicoanálisis que él no apreciara lo *importante* que era para Dora que le creyeran. Una vez que se hubiera admitido la verdad de su ataque, habría sido posible que ella reconociera otros sentimientos relacionados con la situación. Freud tendía a creer que si él se hubiera centrado en la contratransferencia,

la atención de Dora se habría dirigido a algún detalle en nuestras relaciones [de ella con Freud], o en mi persona o circunstancias, tras lo cual estaba oculto algo análogo pero infinitamente más importante respecto del señor K. Y cuando esta transferencia se hubiera aclarado, el análisis habría conseguido tener acceso a nuevos recuerdos, que tratarían seguramente de sucesos actuales [Freud 1974, 7, p. 118].

Pero, hasta cierto punto, como Freud no pudo o no quiso validar la experiencia de Dora respecto de los "sucesos reales", el análisis no prosperó.

### **EMOCIONES Y RECUERDOS**

Esto sigue siendo paradójico porque en muchos sentidos a Freud le interesaba ayudar a la gente para que aceptara la verdad de su experiencia en vez de negarla. Por ejemplo, trabajó para ayudar a la gente a aceptar la realidad de sus sentimientos de pérdida y profundo pesar que con tanta frecuencia son invalidados en una cultura utilitarista que enseña que el duelo es "inútil" porque no puede revivir a los muertos. En vez de distraer a la gente de la desdicha y el dolor que sufre proponiéndoles varias actividades, Freud reconoció la necesidad de que darse tiempo y espacio para sufrir la pérdida; así ayudó a las personas a respetar rituales que reconocen la importancia del duelo en su vida. También ayudó a la gente a validar una experiencia y a dar voz a sus sentimientos de pérdida y aflicción. Es importante, como ya lo he argumentado, tener rituales que puedan servir para que las personas expresen su pesar y les den apoyo para superarlo. Freud sabía que un lenguaje utilitarista que desdeña esas experiencias y alienta la idea de fuerza como negación terminará a largo plazo empeorando las cosas.

Si bien es cierto que el lenguaje puede servir para invalidar ciertas emociones y ciertos sentimientos, también lo es que se puede usar para poner a la gente en *contacto* con esos aspectos de su experiencia; sin embargo, esto implica cerrar la brecha entre lenguaje y sentimientos, y negarse a ver el lenguaje como una herramienta racional en algún sentido capaz de formar la realidad a su propia imagen. Pero una vez más es importante reconocer que no podemos decir de antemano cómo se sentirá una persona porque esto dependerá mucho de la relación que haya tenido con quien ha muerto. Tal vez haya culpa y remordimiento por la forma como lo trató cuando vivía, de manera que resulte difícil que ese proceso de duelo tenga lugar; es como si la gente pudiera encerrarse en un estado permanente de duelo. En cierto nivel, ésta es su "realidad". Podría decirse, desde un punto de vista interpretativo, que tenemos que aceptar el significado que cada quien elige dar a su experiencia.

El tema del significado no es, empero, tan sencillo, y Freud puede ayudarnos a replantear los términos racionalistas de la tradición interpretativa weberiana. A veces gracias a Freud podemos reconocer que si el duelo parece interminable y va a la par con una idealización de la persona, entonces podemos sospechar que el doliente no se siente satisfecho ni realizado a través de su duelo, y que hay algo que se está removiendo más allá de donde llega su conciencia. Los teóricos lingüistas suelen decir que no podemos especular lo que hay en la mente de la persona; sólo podemos deducir los significados que da a su existencia a partir del lenguaje que emplea.

Freud da elementos para reconocer esto como una visión limitada del lenguaje en su relación con la experiencia. Él quiere decir que no tenemos que invalidar la experiencia de una persona, y tampoco tenemos que sustituir un sentido de realidad con otro, como Masson lo expresa. Cuando atraemos la atención de alguien hacia la frustración que siente y a cómo nunca se siente satisfecha ni completa en su duelo, esto puede contribuir a ponerla en contacto con esta experiencia. Podría también

reflexionar sobre la posible existencia de otras formas de sentimiento que permanecen intactas o que ella misma no permite aflorar.

Es posible que a la gente la consuma literalmente el remordimiento, incapaz de enfrentar la culpa que siente por la manera en que trató a alguien cuando vivía. A veces es un proceso que no se puede someter a terapia pues la persona prefiere vivir con sus idealizaciones, posiblemente porque es incapaz de enfrentar la ira de la que fue objeto en las semanas de agonía del fallecido. Ante estos hechos, tal vez insista en que siempre trató bien al otro y que siempre se sintió amada y respetada. Tal vez ésta sea la "verdad" con la que alguien prefiere vivir, aun cuando al mismo tiempo se esté incapacitando con el remordimiento.

Esto es algo que, sin embargo, la gente misma no está dispuesta a reconocer y rechaza todas las formas de ayuda que se le ofrecen, de modo que no se puede hacer gran cosa. Pero no se trata simplemente de una "realidad" que ha construido para sí misma y que de algún modo se podría colocar a la par con otras definiciones de la realidad, porque hasta cierto punto también está la opción de vivir una mentira, de insistir en que la relación con la persona muerta era distinta de como fue. Son las consecuencias de estas diferentes "visiones de la realidad" lo que la tradición interpretativa no ha logrado rastrear ni esclarecer, ni para los propios individuos ni para las relaciones que sostienen.

Pensando en una situación diferente, podría ser que una mujer haya idealizado a su padre que acaba de morir por las dificultades que tiene para enfrentar la manera en que física y emocionalmente abusaron de ella cuando era niña. Ha aprendido a minimizar lo que le sucedió en parte como una forma de hacerle frente, pero también, como lo aclara Ferenczi, por el modo en que esas experiencias han sido "silenciadas a muerte" dentro de la familia. Cuando su "propio juicio cede", su experiencia es invalidada y llega a existir en relación con los demás. Aprende a complacer a los otros, pero se queda con un sentido débil de su propia identidad. Le resulta difícil hablar de sí misma en las relaciones porque, si se llegara a abrir, esos recuerdos llegarían a la conciencia; aprende a vivir como si nada hubiera sucedido en absoluto. Ella dice que no está interesada en explorar su pasado pero ha aprendido a hacerlo a un lado para poder vivir en el presente. Aun cuando este enfoque se fomenta culturalmente en la modernidad, Freud puede ayudarnos a distinguir algunos de sus costos.

Ahora bien, en cierto nivel, Freud parece menos sintonizado con los temas de las relaciones, pues tiende a concentrar su atención en la vida emocional del individuo y ve las relaciones como proyecciones. Para él es como si los otros existieran como "objetos" de nuestros deseos libidinales. Cuando Freud piensa en la sexualidad lo hace desde el punto de vista del deseo, no en términos de la calidad de nuestras relaciones con los demás. Esto pasa de alguna manera a segundo plano cuando se nos alienta a centrarnos en rastrear el movimiento o la inmovilidad de nuestro deseo.

Lo anterior puede fomentar la idea de que seguramente la realización se nos escapará, porque nuestras relaciones se encaminan al regreso a vínculos primarios, bien como un intento de revisarlos o bien para tener el gusto de probar algo que

todavía echamos de menos. Ya que en parte el desarrollo se ve en términos masculinistas como un movimiento de la dependencia a la autonomía en tanto independencia racional con una forma modificada, la sexualidad femenina y las relaciones le llegan a parecer enigmáticas a Freud.8 Parece que le resulta difícil no ver a las mujeres en términos de la experiencia de los hombres, porque supuestamente, como todos somos individuos, tiene que haber una sola línea de desarrollo.

Ferenczi expresa que la niña de la que se ha abusado suele intentar protegerse diciendo "no puede ser verdad que todo esto me haya sucedido; porque seguramente si así hubiera sido, alguien habría acudido en mi ayuda". Esto parece explicar por qué es tan importante para un terapeuta creer en la realidad del acontecimiento. Pero, ;es esto posible si el analista se mantiene, como sugiere Freud, en un plano intelectual?, ;y está acaso Ferenczi en lo cierto cuando dice que si no permitimos que nuestros sentimientos intervengan es, como lo dice Masson, "sutilmente estamos alentando al paciente a sentir que el acontecimiento podría no haber tenido lugar"? [Masson 1989, p. 126]. Por supuesto, hay diferentes maneras de permitir que los propios sentimientos intervengan y existe siempre el peligro de la sobreidentificación con el dolor de la persona; pero habiendo dicho esto, puede aún ser crucial afirmar y validar el dolor de la persona y la realidad de la situación que describen. El terapeuta no puede quitar el dolor pero sí puede estar ahí con la persona cuando revive aspectos de este dolor.

Como es tan importante que una persona sienta que se la escucha, porque, como observa Ferenczi, cuando una persona ha sido víctima de un trauma, necesita una enorme cantidad de amor genuino, también es importante que el terapeuta admita cuando no puede aceptar algo; sin embargo, esto es lo que hace que la terapia sea algo tan difícil, pues simplemente no se puede adiestrar a la gente para escuchar de esta manera. Si se trata de una escucha intelectualizada que no puede tomar en serio el contenido emocional, la negación puede simplemente continuar. Sería mejor, y más honesto, romper con la impersonalización del analista, y decir, como lo sugiere Ferenczi: "Tengo tantas dificultades personales propias que apenas con gran dificultad puedo oír las suyas" [Ferenczi 1932/1985, p. 72].

El analista aprende a sonreír de manera amistosa y alentadora pero muchas veces esta sonrisa es falsa, en especial si el analista no trabaja continuamente consigo mismo. Ferenczi cuestiona la idea de una capacitación en el análisis como una experiencia de una vez y para siempre. Como él confiesa: "Aún no he visto un solo caso de un análisis de entrenamiento, incluido el mío, que haya sido tan completo que haga que esas correcciones, tanto en la vida como en el análisis, sean innecesarias" [Ferenczi 1932/1985, p. 73].

Es porque se miente a los niños con tanta frecuencia que resulta crucial que el terapeuta sea honesto; sin embargo, esto es mucho más difícil de lograr que una actitud mental, e implica que el terapeuta aprenda cómo ser honesto consigo mismo.

En buena medida, las tradiciones dominantes de la teoría social, como las hemos explorado, han perdido el sentido de lo importante que es la verdad en la vida de la gente y muchas veces tratan estos temas pragmáticamente o, en términos postestructuralistas, como efectos del poder. En gran parte, el psicoanálisis ha sostenido una tradición racionalista masculinista que ve al analista como la fuente de la verdad, en tanto que los pacientes sólo tienen experiencia subjetiva y emociones. Hasta cierto punto, a causa de estos supuestos epistemológicos, el analista no se ve a sí mismo tradicionalmente como alguien que trabaja con la gente para llegar a la verdad de su experiencia. Más bien se suele tratar de dar "interpretaciones" con la esperanza de ayudar al paciente a entender la situación.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> La relación de Freud con la sexualidad femenina ha sido explorada de muy diversas maneras por Millet 1969, Mitchel 1975, Sayers 1986, Luce Irigaray 1983 y Whitford 1991.

# 15. LA DEPENDENCIA

### Lenguaje y empoderamiento

Sandor Ferenczi nos ayuda a entender cómo el psicoanálisis construye una situación que con tanta frecuencia perpetúa la dependencia y al mismo tiempo da por hecho que prepara las condiciones para la libertad y la autonomía. Ferenczi cree que esto tiene que ver con las relaciones de poder y autoridad que el psicoanálisis entraña. Alienta a los que están en una posición de autoridad a presentarse como poseedores de la verdad, con la idea que esto permitirá que ocurra la transferencia.

A los terapeutas les resulta difícil compartir su propia experiencia y sus dudas por miedo a que esto pueda "interferir" con la transferencia. Pero cuando Ferenczi admitió ante un paciente sus dudas y temores "de que todo aquello fuera una fracaso y que usted acabe loco o se suicide", le respondieron lo siguiente:

Si hubiera podido lograr que mi padre hiciera esa confesión sobre la verdad antes, y que reconociera el peligro en el que yo estaba, esto habría salvado mi salud mental, porque dicha confesión me habría mostrado que yo tenía razón cuando hablaba de cosas que parecía que eran imposibles [Ferenczi 1932/1985, p. 86].

Esto llevó a Ferenczi a preguntarse si "todo el plan de la 'mutualidad' no era [...] un antídoto buscado inconscientemente contra las mentiras hipnóticas de la infancia". Sin subestimar la experiencia de un terapeuta que probablemente tiene tanto que ver con la forma en que ha trabajado sobre sí mismo como con la comprensión de la teoría, Ferenczi formula sus ideas de análisis mutuo de una manera que las lleva más cerca de la práctica de quienes trabajan en la toma de conciencia. Esto se relacionaba con el cuestionamiento de las relaciones analíticas de poder predominantes. Como lo describe en su diario del 13 de marzo:

Ciertas fases de análisis mutuo representan la renuncia total a toda la fuerza y a toda la autoridad, de ambos lados. Dan la impresión de ser dos niños de la misma edad, que están aterrados y que se cuentan uno a otros sus experiencias. Como tienen el mismo destino, se entienden de manera absoluta, e instintivamente buscan confortarse. Saber que el otro ha experimentado un destino similar permite al compañero aparecer como un ser totalmente inofensivo, una persona en la que uno puede confiar y con quien sentirse a salvo [Ferenczi 1932/1985, pp. 106–107].

Es difícil construir la confianza si hay miedo al analista, y las relaciones tradicionales de autoridad tienden a fomentar la angustia tal como puede hacerlo el silencio del analista. Si esto supuestamente da "material" para el análisis, también lo dirige en cierta dirección. Ferenczi pensaba que para "deshacer la amnesia infantil, hay que disfrutar de una libertad total de miedo al analista". Si uno se queda con la sensación de que no le van a creer, es difícil sentir confianza y hablar más de uno mismo. Se aprende a hacer lo que de uno espera el terapeuta para no decepcionarlo o para no quedarse sintiendo que ha fallado de nuevo. Si el o la terapeuta está más preparado para compartir su propia experiencia, esto puede ayudar a dar realidad a la situación, pues permite que el paciente se sienta menos aislado y solo, y también puede contribuir a que se sienta comprendido. Puede ayudar a que se empodere cuando se dé cuenta de que las personas "con autoridad" también tienen dificultades en sus relaciones.

Parte del valor de la toma de conciencia era que las mujeres aprendieran que otros compartían sentimientos y experiencias similares. Así se contribuyó a romper la fragmentación y el aislamiento que están tan presentes en la vida urbana. Ésta es también la fuerza de la terapia de grupo en la que se puede sentir empatía por las luchas de los otros y conmoverse por sus diferentes experiencias. Son en parte las relaciones de autoridad lo que a veces impide a los terapeutas oír lo que se dice, ya que a menudo lo que buscan tácitamente son interpretaciones que tengan inadvertidamente eco en su propia experiencia. Como hasta cierto punto se los capacita para mantenerse aparte a fin de que estén en una posición objetiva, en ocasiones se quedan encerrados en sus propias percepciones. Como dejan ver tan poco de sí mismos, suelen obtener poco de los encuentros, ya que éste proceso va en buena medida en una sola dirección. Como otros inmersos en relaciones de poder, los terapeutas suelen estar aislados y aprenden a sentirse molestos con los que dependen de ellos y a menospreciarlos.

Ferenczi reconoció que los analistas, como otros que están en posiciones de poder, fácilmente pueden usar a la gente para satisfacer sus propias necesidades neuróticas. Ferenczi pensaba, según Masson, que así había sido tratado por Freud y que esto lo sensibilizó para advertir el daño que se puede hacer. "Él sintió que Freud lo había tratado como al resto de sus pacientes: con cierta indiferencia e insensibilidad a su sufrimiento real" [Masson 1989, p. 129]. Recuerda algunas afirmaciones que hace Freud y que tienen que ver no sólo con el propio Freud, sino con las dificultades de la relación analítica tradicional. Estas declaraciones también se vinculan con el desdén que suele ser tantas veces la otra cara del poder y la autoridad masculinas. Una

vez más, no es sólo que pueda abusarse de la relación analítica, sino que ésta se construye sobre supuestos falsos que con frecuencia sirven para desempoderar a las personas mismas a las que se supone que ayuda. Esto rescata la experiencia de las muchas personas que auténticamente han recibido ayuda por medio de esas relaciones.

En un pasaje notable del diario de Ferenczi [1 de mayo de 1932], éste escribe lo siguiente sobre Freud:

Freud dijo que los pacientes eran gentuza. Para lo único que servían era para ayudar al analista a ganarse la vida y proporcionarle material para la teoría. Está claro que no podemos ayudarlos; esto es nihilismo terapéutico. A pesar de todo, engatusamos a los pacientes ocultando esas dudas y despertando sus esperanzas de curación. Creo que al principio Freud sí creía en el análisis; siguió a Breuer con entusiasmo, se involucró apasionadamente y desinteresadamente en la terapia de neuróticos (tumbado en el suelo durante horas; si era necesario, cerca del paciente en lo peor de la crisis histérica). No obstante, ciertas experiencias debieron alarmarlo primero y después dejarlo desilusionado. [...Por ejemplo] el descubrimiento de la mendacidad de las mujeres histéricas. Desde que se hizo este descubrimiento a Freud ya no le gustó la gente enferma. Redescubrió su amor por su superyó ordenado y cultivado [...]. Todavía está vinculado al análisis en lo intelectual, pero no emocionalmente [Ferenczi 1932/1985, pp. 148–149].

Puede ser difícil *comprender* el dolor de los otros, sobre todo si se tienen pocas oportunidades de expresar el propio. Por eso es tan decisivo que los terapeutas se mantengan trabajando consigo mismos. También puede significar un cambio en la manera de concebir la relación terapéutica a fin de que incorpore la "mutualidad" de la que habla Ferenczi. Los terapeutas pueden aprender a compartir aspectos relevantes de su propia experiencia de una forma que sirva para validar lo que la persona ha expuesto.

A diferencia de Masson, creo que esos cambios son posibles al menos en la psicoterapia, aunque no dentro del psicoanálisis tradicional. Claro que esto se relaciona con las concepciones que tenemos de cómo cambia la gente y la relación entre cambio y empoderamiento. Son éstas las cuestiones que el feminismo ha planteado al sugerir que es posible tener autoridad aunque se trate a los otros como iguales. Pero se trata de una autoridad natural que crece a partir de la experiencia y de lo dispuesto que se esté a compartir la propia vulnerabilidad; no es ésta la autoridad en la que Freud parecía creer.

¿Hasta qué punto puede la teoría social propiciar el empoderamiento? El feminismo ha mostrado lo importante que es para las mujeres haber aprendido que lo que habían considerado una experiencia privada e individual, es de hecho una experiencia social común. A medida que las mujeres aprendieron a rehacerse, también aprendieron a rehacer las relaciones que las sustentan. La mujer aprendió a hablar por ella misma y así a crecer en su propia autoridad; esto la ayudó a cuestionar a las autoridades que siempre había aprendido a aceptar sin reservas. Las mujeres aprendieron que las maneras en que sienten sobre ellas mismas individualmente no pueden separarse de su posición de subordinación dentro de la sociedad general.

Como Freud ha insistido en ver la sexualidad de las mujeres desde un punto de vista masculino como carente de algo, ha sido importante cuestionar los términos de la teoría psicoanalítica. Juliet Mitchell y otras han dirigido su mirada a Lacan, argumentando que ayuda a dar forma simbólica a la impotencia de las mujeres de modo que, por ejemplo, la envidia del pene simboliza una ausencia de poder social;¹ sin embargo, para saber si esto se puede sostener se tiene que poner en duda a la luz de la explicación lacaniana de los problemas que enfrentaba Dora.²

Como ocurre con todas las mujeres, y por una razón que está en la base misma de las formas más elementales de la experiencia social (las razones mismas que Dora ofrece como sustento de su revuelta), el problema de su condición es fundamentalmente aceptarse como objeto del deseo del hombre [Benheimer y Kahane 1985, p. 99].

El feminismo ha sido insistente en su argumento de que las mujeres pueden cambiar su vida y redefinir sus valores y aspiraciones. Diferentes corrientes del feminismo han coincidido en la idea de que el cambio y la transformación internos no se pueden separar del cambio de las condiciones de la vida cotidiana de la mujer. El carácter inseparable de lo "interno" y lo "externo" que esgrime que la autonomía de la vida psíquica y emocional interior no se puede deslindar de nuestra realización en las relaciones cotidianas es un tema que explora Jean Baker Miller en *Towards a New Psychology of Women* [J. Miller 1976]. Sigue siendo escéptica respecto de las suposiciones psicoanalíticas tradicionales y, según parece, de los intentos de reivindicar a Freud.<sup>3</sup>

Esto plantea problemas importantes para la teoría social, porque pone en la mesa cuestiones difíciles sobre la relación del cambio personal con los cambios políticos y estructurales más amplios. Establece términos diferentes de los que tradicionalmente han separado los marcos dominantes de las teorías positivista y funcionalista que tienden a ver a los individuos en relación con estructuras, reglas y normas, a partir de tradiciones interpretativas que insisten en que las personas son libres de dar significado a su experiencia. Lo inadecuado de las tradiciones heredadas de la teoría social para esclarecer conflictos que enfrentamos forma parte del atractivo de las teorías posmodernas que abandonan la búsqueda de fundamentación teórica.<sup>4</sup>

Freud se volvió cada vez más escéptico respecto de las posibilidades de cambio. Con justa razón era muy cauto en cuanto a dar a las personas falsas esperanzas, lo cual reconocía como un peligro del marxismo ortodoxo. En parte, reconocía lo difí-

<sup>1</sup> Para entender el desarrollo del pensamiento de Juliet Mitchell sobre psicoanálisis y feminismo, véanse *Psychoanalysis and Feminism* [1975] y *Women: the Longest Revolution* [1984].

<sup>2</sup> Introducciones útiles a la obra psicoanalítica de Lacan se encuentran en Laplanche y Pontalis 1967, Benevenuto y Kennedy 1987, y Macey 1988. Para contextuar histórica y culturalmente la obra de Lacan, véase Turkle 1979.

<sup>3</sup> Algunas de las diferencias que han caracterizado la apropiación feminista de Freud y el psicoanálisis se exploran en Irigaray 1985, Benjamin 1990, Sayers 1991 y Whitford 1991.

<sup>4</sup> Algunos de estos predicamentos que indican diferentes formas de teoría social se exploran en Bauman 1991b, y Giddens 1990 y 1991.

cil que era para la gente aceptarse, a sabiendas de la facilidad con que la gente huye de sí misma. Freud puede ayudarnos a reconsiderar lo difícil que es obtener satisfacción y realización en nuestras relaciones cotidianas. En aspectos cruciales, tiene razón al preguntarse cómo podemos pensar en cambiar el mundo si aún no hemos aprendido a encontrar la felicidad nosotros mismos. Aun cuando se haga caso a esas advertencias, no deja de ser importante tomar en serio las ideas de Ferenczi sobre el desarrollo de Freud:

Su método de tratamiento así como sus teorías son resultado de un interés incluso mayor por el orden, el carácter y la sustitución de un superyó más débil con otro mejor. En pocas palabras, se está convirtiendo en pedagogo [...]. Parece un dios situado por encima de su pobre paciente, que ha sido degradado a la condición de un niño. Afirmamos que la transferencia proviene del paciente, sin darnos cuenta del hecho de que la mayor parte de lo que uno llama la transferencia está provocada artificialmente por este mismo comportamiento [Ferenczi 1932/1985, pp. 148–149].

Ferenczi aduce que después de una ola de entusiasmo por lo psicológico, Freud "volvió a la biología; Freud considera que lo psicológico no es nada más que la superestructura de lo biológico y para él esto último es mucho más real" [Ferenczi 1932/1985, pp. 148–149]. Esto contribuye a explicar cómo perdió Freud la idea de que la gente podía cambiar, que es la razón por la que es difícil invocarlo en defensa de un feminismo que él nunca apoyó. Él se inclinaba a pensar que toda actividad, legislación y educación reformadora en relación con las mujeres se fundaría en el hecho de que la "naturaleza habrá escogido a las mujeres por su belleza, encanto y bondad para hacer algo más" [E.L. Freud 1961, p. 90].

Una vez que Freud dejó de creer en esas primeras experiencias traumáticas de seducción, postuló una explicación biológica del hecho de que habían sido fantaseadas. Se trata, como Freud sostuvo, de fantasías universales. Como Masson lo explica después:

Por lo tanto, no pueden evocar en el terapeuta ningún grado de compasión real por el sufrimiento humano real. La única tarea del terapeuta es la de educador: explicar a su paciente que esos recuerdos aparentes no son más que fantasías determinadas biológicamente; son errores de percepción. La terapia, mantuvo Freud, no requiere ningún compromiso emocional profundo, sino apenas cierta comprensión intelectual de la teoría. En efecto, dijo Ferenczi, el corazón de Freud ya no estaba en la terapia porque ya no creía en el carácter único ni en la realidad de la experiencia de sufrimiento de cada ser humano por separado. Había universalizado el sufrimiento, despojándolo así de su poder de conmovernos individualmente [Masson 1989, p. 131].

Por todas las dificultades que tengo con la tesis general de Masson de que es la terapia lo que hay que cuestionar, ésta no deja de parecerme una idea importante, la cual se conecta con una masculinidad dominante que en su racionalismo modernista universaliza constantemente. Es como si, en tanto que hombres, la manera

como aprendemos a ver a los otros nos dificultara atenderlos individualmente; pero no se trata de una faceta de la biología sino de la cultura, y como hombres *podemos* aprender a relacionarnos de formas más comprensivas.<sup>5</sup>

Ferenczi había aprendido, como dice en su diario del 18 de mayo, que "ningún análisis puede tener éxito si no logramos querer realmente al paciente" [Ferenczi 1932/1985]. Un aspecto de esto consistía en estar dispuestos a escuchar lo que los pacientes dicen sobre los abusos que han sufrido; pero Freud ya no lo podía hacer y Ferenczi sabía, como dice Masson, "que había perdido algo de un valor único; la mayor tragedia es que, con esta pérdida para Freud, parecía que se había perdido para la terapia en general" [Masson 1989, p. 131]. No creo que sirva de nada generalizar de esta manera aunque podría captar algo importante sobre cómo falla el psicoanálisis tradicional. Si Ferenczi está en lo cierto sobre la necesidad de que los terapeutas realmente quieran a sus pacientes, esto, según él, se vincula al mismo tiempo con la necesidad de ser sinceros. Si aprenden a simular esos sentimientos, esto se une al hecho de ser reconocido de algún modo por sus pacientes. A menos que puedan aprender a ser sinceros con sus propias emociones y sentimientos, será difícil para ellos ser sinceros con los demás. Según Ferenczi, Freud ya no podía tolerar el sufrimiento de la infancia y por lo tanto negó su realidad.

Cuando Ferenczi —hay que admitir que después de 37 años de analizar pacientes— trató de convencer a Freud de que sus pacientes todo el tiempo le habían estado diciendo la verdad, fue rechazado por Freud. Como dice Masson, "Ferenczi se había convertido, al fin, y como sus pacientes, en alguien cuyo conocimiento lo volvía indeseable" [Masson 1989, p. 132]. Él había querido entregar su ponencia titulada "Confusion of Tongues between Adults and Children" [Confusión de lenguas entre adultos y niños], en el que argumenta que las mujeres que le habían contado que habían sido víctimas de abuso sexual de niñas estaban diciendo la verdad. Ferenczi insistía en ver a Freud, quien se oponía a que leyera su ponencia en el Congreso de Psicoanálisis de Wiesbaden en 1932. Freud insistía en que había abandonado su teoría de la seducción y le dijo a Ferenczi que sus pacientes lo estaban engañando y que lo que le habían contado eran fantasías, no recuerdos. Ferenczi insistió en leer su ponencia, pero murió poco después y con él muchos de los problemas que quiso plantear.

En una carta inédita dirigida a Etington y fechada el 28 de agosto de 1933, Freud contribuye a confirmar la idea de que Ferenczi debe haber sido paranoico porque creía lo que sus pacientes le contaban sobre su infancia. "Pero lo que uno realmente obtiene", como dice Freud, "son las fantasías de los pacientes sobre su infancia y no la historia (real). Mi primer error etiológico grave también surgió de esta manera" [Masson 1984, p. 182]. Ferenczi reconocía que los traumas reales pue-

den dar origen a fantasías, pero esas fantasías derivan de un acontecimiento real; no lo sustituyen. Ésta es la verdad que Ferenczi se negaba a abandonar; por ello tuvo que enfrentar el aislamiento y los ataques a su carácter, pues fue acusado de ser "paranoico" por creer a sus pacientes cuando éstos decían que los padres podían ser crueles y sexualmente violentos con sus hijos pequeños. Un destino similar le tocó a Masson por volver a plantear algunos de estos temas.

En los últimos años hemos sido mucho más conscientes de la incidencia del abuso sexual a menores. Esto ha ayudado a terapeutas como Alice Miller<sup>6</sup> y Dorothy Rowe<sup>7</sup> a reconocer la importancia de las cuestiones que Masson plantea, aunque no coincidan con las conclusiones generales sobre la terapia. Ellas también han admitido que no escuchar y no aceptar la verdad de lo que los niños cuentan de su experiencia puede ser otra forma de abuso. La profesión médica y el psicoanálisis no han salido bien librados en todo esto porque se han coludido en silencio durante tanto tiempo que puede llegar ser difícil tomar en serio sus recientes cambios de parecer.

Todavía es necesario formular más preguntas sobre sus epistemologías y sus enfoques fundamentales y las maneras en que han sido modelados por las ideas masculinistas de la modernidad. Ha sido el feminismo el que ha ayudado a plantear estos temas sobre la autoridad de los conocimientos profesionales al subrayar que las mujeres pueden compartir y validar las verdades de su experiencia. Las mujeres aprendieron a decir la diferencia, como dice Ferenczi en su último artículo: "Los pacientes no reaccionan a frases teatrales que expresan compasión sino sólo a la simpatía genuina. No sé si pueden decir la diferencia por el tono de nuestra voz, por las palabras que elegimos, o de alguna otra manera" [Masson 1984, p. 288].

El asunto es que el feminismo ayudó a las mujeres a reconocer que la verdad empodera en aspectos importantes. Inicialmente era un movimiento contra la hipocresía porque se construyó sobre el reconocimiento de que a la mujer se le había mentido desde hacía mucho tiempo, no sólo en sus relaciones personales con los hombres sino en las prácticas científicas que habían legitimado, durante tanto tiempo, su subordinación como algo "natural". Aprendieron a dudar cuando los hombres decían que trabajaban por ellas y la familia, y reconocieron cuánto tiempo y validación tenían los hombres para ellos mismos mientras que ellas no.

El feminismo cuestionó la base epistemológica de un positivismo que presentaba su conocimiento como "neutral" e "imparcial" cuando servía para legitimar su

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Véanse algunas reflexiones interesantes sobre la naturaleza del cuidado y el afecto en Noddings 1984, Ruddick 1990, Gilligan 1982, Trebilcot 1984 y Grimshaw 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Una útil introducción a la obra de Alice Miller se encuentra en For Your Own Good: Hidden Cruelty in Child Rearing and the Roots of Violence [1983a]. Miller se ha desilusionado paulatinamente de las suposiciones psicoanalíticas más ortodoxas expresadas en sus obras anteriores, como The Drama of the Gifted Child [1981], y explica algunos de estos cambios en Thou Shalt Not Be Aware: Society's Betrayal of the Child [1984].

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Para un acercamiento a la obra de Dorothy Rowe, consúltense, por ejemplo, Rowe 1987 y 1989. Véase una sensibilidad similar en Snail 1987.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> La manera en que diferentes ciencias se han coludido en la subordinación de las mujeres es uno de los temas de Showalter 1987. Véase también Fox Keller 1984.

subordinación y opresión. El psicoanálisis fue concebido primero como parte de ese aparato de poder, aunque más tarde muchas mujeres suavizaron sus puntos de vista al respecto pensando que podía ser tratado como un reflejo de su impotencia dentro de una sociedad patriarcal. Es todavía una pregunta sin respuesta si las tradiciones particulares del psicoanálisis pueden ser redimidas para esclarecer la experiencia y las luchas de las mujeres, los gays y las lesbianas.

### CONOCIMIENTO, MORALIDAD Y PODER

En diferentes áreas de la vida social las mujeres han aprendido que tienen que cuestionar las formulaciones teóricas que han sido establecidas con el carácter de "neutrales" y "universales", como parte de su lucha por encontrar su propia voz y reivindicar su poder e identidad. En este sentido por lo menos, el feminismo ha aprendido que el poder no puede ser separado del conocimiento. Esto ayuda a esclarecer que nuestras concepciones heredadas de razón y conocimiento se han establecido en buena medida para reflejar la experiencia de los hombres. Como la cultura dominante ha aceptado las afirmaciones neutrales y universales de la razón, esto ha alentado a la gente a negar las diferencias al aprender a juzgar el significado implícitamente según normas que suelen no ser de su propia factura. Las mujeres aprendieron a evaluarse en consecuencia, y por lo tanto se sintieron inadecuadas y desempoderadas; como tendían a fracasar de acuerdo con esos criterios aparentemente neutrales, supuestamente sólo les queda sentirse culpables por sus ineptitudes.

In a Different Voice, de Carol Gilligan, ha proporcionado importantes pruebas para poner en duda una idea predominante de que las mujeres son hasta cierto punto menos morales o tienen menos principios que los hombres. Degún el trabajo de Piaget y Kohlberg, como ya lo hemos mencionado, las mujeres tendían a estar más abajo en la escala de logro moral porque eran menos proclives a pensar en términos de principios morales abstractos y universales. Con los supuestos kantianos que inspiraban la investigación de Piaget, parecía como si se estuviera creando una escala imparcial y se diera poco reconocimiento al hecho de que se trataba de una investigación que se llevó a cabo en buena parte con muchachos. Parecía como si la capacidad para abstraerse de las contingencias de la situación que uno enfrentaba, pensar en ella en términos de principios abstractos, indicara una etapa superior de desarrollo mo-

ral. Si las chicas eran menos capaces de llegar a esta etapa, esto se debía simplemente a sus propias deficiencias, pues las etapas se habían establecido por medio de una investigación supuestamente imparcial.

Pero si se puede mostrar que las mujeres, por la razón que sea, tienden a concebir los dilemas morales desde un punto de vista diferente de modo que piensan más concretamente en función de las personas concernidas, entonces existe el peligro de que la tradición kantiana que identifica la moralidad con la razón no pueda esclarecer las particularidades de su experiencia moral. Esto equivaldría a juzgar a las mujeres según niveles que no son apropiados a su experiencia moral. Como dice Gilligan, las mujeres son más proclives a invocar una ética del cuidado y la atención y a considerar en la toma de decisiones a las personas afectadas. Los hombres se inclinan a pensar en términos de principios morales abstractos, y quieren ordenar las cosas en principio antes de pasar a los detalles del caso particular.

Esto parece confirmarse en las primeras investigaciones psicológicas que muestran que los muchachos se aferrarán firmemente a las reglas, en tanto que las chicas parecen estar más dispuestas a abandonar un juego si éste amenaza las relaciones personales implicadas. <sup>12</sup> Claro que hay problemas respecto de cómo se evalúa esa investigación. Yo también desconfío de la idea de que hay dos éticas en acción, una que tiene que ver con el cuidado y el interés, y la otra —más identificada con los hombres—, que tiene que ver con derechos, justicia y principios como si fuera simplemente una cuestión de reinstaurar una tradición ética que ha sido subordinada y silenciada; pero, una vez más, surgen problemas cruciales que no desaparecerán hasta que se aborden seriamente.

Lo que parece significativo en este caso es que cuando el feminismo da a las mujeres el valor de expresar su propia experiencia, ellas también buscan los términos apropiados en los cuales validarla. El feminismo ha enseñado a las mujeres a desconfiar de las formas predominantes de universalidad, a sabiendas de que éstas han funcionado tradicionalmente para silenciarlas y para invalidar su experiencia. Claro que a medida que las mujeres encuentren su propia voz, las diferencias entre mujeres con experiencias e historias distintas se verán con nitidez. No obstante, esto es algo de lo que el feminismo ha solido ser consciente, de tal manera que los intentos de los teóricos de la posmodernidad por argumentar que el feminismo depende de una concepción unificada de la mujer como categoría están fuera del lugar. Este intento

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Algunas reflexiones interesantes sobre cómo las mujeres del movimiento psicoanalítico han concebido la sexualidad femenina se encuentran en Sayers 1982.

Kittay y Meyers 1987, y Belensky et al. 1987, presentan algunas discusiones útiles sobre la obra de Gilligan.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Para un acercamiento al desarrollo del trabajo de Kohlberg, véase de él mismo Essays on Moral Development, vol. 1 [1981]. Su obra posterior se aborda en Lawrence Kohlberg's Approach to Moral Education [Clark Power et al. 1989]. Una discusión útil se encuentra en Marilyn Freedman, "Care and Context in Moral Reasoning", incluido en Women in Moral Theory [Kittay y Mayers 1987, pp. 190–204].

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Gilligan se inspira en parte de este trabajo sobre el desarrollo infantil para establecer algunas de sus tesis.
Por ejemplo, Gilligan menciona obras de Jane Loevinger y Ruth Wessler, Measuring Ego Development [1970], y de Janet Lever [1978] "Sex Differences in the Complexity of Children's Play and Games", American Sociological Review, no. 43, pp. 471–483.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Algunas de las maneras en que las mujeres de color han puesto en duda las hipótesis del feminismo blanco se exploran en Lorde 1989 y hooks 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> La relación del feminismo con las teorías de la posmodernidad se examina en *Feminism/Postmodernism* [Nicholson 1990]. Véase, en particular, el ensayo introductorio "Social Criticism without Philosophy: an Encounter between Feminism and Postmodernism", de Nancy Fraser y Linda J. Nicholson.

de situar el feminismo entre los discursos de la modernidad —como ya lo he dicho— no reconoce la forma en que también cuestiona los términos racionalistas de la modernidad.

Es posible que lo que cuente en este caso sea el equilibrio que el feminismo puede ayudar a conservar entre la razón y las emociones, entre vida mental y vida emocional interior. Los teóricos de la posmodernidad se suelen poner en contra de una concepción totalista y unificada de la razón sin ser capaces de explorar la forma particular de racionalidad de la modernidad que se contrapone a la naturaleza y las emociones. Son incapaces de identificar qué es lo que hace de ésta una noción masculinista de la razón, de modo que no tenemos que hablar contra la razón misma, sino contra la manera en que se traduce oponiéndose tan firmemente al cuerpo y la vida emocional.

Los teóricos de la posmodernidad sólo han sido capaces de presentar una concepción fragmentada y relativista de diferentes racionalidades frente a las visiones unificadas de la modernidad; y suelen guardar un silencio muy elocuente sobre los temas de género. Si hubieran aprendido más de la historia del feminismo, también habrían dado más peso al desempoderamiento que es análogo al hecho de ser excluido de la razón. Por eso fue tan decisivo para feministas como Mary Wollstonecraft insistir en que la razón también les pertenecía, por más "irrazonablemente" que se definiera en el marco racionalista de la modernidad, y no era sólo una categoría que los hombres poseían.

Ha sido un tema constante del feminismo, en sus diferentes formas, afirmar que las mujeres podían pensar por sí mismas; no necesitaban ni a sus padres ni a sus maestros ni a sus analistas para que pensaran por ellas, pues por sí solas ellas podían pensar bien lo que querían o necesitaban. Insistían en cuestionar el universalismo racionalista que funcionaba para someter su experiencia tachándola de ser una forma "fallida" o "inadecuada" de masculinidad y que tácitamente proporcionaba la medida de todas las cosas. Las mujeres no querían renunciar a la razón sino simplemente redefinirla; tal vez por haber aprendido a tratar la razón como un bien masculino, los hombres podían hablar con tanta facilidad, en el marco de las teorías de la posmodernidad, sobre abandonarla o deconstruirla. Las mujeres han sufrido porque se las ha considerado "irracionales" y, en consecuencia, porque su experiencia no ha sido validada, pues si se les dice continuamente que son "irracionales", ¿qué hay que validar? Esto hace que las mujeres desconfíen con razón de las teorías de la posmodernidad que, al cuestionar las formas occidentales de la razón, parecen tan dispuestas a prescindir por completo de las ideas de "razón" y "racionalidad".

Como las mujeres están menos identificadas con la razón, también tienen más experiencia de lo que es estar abrumadas con emociones y sentimientos de modo que es difícil reafirmar el control en relación con la propia vida. Si saben que los sentimientos y las emociones tienen que ser validados como fuentes de conocimiento y empoderamiento, también pueden reconocer la necesidad de que exista algún equilibrio entre ideas y emociones. No se trata de escoger entre ellas, sino de aprender a

darles, en algún sentido, un lugar equilibrado y adecuado en la vida cotidiana. Esto implica cuestionar el racionalismo que se ha negado a validar la vida emocional interna como fuente de significado y realización. Lo que importa no es simplemente la realización de metas y propósitos establecidos exclusivamente por la razón, sino la calidad y la significatividad de nuestra experiencia y de nuestras relaciones cotidianas. Esto implica un reto a las formas predominantes de la teoría social que en gran medida se niegan a reconocer la importancia de una dialéctica entre lo que las autoridades esperan de nosotros y lo que descubrimos sobre nuestras propias necesidades y deseos.

#### INEPTITUD Y EMPODERAMIENTO

Los problemas del empoderamiento son difíciles de formular dentro de una cultura protestante que constantemente puede dejarnos luchando contra sentimientos de ineptitud o contra la idea de que, hagamos lo que hagamos, de algún modo no es lo suficientemente bueno. No sólo parece que estamos destinados a compararnos con criterios poco realistas que establecemos nosotros mismos, sino que además podemos sentirnos destrozados constantemente cuando nos comparamos con otros y nos sentimos calladamente envidiosos de su éxito. Esto repercute en la autoestima y la autovalía, pues es como si nada de lo que en realidad hacemos nos proporcionara ningún sustento ni alimento.

En parte ya que los hombres tenemos tan poca relación con nuestra autoestima, la cual se puede sentir como un niño interior abandonado que hasta cierto punto nunca recibe reconocimiento, por eso a veces experimentamos que estamos en una lucha constante para probarnos a nosotros mismos. Como Weber parece reconocerlo, esto sitúa las cuestiones de la masculinidad en el meollo de la cultura moral capitalista. Es como si estuviéramos destinados a una lucha constante sin llegar nunca a experimentar realmente el goce de la satisfacción.

Si no sentimos un entusiasmo real por lo que hacemos, sino que constantemente actuamos movidos por la obligación, nunca nos sentiremos satisfechos ni realizados. Si en el seno de una cultura protestante hemos aprendido a probarnos por nuestras obras de modo que en cierta forma podamos sentirnos bien con nosotros mismos, muchas veces no haremos lo suficiente para atenuar el sentido de ineptitud que nos acompaña. Al final nos molestará dar tanto y, como Freud, nos sentiremos contrariados por aquellos a quienes supuestamente estamos ayudando. Como maestros, médicos o terapeutas profesionales, a menudo estamos atrapados en la idea de que podemos ayudar a la gente si tan sólo deposita su confianza en nosotros; lo consideramos parte del servicio que proporcionamos como profesionales. Como el conocimiento es nuestro, todo lo que tienen que hacer es recibirlo; pero esto es una trampa de autoridad. El aislamiento en que esta situación nos deja suele ofrecer tan poco para uno mismo que hace que se alimente el resentimiento. Esto también se vincula a una

concepción dominante de la masculinidad que fomenta la idea de que, como hombres, no tenemos necesidades emocionales propias, sobre todo en el trabajo; esto forma parte del mito de la invulnerabilidad. Sin embargo, la verdad está en otra parte porque, sea cual sea nuestra clase, raza o etnia, los hombres no somos ni invulnerables ni invencibles. Somos humanos y tenemos necesidades emocionales como cualquier otro ser humano.

La teoría y la práctica feministas, particularmente en torno a cuestiones de salud y de las relaciones de la mujer con su cuerpo, han reconocido lo desempoderantes que pueden ser esas formas tradicionales de autoridad masculina. Los médicos del sexo masculino durante mucho tiempo han dado por hecho que sus pacientes quieren que ellos actúen como autoridad, hasta tal punto que, como ya hemos discutido, se sienten amenazados si se les hacen demasiadas preguntas. Las mujeres han aprendido a reformular sus relaciones con sus médicos, y suelen preferir que admitan sus dudas y preocupaciones sobre la situación. Es una sinceridad que los médicos han perdido en su formación pues dan por sentado que su autoridad incuestionada es parte de la carga que tienen que soportar. Aprenden que a los pacientes sólo los alteraría si se les dijera la verdad sobre su condición y apenas hace poco se ha considerado un derecho que los pacientes pueden reclamar. El asunto es que las personas podrían querer cosas diferentes de sus médicos y puede ser engañoso generalizar sobre los "pacientes". El feminismo ha contribuido en el fomento de relaciones más igualitarias, lo cual, a su vez, ha permitido que la mujer alcance independencia para reivindicar su cuerpo como parte de sí misma.

A medida que las mujeres han aprendido a asumir una mayor responsabilidad por su propia salud, han aprendido a ejercer una visión diferente de la libertad y la elección en relación con sus médicos. Han aprendido a separar cuestiones de conocimiento y experiencia de las relaciones tradicionales de autoridad y dependencia que las suelen acompañar; asimismo han cuestionado las formas de conocimiento médico que sistemáticamente pasan por alto sus propios sentimientos y experiencia. Las mujeres han aprendido a expresar más lo que están sintiendo y a confiar en el conocimiento que tienen de sí mismas, en lugar de someterse constantemente por deferencia a una concepción masculinista autónoma del conocimiento médico. Se requiere un gran valor para hablar con franqueza en contextos en los que fácilmente uno se puede sentir pequeño y estúpido. En los grupos de conscientización, las mujeres aprendieron a compartir y validar el conocimiento que adquirían de sí mismas. Aprendieron a confiar en su experiencia como fuente de conocimiento y así a empoderarse.

Todavía queda por investigar la manera en que el profesionalismo se conecta con ciertas formas dominantes de masculinidad, lo cual se relaciona con la autonomía del conocimiento profesional que sirve para devaluar lo que otros experimentan. Así, por ejemplo, en el contexto de la educación, a los padres se les puede decir que su hijo o su hija es muy capaz de pasar al siguiente grado, aun cuando se acaben de mudar, porque los educadores consideran que poseen el conocimiento pertinente.

Ellos ven cómo va el niño en la escuela y cuando piensan que se trata de un niño o de una niña brillante y que se relaciona bien con sus compañeros, eso es todo lo que cuenta para ellos.

Lo que los padres tienen es "mera experiencia", que no debería interferir en una opinión educativa supuestamente autónoma. Asimismo, los médicos escucharán a los padres aunque hagan caso omiso de lo que dicen, porque insistirán en que, sea cual sea la experiencia que tengan, no puede ser pertinente para su opinión clínica, como ya lo hemos analizado. Pero los padres tienen que vivir con sus hijos fuera de la escuela y muchas veces deben hacer frente a las distintas tensiones y presiones por las que pasan. Conocen de una manera que ni maestros ni médicos pueden conocer las angustias que los niños llevan consigo a casa y que deberían influir en las decisiones educativas que se toman. Los padres deberían participar en esas decisiones, y aprender también a tomar en cuenta lo que los niños tienen que decir.

Si a uno le hacen sentir que lo que sabe o siente es de poca pertinencia o interés, uno acaba sintiéndose pequeño, dependiente y desempoderado. Para los hombres de clase media suele ser difícil apreciar lo que las mujeres y las personas procedentes de minorías étnicas enfrentan, porque las dificultades con las que tienen que lidiar acaban siendo invisibles. Como los hombres de clase media suelen dar por sentado el derecho a hablar, no se dan cuenta de la facilidad con la que se silencia a los demás y del valor que se requiere para hablar. La teoría liberal democrática aún tiene que aprender a incorporar en su forma de representación las aportaciones del feminismo en la comprensión de los asuntos del poder, la autonomía y la independencia.

Esto más que dar mayores oportunidades, sólo ha servido para culpar a la gente de no aprovecharlas. Hay que crear instituciones, a veces a pequeña escala, en las que la gente aprenda a sentir confianza para expresarse. Esto es lo que el feminismo intentó hacer con los grupos de conscientización, los cuales proporcionaron un contexto, como ya lo hemos examinado, en el que las mujeres podían hablar, a sabiendas de que se las iba a escuchar y se iba a validar su experiencia. Era una situación poco frecuente dentro de una sociedad en la que se suele menospreciar a quienes socialmente carecen de poder.

Se requiere valor para expresar lo que uno siente y sabe cuando se espera ser ridiculizado o ignorado. En una cultura patriarcal, ésta es una experiencia conocida para las mujeres, cuyo lenguaje ha sido devaluado durante tanto tiempo. La mujer aprendió a guardar sus pensamientos y sentimientos para sí misma, y los grupos de conscientización abrieron un espacio poco común y ofrecieron un tiempo en el que podía hablar con la seguridad de que se la escucharía. Estos grupos contribuyeron también a validar la palabra hablada y así las mujeres lograron apreciar que compartiendo la experiencia personal se podía establecer conexiones entre un sentido interno del yo y las relaciones de nuestra vida. Conseguir que la propia experiencia sea validada, como ya lo hemos analizado, no significa que otros tengan que estar de acuerdo con lo que uno dice; se trata más bien de que las personas escuchen cómo se ha vivido un acontecimiento. Debido a la *confianza*, esto contribuyó a mostrar que

la gente podía entonces seguir adelante para explorar diferentes niveles de sentimientos, y así poco a poco hacer que estuviese mejor dispuesta a expresar más de sí misma.

De esta manera, el feminismo aprendió de los movimientos del poder negro en Estados Unidos a cuestionar aspectos centrales de una visión protestante que alentaban a las personas a ocultar aspectos de sí mismas y de su experiencia de los que no se pueden sentir orgullosas. A medida que la gente aprendió a hacer lo que quienes la rodeaban esperaban de ella, *hizo caso omiso* de lo que estaba viviendo ella misma. Solemos aprender a ser sensibles a lo que otros podrían pensar de nosotros, y a temer el rechazo si no actuamos según las normas y las reglas de un grupo social particular. En este contexto, compartir más de lo que sentimos y así empezar a fortalecer una conexión interior con el yo puede ser una liberación.

Desde luego que la tradición protestante ha sido importante para sostener cierto sentido de la interioridad, pero este ser interno muchas veces ha sido apartado y aislado de nuestra forma de comportarnos con los demás. Esto contribuye a producir una cultura esquizofrénica a la que aparentemente nos ajustamos por miedo al rechazo, aunque sentimos que nos quedamos solos y aislados y creyendo que nadie entiende quiénes somos en realidad. Esta escisión se puede cerrar cuando, tanto las mujeres como de una manera diferente los hombres, encontramos el valor para compartir más de nuestra experiencia y de nuestra vida emocional con los otros.

En gran parte, nuestras tradiciones predominantes de la teoría social no han logrado mantener un sentido unido de la interioridad ni un sentido de las tensiones y contradicciones entre quiénes podemos ser para los demás en nuestras relaciones y cómo nos sentimos. En una tradición durkheimiana, son las reglas sociales las que nos suministran una visión superior de nosotros mismos para que así nos podamos sentir constantemente culpables por no vivir de acuerdo con los criterios que hemos hecho nuestros. Heredamos una visión de la "socialización" que incorpora la idea de las reglas y de las normas externas que se van interiorizando y convirtiendo en propias. El enfoque estructuralista que tiene Lacan del psicoanálisis tiende a operar, hasta cierto punto paradójicamente, en términos similares cuando las relaciones externas se interiorizan. Pero si bien esto contribuye a reconocer el poder y el peso de las relaciones sociales en la experiencia de la gente, lo hace de tal forma que normaliza este proceso para que no tengamos nunca una manera de esclarecer las heridas sufridas. Nos quedamos desprovistos de un lenguaje moral con el cual explorar el funcionamiento del poder y la dependencia.

Es en el contexto de una discusión feminista de la opresión de la mujer donde se formulan nuevos términos y se ponen en tela de juicio nuestras tradiciones prevalecientes de la teoría social, a medida que las mujeres, los gays y las lesbianas han aprendido a identificar su opresión. Las formas en que la gente ha aprendido a descartar su experiencia y a rechazar aspectos de sí misma han sido decisivos para su condición de opresión. Conforme la gente ha aprendido a enorgullecerse de aspectos de su experiencia y sexualidades que antes había aprendido a ridiculizar, ha encontrado su propia voz y medios de expresión.

No se trataba simplemente de que las personas estuvieran dispuestas a compartir aspectos de sí mismas que habían aprendido a ocultar y de los cuales se avergonzaban, sino también de que formaran una relación diferente con su lenguaje y consigo mismas. Aprendieron más de lo que significaba ser sinceras consigo mismas, en vez de pensar en el lenguaje desde el punto de vista del estructuralismo que sostiene una versión particular de su verdad y experiencia. Con todo, esto implicaba entender la naturaleza de la opresión no sólo como un proceso externo de coacción, sino también como un proceso interno de vergüenza y autorrechazo. Para llegar a conciliar esto necesitamos explorar cómo las tradiciones occidentales modernas de la filosofía y la teoría social han callado en buena parte la idea de opresión.

# 16. CONCLUSIÓN: MASCULINIDAD, PODER Y MODERNIDAD

### LIBERTAD Y OPRESIÓN

A los que defienden las tradiciones de la teoría social en general les ha resultado más fácil pensar en el poder que algunos grupos o clases tienen en la sociedad que en cómo algunas personas son oprimidas sistemáticamente por la manera en que está organizada la sociedad. Esto podría deberse a que heredamos visiones de soberanía que nos alientan a creer que la autoridad tiene una sola fuente unificada —por ejemplo, la reina en el parlamento británico, o la Constitución de Estados Unidos— de la que fluyen todas las demás formas de poder y autoridad legítimas. Weber ha contribuido a consolidar esa visión de autoridad legítima dentro de la sociología clásica y nos ha alentado a pensar en las diferentes formas que puede asumir esa autoridad.<sup>1</sup>

Para Weber, la modernidad se caracteriza por el dominio de la autoridad legalracional. Como en el Estado democrático liberal supuestamente todos nosotros, como pueblo, sustentamos esa autoridad y, en términos kantianos, legislamos esas reglas y leyes para nosotros mismos, hay poco espacio para consideraciones de opresión. Podría muy bien ser que algunas personas salieran de eso mucho mejor libradas que otras, de modo que, según Weber, hay desigualdades predominantes de clase, posición y poder, pero esto no constituye opresión.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Weber discute cuestiones relacionadas con la legitimidad y la autoridad en el Estado moderno en Connolly 1986, cap. 2 (selecciones de Weber). Véanse también análisis útiles de la obra de Weber en Beetham 1985, especialmente los caps. 3 y 5, y Mommsen 1974.

<sup>2</sup> El ensayo seminal de Weber "Class, Status and Party" publicado en *Economy and Society*, cap. 9, fue reimpreso en Runciman 1978, cap. 3, y Gerth y Mills 1946, cap. 1. Se discute en Parkin 1982, cap. 4, y en A. Giddens 1973, cap. 2.

Para Durkheim, las reglas y normas de la sociedad representan una fuente superior de deberes de modo que las personas tienen que aprender a conformarse a lo que se espera de ellas; proceder de otra manera es supuestamente actuar con egoísmo. La sociedad es el guardián de nuestro ser moral y una protección contra nuestra naturaleza que de otro modo sería egoísta.<sup>3</sup> A medida que la gente aprende a hacer lo que se espera de ella, se supone que va realizando su naturaleza superior. Hasta cierto punto, esto exterioriza la relación de la gente consigo misma y la deja en relación endeble con su ser interior.

Si las personas se sienten insatisfechas con lo que se espera que hagan, entonces la culpa sólo la tienen ellas. Durkheim contribuye a reforzar un sentido de la "normalidad" como algo de alguna forma sancionado por una autoridad superior. Si la gente no se ajusta a esas nociones legítimas de normalidad, sólo puede ser porque hay algo que no funciona en ella o porque es inepta. Así fue como una poderosa tradición en la teoría social aprendió a tratar como seres patológicos a quienes no se ajustan a la norma; su sufrimiento no iba a tener legitimidad en sí mismo.

Cuando los niños crecen aprenden a verse con los ojos de la cultura y de las instituciones dominantes. Una visión de la sociología como ciencia parece ir de común acuerdo con un sentido fuerte y no cuestionado de lo "normal". En el seno de una cultura protestante en la que aprendimos que nuestra naturaleza era mala o maligna, era fácil crecer con *temor* a la diferencia. Ser diferente era ser "anormal" y había una presión enorme —sobre los niños y las niñas de formas distintas— para no destacar por ser diferente. La gente aprendía a minimizar aquellos aspectos de su experiencia que atraían la atención hacia ella en un esfuerzo por presentarse como si fuera "como todos los demás".

Esto constituía la paradoja de la sociedad capitalista liberal que J.S. Mill reconoció al darse cuenta de que mientras que la gente supuestamente atesoraba la individualidad, al mismo tiempo parecía estar obsesionada por el miedo a la diferencia. Esto parece remontarse a las hipótesis humanistas y a las maneras en que se presentaron en la tradición protestante. Los seres humanos somos todos supuestamente "iguales", de modo que cualquier diferencia, independientemente de su origen, resulta amenazadora porque parece poner en duda nuestra propia humanidad. Una vez más esto se conecta con el hecho de que, para Kant y la tradición ilustrada de la modernidad, existimos como seres humanos en tanto seres racionales.<sup>5</sup>

Por ejemplo, con la emancipación a los judíos se les permitió ingresar en profesiones e instituciones de educación superior que antes habían estado cerradas para ellos; y se les permitió vivir fuera de los confines del gueto. Solían estar oprimidos *en tanto* judíos porque sufrían restricciones legales y políticas. Con la emancipación, se les permitió existir como ciudadanos libres e iguales a quienes se garantizaba los mismos derechos legales y políticos de los que gozaban los demás ciudadanos. Supuestamente su opresión cesó cuando se les permitió competir en igualdad de condiciones por puestos de la sociedad general.

Con todo, como señala Sartre en Reflexiones sobre la cuestión judía, el costo de esta emancipación iba a ser el reconocimiento de que nuestra naturaleza judía es una cuestión incidental y contingente de creencia individual [Sartre 1960 (1960)]. Así fue como, en Alemania por ejemplo, los judíos se convirtieron en alemanes de fe Mosak. La condición de judío se convirtió en un asunto de creencia religiosa únicamente y en tanto alemanes lo primero que contaba era que participaran como ciudadanos libres e iguales. Durante mucho tiempo ha habido tensión e inquietud con esos términos de emancipación, porque en parte significaban que los judíos aprendieran a verse con ojos cristianos, pues cuando hablamos de igualdad como seres "racionales", esta visión de la racionalidad estaba establecida firmemente en un marco protestante secularizado.<sup>6</sup>

Había tensión pertinaz entre modernidad y diferencia. Aprendimos a tratar las diferencias de un modo particular; en una cultura moral liberal aprendimos a tratarlas como algo incidental para lo que somos como seres humanos. A lo sumo, son cuestiones de opinión y de creencia individuales. En tanto seres racionales podemos pretender existir como ciudadanos libres e iguales, y durante mucho tiempo —como lo he argumentado en el capítulo 9 sobre feminismo— fue posible pensar en la subordinación de la mujer, por ejemplo, como la negación de derechos legales y políticos específicos de los que los hombres disfrutaban. Conforme las mujeres lucharan por la igualdad de derechos con los hombres, iban a asumir gradualmente la igualdad con ellos. Esto prueba que las "diferencias" que se puede decir que existen entre hombres y mujeres son en cierto sentido artificiales y no existen en la realidad. Esto refuerza una posición liberal que dice que no tiene sentido y es engañoso pensar en nosotros mismos en función del género, porque todos somos personas. En tanto seres racionales somos ciudadanos y tenemos derechos, aun cuando haya costado muchos años de lucha llegar a este punto.

Marx contribuyó a impugnar esa posición liberal mientras defendía un universalismo abstracto propio. Creo que éste surge en la relación de Marx con su propia condición de judío y resulta ser un caso importante que sienta precedentes, porque los términos de la emancipación se establecieron inicialmente en relación con los judíos. Marx sostiene una visión del humanismo que supone que los judíos no sólo

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> La idea que tiene Durkheim de la doble naturaleza de los individuos es tema de su ensayo "The Dualism of Human Nature and its Social Consequences", reimpreso en Woolfe 1964, pp. 325–340.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Mill exploró las ambivalencias de la individualidad en una sociedad democrática liberal en *On Liberty* [1964, cap. 3]. Berlin discute estos temas en los escritos de Mill en su ensayo "John Stuart Mill and the Ends of Life" [1969, pp. 173–206]. Véase también Ryan 1974, cap. 5, "Liberty and the Subjection of Women".

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Las dificultades para reconocer los diferentes aspectos de nuestro ser dentro de la modernidad y su concepción de los individuos como seres racionales es uno de los temas de Seidler 1991b.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Varias reflexiones interesantes sobre la naturaleza de la emancipación judía se encuentran en Hertzberg 1970.

Masculinidad, poder y modernidad

querían ser emancipados de su opresión como judíos, sino también de su condición de judíos.<sup>7</sup> Así, el marxismo implica un sueño universalista que pone a las personas sólo como seres humanos, y las separa en cierta forma de su historia y su cultura. Marx compartió los sueños universalistas de la Ilustración aunque cuestionaba su visión de los seres humanos como entes racionales. Marx quería reinstaurar nuestra especie en su carácter práctico, y no sólo contemplativo.<sup>8</sup> Pero si esto era un reconocimiento del trabajo como fuente de creatividad humana e implicaba una ruptura con el racionalismo de la Ilustración que veía a la persona completa como ser racional, también fomentaba un universalismo similar.

En esta medida, Marx se hace eco de una tradición kantiana, por lo menos en su visión de libertad como algo que entraña una emancipación de las particularidades de la historia y la cultura. Todas las formas de particularismo eran consideradas "retrógradas" y esencialmente comprometedoras para nuestra libertad como seres humanos. Así fue como, para los judíos, aprender a separarse del judaísmo se veía como un paso hacia la libertad y la emancipación. Identificarnos con una historia y una cultura limitada y particular cuando podíamos asumir el punto de vista de la clase obrera internacional, por ejemplo, equivalía a un rechazo terco. Esto en verdad es la forma secular de una respuesta cristiana al judaísmo que ofrece el universalismo de la Iglesia cristiana a un particularismo judío. Se considera retrógrado que los judíos rechacen esta nueva revelación, porque es identificarse con otra revelación que supuestamente ha sido rebasada. En este sentido, el judaísmo sólo existe como un anacronismo histórico, y no como una tradición autónoma con su propia vitalidad y contradicciones.<sup>9</sup>

Es ese universalismo el que supuestamente se expresa en la misión universal del proletariado. Se trata de una visión unificadora que es intolerante con las diferencias porque se supone que podemos ser emancipados por nuestra condición de "seres humanos". Esto puede ayudar a explicar la importancia particular que Marx confiere a la opresión de clase y ha permitido que la tradición marxista ortodoxa reduzca las formas de opresión basadas en la raza, la etnia y el género a formas de opresión basadas exclusivamente en la clase. No es sólo que esas formas de opresión y explotación tengan una "base material" en la propiedad de la riqueza y el poder, sino que supuestamente proporcionan una "base común" sobre la cual la gente de clase obrera se puede unificar, sea cual sea su género o su etnia. La tradición marxista ortodoxa fue intolerante con los diferentes intereses que esos distintos grupos puedan tener,

pues pensaba que esto dividía al movimiento; quería que los individuos se identificaran primordialmente como obreros, y el hecho de que fueran judíos, negros o asiáticos era hasta cierto punto irrelevante en la luchas que enfrentaban. Ellos suponían, más bien, que esas distinciones no tenían base en la realidad material y por lo tanto eran producidas y sostenidas artificialmente por ideologías que están al servicio de los que rigen la sociedad capitalista.

Marx fue de más ayuda en su crítica de los derechos y en su examen del funcionamiento de las relaciones de poder basadas en la clase. Argumentaba que los capitalistas y los obreros no se encuentran en igualdad de condiciones, de modo que el contrato salarial no es el contrato entre partes iguales que se presenta en la economía política clásica. Marx reconoce una relación de poder basada en la clase que fluye de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción. Esto significa que los capitalistas tienen poder sobre la vida de los trabajadores.

Es una relación de poder y dependencia porque las clases gobernantes pueden organizar a la sociedad general conforme a su propia imagen. Ésta es la tesis crucial de Marx que sostiene que las ideas dominantes de cualquier sociedad son las ideas de la clase dirigente. Dicha postura se niega a aceptar que la clase es una relación de mercado en la que algunas personas son más ricas y por lo tanto tienen más oportunidades que otras. Marx desafía la cultura moral liberal que parte del supuesto de que los individuos permanecen aislados, autónomos y solos, capaces de establecerse en la sociedad general.

Para Marx es fundamental el hecho de que nacemos en el contexto de relaciones particulares de poder y dependencia; no se trata de relaciones que hayamos elegido ni creado nosotros mismos. Esto es lo que interviene para echar abajo la idea de igualdad de oportunidades cuando la gente aprende a identificar cómo las circunstancias son desfavorables para ella. Pero los niños de clase obrera que van a escuelas donde asisten niños con más recursos también se pueden sentir desconcertados por cierto sentido de la diferencia que nunca llega desaparecer. Es como si no encajaran en ese medio, por más que lo intenten. Es posible que terminen sintiéndose ineptos y aislados, incapaces de explicarse por qué sus familias viven en casas tan pobres y en condiciones tan precarias. Gramsci cree que de esta experiencia de diferencia puede surgir una idea de la conciencia de clase. De nuna ética de mercado, la pobreza está vinculada a cierto sentido del fracaso, de modo que los niños a veces aprenden a sentir vergüenza de sus padres, y buscan el éxito del que parece que se les ha privado.

Este sentimiento de vergüenza y de ineptitud parece existir como una sombra de la opresión. Gramsci, al igual que Simone Weil, reconoció lo importante que era para la gente sentir respeto por sí misma; si debía aprender "quién" era, tenía que aprender de dónde provenía. De esta manera, tener una idea de la historia y la cultu-

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> El ensayo de Marx "On the Jewish Question" aborda temas de emancipación que probaron su forma universal. Esto ha sido analizado por Isaiah Berlin en "Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity", en Berlin 1981, pp. 252–286.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> En Gould 1974 y Miles 1987 se encuentran varias discusiones útiles de las concepciones del trabajo en

<sup>9</sup> Algunas reflexiones interesantes sobre cómo las concepciones de la modernidad han incorporado formas secularizadas de antisemitismo cristiano es uno de los temas de *The Crucifixion of the Jews* [Littell 1973]. Véase también Libowitz 1987.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Gramsci habla sobre cómo puede surgir cierto sentido de la conciencia de clase a raíz de un sentido de la diferencia en *The Prison Notebooks*, "The Study of Philosophy" [Gramsci 1971, pp. 323–342].

Masculinidad, poder y modernidad

ra de la clase obrera puede ser muy importante porque no sólo enseña a la gente de dónde viene, sino también que tiene una historia y una cultura. Esto es tan cierto de la historia de las mujeres como lo es de la historia de los negros o de los judíos. Gramsci reconoció cómo la tradición marxista ortodoxa había perdido el sentido de la importancia de la cultura, la educación y la conciencia, pues había dado por hecho que la gente podía aprender sobre el capitalismo como un conjunto externo de instituciones y prácticas sin descubrir primero su lugar en el sistema.

Gramsci admitió que ésta era una tarea moral y política, así como una tarea para la ciencia. De esta forma, Gramsci aceptó que el crecimiento y el desarrollo de la conciencia política era una cuestión de moral. Vio que la moralidad y la política son inseparables, lo cual no equivale a reducir la moralidad a una forma de política. A medida que la gente alcanza una conciencia de sí misma en relación con los demás, empieza a entender la debilidad de un liberalismo que piensa en la sociedad como un conjunto de individuos independientes.

Gramsci nos ayuda a pensar sobre las relaciones de la individualidad con el poder, porque reconoce las maneras en que llegamos a advertir que nos encontramos en relaciones de poder particulares. Cuando desarrollamos lo que Gramsci llama una "conciencia crítica", cuestionamos nuestra existencia como producto de dichas relaciones —como lo plantea la teoría funcionalista— y empezamos a advertir tensión y contradicciones entre quiénes queremos ser y cómo aspiramos a vivir nuestra vida y las formas de pensar y relacionarnos que hemos adoptado pasivamente a partir de nuestra educación y nuestra cultura.

Así es como Gramsci nos ayuda a poner en tela de juicio las hipótesis postestructuralistas de Foucault que tratan la verdad como efecto del poder. Para Gramsci, ahí no queda todo, porque es posible para la gente impugnar las verdades que ha heredado junto con las relaciones sociales que las sostienen. Cuando llegamos a tomar conciencia de esas relaciones de clase, género, raza y etnicidad, nos damos cuenta de las dificultades que enfrentamos para transformarlas.

Gramsci provenía de Cerdeña y por eso era sumamente consciente de los problemas de etnicidad y de marginación. Intentó reafirmar los valores de diferentes culturas y así cuestionar el universalismo vacío de hablar abstractamente sobre la cultura en general. Il Gramsci reconoció que había que valorar esas diferencias y sostener las tradiciones que encarnaban, en vez de tratarlas en términos ortodoxos marxistas como divisiones artificiales de una clase obrera fragmentada. A medida que Gramsci aprendió a sentir orgullo de su propia herencia cultural, aprendió lo fácil que era sentir vergüenza frente a las culturas metropolitanas que se presentaban como la suma de las verdades universales.

Aun cuando la gente en Turín miraba por encima del hombro a Cerdeña, porque la consideraban atrasada y provinciana, Gramsci supo valorar lo que había here-

dado. 12 Se sentía orgulloso de esta herencia cultural, aun cuando los demás tardaran en apreciarlo; esta experiencia lo ayudó a cuestionar el universalismo racional del marxismo ortodoxo. Él sabía que era un error pensar que la gente tenía que abandonar sus formas tradicionales de expresión étnica y cultural para sustituirlas con un discurso científico marxista; esto implicaba una traición del marxismo tal como él lo entendía.

La relación ambigua de Marx con su propia condición de judío hizo que el universalismo de la Ilustración pareciera una opción atractiva. Marx era menos tolerante con las tradiciones étnicas y culturales diferentes y, como creía Gramsci, con la importancia de fomentar una relación crítica hacia ellas. En parte por ello Marx era también menos sensible a cuestiones de opresión racial, de género y étnicas. Estaba muy preocupado por las cuestiones de opresión colonial, pero tendía a plantear sus análisis desde un punto de vista económico.

Como la emancipación se solía concebir en el lenguaje universal y masculino de la "hermandad del hombre", se daba por hecho que las distinciones de raza y etnia eran parte del problema, no la solución. Si, por ejemplo, los judíos no se emancipaban *del* judaísmo, entonces su emancipación no podía ser completa. Era difícil cuestionar, por ejemplo, los supuestos patriarcales y racistas que pueden inspirar una tradición histórica particular mientras que, al mismo tiempo, se reconocía como una tradición viable y autónoma de pensamiento, sentimiento y acción. Era imposible reconocer la opresión, digamos, de los judíos que sentían que su conciencia judía era inadmisible, puesto que como ciudadanos iguales a los demás sólo podía ser un aspecto contingente de su identidad.

El colonialismo no era sólo una estructura externa de poder y opresión, porque también implicaba una organización interna de la experiencia de la gente. Esto se iba a percibir con mayor claridad en los escritos de Albert Memmi y Franz Fanon que evocan temas que habían sido planteados por escritores y activistas como Aimé Césaire y Paul Nizan. Fue en parte en la lucha contra la opresión colonial donde el lenguaje de opresión y liberación se formó inicialmente. El poder no sólo se podía concebir en términos exteriorizados.<sup>13</sup>

Hasta cierto punto, los mecanismos de poder social tenían que conectarse con los procesos internos de la conciencia. Éstos ya no se podían separar, y nuestras formas heredadas de filosofía y teoría social que insistían en analizarlos por separado no podían conciliarse con los problemas de la opresión. Esto sucede en parte por el cruce de fronteras con el reconocimiento de que la opresión es a la vez una categoría moral y política y al mismo tiempo es una concepción psicológica y social. Una teoría social que intentaba presentarse en términos científicos situándose contra la

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Véanse algunos de los escritos de Gramsci relacionados con etnicidad y cultura, por ejemplo, en Selections from Cultural Writings IV: People, Nation and Culture [1985, pp. 196–286] de Antonio Gramsci.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Cammett 1977 y Davidson 1977 ofrecen magnificas biografías de Gramsci.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Para formarse una idea de esta tradición anticolonialista de escritura véanse, entre otros, Fanon 1967a y 1967b, Memmi 1967, Nizan 1960 y Césaire 1970. Consúltense algunas discusiones críticas, por ejemplo, en Memmi 1968, Said 1991 y Gendzier 1973.

Masculinidad, poder y modernidad

moral y el discurso de los valores, y que se definía en oposición al psicologismo, encontró demasiados problemas de límites planteados todos juntos.

De nuevo, a la teoría marxista muchas veces le pareció más fácil pensar en función de la explotación porque esto parecía suministrar una medida objetiva en la que se podía confiar. La visión que tenía Marx de la explotación era más compleja y estaba menos vinculada a las concepciones positivistas de la ciencia. Él se negaba a separar lo científico de lo moral y reconocía no sólo la dependencia que se creaba a través de las relaciones de poder basadas en la clase, sino también las maneras en que la gente se degradaba mediante la producción en la fábrica. Cuando decimos que los obreros en el modo de producción capitalista no sólo están explotados, sino también oprimidos, no nos limitamos a afirmar que están privados del control de los procesos de producción: estamos diciendo algo más.<sup>14</sup>

Esto apunta no sólo a cuestiones de plusvalía, sino a las capacidades, emociones e imaginación de las personas mismas: las capacidades de la gente están anquilosadas y deformadas y de algún modo disminuidas a sus propios ojos. Es como si la gente se viera, al menos en parte, con los ojos de aquellos que tienen poder e influencia en la sociedad. Aprenden a culparse por las condiciones de su vida, y piensan que si hubieran trabajado más o si hubieran sido más capaces, estarían en una situación diferente.

Las tradiciones de la teoría social que están formuladas a imagen del hombre tienen dificultades para reinstaurar cualquier sentido de la interioridad y de la vida emocional. Esto es de lo que los hombres, al menos públicamente, aprendieron a prescindir a cambio de los privilegios y poderes que conquistaron con la modernidad. Como hombres procedentes de diferentes estratos sociales podemos compartir la idea de que necesitamos *controlar* nuestra vida. Suele ser importante persuadirnos de que todo está bajo control, aun cuando no sea así, porque de otra manera nuestro sentido mismo de la identidad masculina se ve amenazado. Los hombres aprendemos a "aceptar las cosas" y muchas veces esto significa que aprendemos a minimizar los daños y las vejaciones que, por ejemplo, hemos sufrido en la infancia. Si los maestros nos trataban mal, nos decimos a nosotros mismos que bien podría haber sido mucho peor y podemos recuperar cierto sentido de la identidad masculina mostrando que no nos estamos quejando. Como dicen por ahí: "Somos lo bastante hombres para aceptarlo."

## Identidad, dignidad y poder

Parte de estas creencias se refleja en las tradiciones de la teoría social que son menos que tolerantes con lo "subjetivo" y lo "personal", y que consideran que su misión es

discernir un orden racional a partir de este desorden emocional; esto es esencial a la búsqueda racionalista. Corresponde a los hombres ser los guardianes de la "razón" y la "objetividad" y, por lo tanto, no dejarse arrastrar a lo ilimitado y lo caótico que, como lo femenino, abruman tan fácilmente. La teoría social y la filosofía tiene que permanecer dentro de los límites de la razón, y aprender a quedarse en el terreno de lo que se puede decir claramente.

Muchas veces esto significa, como lo ha sugerido Jean Baker Miller, que se hable inadvertidamente el lenguaje de los poderosos, porque a menudo éstos sólo pueden reconocer su propia realidad y mirar hacia teorías que la reflejan de nuevo sobre ellos. <sup>15</sup> Pero la experiencia de los que están marginados o sin poder, como las mujeres, las lesbianas y los gays, judíos o negros, es siempre más *ambivalente*, porque tienen que vivir en realidades diferentes. Las cosas no están tan claras si uno vive una realidad en casa y otra en la escuela, como les sucede a muchos niños de familias inmigrantes. No hay una sola realidad que pueda ser descrita en términos claros y no problemáticos. La realidad es contradictoria y uno tiene que descubrir cómo vivir con esas contradicciones.

Esto tiene ramificaciones en diferentes áreas de la vida social. No hay ninguna solución que sólo la razón pueda dar y que resuelva las contradicciones que muchas mujeres sienten, por ejemplo, entre la relación con sus hijos y su carrera. Los hombres no tienen problema para decir que no hay motivo para sentirse culpable por dejar a los hijos, pues estos sentimientos no cambian nada; pero esto sólo sirve para mostrar que no entienden la situación. Es fácil para un racionalista suponer que las contradicciones sólo existen en nuestra manera de pensar sobre las cosas porque son esencialmente rasgos de nuestra conciencia, y le resulta fácil porque no entiende cómo estas contradicciones se viven en la vida cotidiana y en las relaciones. Es muy posible que no haya una solución perfecta, pero esto no impide que muchas mujeres se sientan desgarradas. Decir que se trata de elegir y de establecer preferencias que después se pueden cuantificar es de nuevo perder de vista los problemas que la situación entraña.

De modo similar, una persona de clase obrera puede sentirse confrontada por tomar un trabajo de capataz y así ser vista como alguien a "quien le va bien" en el trabajo, aunque sienta que está traicionando a sus colegas por aceptar un puesto de mando. Muchos rechazan las promociones porque las viven como una traición a su origen y porque quieren que cambien las condiciones de vida de la clase obrera y no sólo escapar de ellas en lo individual. Ésta es una contradicción que se crea sistemáticamente dentro de una sociedad dividida en clases.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Simone Weil explora algunas ideas de la explotación que entraña una tradición marxista ortodoxa, aunque en general se queda con el marco antihegeliano que ofrece en su ensayo Reflections Concerning the Causes of Liberty and Social Oppression [Weil 1958]. Esta obra se analiza de manera fundamental en Blum y Seidler [1984].

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Jean Baker Miller habla de la necesidad que tienen las mujeres y otros grupos sin poder de actuar en dos ámbitos, pues la realidad que se ven obligados a vivir no coincide con la realidad que se les presenta; véase *Toward a New Psychology of Women* [1976]. Esto se relaciona con lo que se ha señalado como un punto de vista feminista, pero exige un examen cuidadoso para saber precisamente de qué manera lo es.

287

No se trata de un problema que la razón pueda resolver por sí sola, y tampoco se puede decir que una persona con "ambición" o "iniciativa" sabría qué hacer, de modo que lo único que queda es sentirse culpable por no aprovechar la oportunidad que se le presenta. Como lo advirtió Gramsci, se trata de un tema moral y político, no de un tema que simplemente tenga que ver con preferencias y valores del individuo. Es una decisión difícil que la razón por sí sola no puede resolver; es también una decisión que a la gente de clase media que nunca ha tenido que enfrentarla le cuesta trabajo entender, pues prefieren ignorar las discontinuidades de la vida social creadas por las relaciones de poder basadas en la clase, el género y la raza. Dentro de la teoría moral liberal se supone que sólo como individuos podemos enfrentar esos problemas.

Si queremos entender la situación contradictoria que por ejemplo viven los negros en una sociedad blanca, es importante entender el racismo no como una cuestión de prejuicio individual, sino de las relaciones institucionales de poder. 16 Esto también refleja cómo se sienten los negros respecto de sí mismos y las relaciones internas que establecen consigo mismos y su cultura, lo cual se agudiza cuando se los culpa de la situación que viven.

Michael Harrington en The Other America dice que los blancos piensan que "el gueto racial refleja el carácter 'natural' de la gente negra: perezosa, holgazana, irresponsable, etcétera". Esto permite que los blancos asuman un punto de vista liberal tradicional y piensen que los negros hasta cierto punto "prefieren vivir así", pues de algún modo todas las desigualdades son elegidas, como Kant se vio obligado a mantener. Pero como Tom Wicker lo dice en su introducción al informe de la comisión estadounidense sobre desorden civil [US Commission on Civil Disorder]:

Lo que la población estadounidense blanca nunca ha entendido del todo —pero que los negros no pueden olvidar nunca— es que la sociedad blanca está profundamente implicada en el gueto. Las instituciones blancas lo crearon, las instituciones blancas lo mantienen, y la sociedad blanca lo aprueba.

Si se sigue culpando a la gente de ser víctima de su propia opresión, se alimenta la ira y el odio. Durante muchos años a los negros se les ha enseñado a verse a través de los ojos de la sociedad blanca, y esto los ha puesto a la defensiva y ha hecho que se averguencen de quiénes son. Sé por mi propia experiencia de la identidad judía la facilidad con que uno inconscientemente cae en el odio hacia sí mismo porque, por ejemplo, al aprender a devaluar la cultura yiddish y la historia, en realidad estamos aprendiendo a devaluar y a disminuirnos a nosotros mismos. Como escribió Ernest Stephens de su experiencia como estudiante negro en las universidades estadounidenses:

En vez de alentar el orgullo racial a través del análisis y la discusión de la rica herencia cultural de los negros, al estudiante negro se le dice que está "culturalmente en desventaja", en tanto que la cultura occidental se les atraganta. En historia, los horrores de la esclavitud se atenúan y se disfrazan para que no enfurezcan al estudiante negro satisfecho de sí mismo, mientras que el periodo siguiente a la reconstrucción se recubre como si el negro hubiera desaparecido extrañamente de la faz de la tierra [Stephens 1967, p. 133].

Gramsci se da cuenta de lo importante que era para la gente luchar para verse de otra manera, y así aprender a enorgullecerse de aspectos de su propia experiencia y cultura que habían sido denigrados sistemáticamente en el seno de la cultura dominante. Gramsci reconoce que éste es un aspecto de las relaciones de poder y subordinación basadas en las diferencias de clase, pero también de la cultura y la etnicidad. Esto forma parte de un proceso de recreación de un sentido de la dignidad individual y colectiva y de la autovalía; es una lucha interior que no se puede separar de la transformación de las condiciones materiales y de las relaciones de la vida cotidiana. Es, pues, una tarea que vincula la psicología a la historia y la política porque implica reflexionar sobre las concepciones heredadas de la historia y la cultura, para revisarlas y cambiarlas.

La gente puede aprender a establecer sus cimientos en su propia historia y en su propia cultura, y negarse a verse a la luz de las concepciones despectivas de la cultura dominante. Éste puede ser un proceso lento y doloroso porque reconoce que incluso si la esclavitud sigue siendo un problema de racismo blanco institucionalizado, es también algo difícil con lo que los negros han de aprender a relacionarse; se trata de una experiencia que si bien tiene importancia universal, porta un significado y un dolor particulares para los negros. No se puede poner aparte como un aspecto de la historia que hace tiempo que pasó porque continúa como una presencia modeladora en el presente. Sólo reconociendo ese periodo y trabajando sobre él, por difícil y doloroso que sea, se puede convertir en parte de la historia. Si se lo ignora, como Freud bien lo entendió, debilita nuestra identidad y merma nuestra relación con nosotros mismos.

Puedo hablar más directamente de la necesidad de los judíos de enfrentar la experiencia del Holocausto o probablemente de manera más aguda, la Shoah. Éste es un problema no sólo para los judíos, sino para el cristianismo en general que ayudó a producir la atmósfera donde esos crímenes fueron posibles; sin embargo, estos sentimientos son difíciles de manejar tanto para los judíos como para los cristianos, y dice mucho de nuestras tradiciones de la filosofía y la teoría social en la posguerra que no hayan abordado esos acontecimientos. Han continuado con tradiciones establecidas como si esos hechos ni siquiera hubieran ocurrido. Eso dice algo importante sobre la cultura occidental que aún tenemos que afrontar. 17

<sup>16</sup> Véanse varias reflexiones interesantes sobre la naturaleza del racismo en la sociedad blanca, por ejemplo, en Gilroy 1987, Miles y Phizacklea 1984, Ramazanoglu 1989, y Brittan y Maynard 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Un análisis del Holocausto que intenta situarlo en la cultura occidental aparece en Bauman 1990. Véase también el capítulo final de Seidler 1991b, "Love, Dignity and Oppression", pp. 165-204.

El resurgimiento del antisemitismo en Europa occidental y oriental en 1990 indica que de alguna forma cuando la gente se ocupa de esos crímenes históricos continúa culpando a las víctimas. Esto formaba parte de la tesis de la película de Claude Landzmann, *Shoah*, que mostraba que la persistencia del antisemitismo en Polonia reflejaba hasta cierto punto la manera como la gente había aprendido a manejar los horrores de Auschwitz y Treblinka que habían ocurrido en su sociedad.

Cuando los negros aceptan cómo fue la historia de la esclavitud, lo mismo que cuando los judíos tienen que enfrentar cómo casi siempre fueron abandonados por otros que deberían haber actuado de manera diferente, es inevitable que sientan ira; también hay vergüenza y resentimiento. Estos sentimientos no pueden ser desplazados de una conciencia histórica que tiene el potencial de transformar el ser. Como Gramsci y Simone Weil lo supieron, cada uno a su manera, es también una tarea moral pues la historia, como la política, no se puede separar de la moral. No se trata de una cuestión de moralidad en tanto discurso de los valores, sino de concentrarse en lo que Gramsci llama la "individualidad moral". Es un camino difícil, porque es el camino en el que el aprendizaje atañe al ser.

Con todo, en gran parte éste es un proceso que nuestras tradiciones heredadas de teoría social no han logrado esclarecer. Estas tradiciones han insistido en una tradición weberiana en la que tenemos control de los significados que damos a nuestra experiencia de modo que no hay nada que nos sorprenda, o, si lo hay, que sea producto o efecto de relaciones existentes. Los hombres crecemos con temor al cambio y tomamos el comentario "no has cambiado para nada" como un cumplido. La historia está ahí esperando como una acumulación de hechos e interpretaciones; es raro que nos afecte y menos aún que captemos cómo inspira y alimenta nuestras identidades.

En parte como las tradiciones dominantes de la teoría social clásica han sido establecidas en el marco de una modernidad ilustrada, han tendido a separar la ciencia de la moralidad, lo "objetivo" de lo "subjetivo", la teoría de la experiencia. He sostenido que esto se vincula a una visión de la masculinidad dominante y del ser racional. De algún modo necesitamos romper con esas tradiciones y con el marxismo ortodoxo que igualmente entra en ese molde si queremos apreciar mejor algunos de estos nuevos movimientos sociales. Cada uno a su manera, dichos movimientos se niegan a aceptar estas antinomias, y ven el proceso de toma de conciencia de género, étnica o racial como si estuviera conectado a la integridad y la autoestima. Han insistido en validar esos procesos de cambio en vez de verlos como algo "personal" o "subjetivo", porque saben la diferencia que esos cambios producen en las maneras de vivir de la gente y en su forma de relacionarse.

En buena medida, esos movimientos y los escritos que han surgido de ellos han sido marginados dentro de la teoría social. Siguen siendo pertinentes en áreas específicas; por ejemplo, tienen que ver con raza, etnicidad o con sexo y género, pero en gran parte son aún tangenciales a la teoría social; en cierto grado porque son tratados como particulares de una tradición que ha acordado en buena medida discrepar en

torno a la identificación implícita entre razón, objetividad y universalidad. Esto ha establecido el marco en el que las diferencias se pueden discutir; también es, como lo reconoció Lukács, porque trabajaban para cuestionar el terreno metodológico dispuesto entre teorías "subjetivas" y "objetivas" y, como Marx, quieren conectar la comprensión del mundo con su transformación. En este sentido, el feminismo ha aprendido de los movimientos negros la importancia de cambiar uno mismo como parte de un proceso de cambio más amplio. El feminismo contribuyó al reconocimiento de que a menos que cambiemos para relacionarnos más auténticamente con nosotros mismos y con los demás, ¿cómo podemos esperar que haya relaciones más igualitarias en el mundo social?

Las feministas también mencionaron los niveles de ira, en su caso hacia los hombres que han mantenido instituciones y relaciones patriarcales a costa de la propia vida y dignidad de las mujeres. Había ira porque a las mujeres se les había dicho que esos arreglos de algún modo eran en interés de ellas mismas; formaban parte del sueño del universalismo. De modo que si las mujeres se sentían mal consigo mismas, era exclusivamente por su culpa. Se les solía recomendar que consultaran a un terapeuta, porque supuestamente los problemas estaban en ellas y no en cómo estaban estructuradas y organizadas sus relaciones.

Las mujeres aprendieron a cuestionar las ideas liberales de la igualdad por ser algo que sirve a los intereses de los hombres. No bastaba con que las mujeres fueran respetadas como iguales si no podían también vivir como iguales, lo cual significaba que las tareas y las responsabilidades de la vida doméstica tenían que ser repartidas. El feminismo enseñó que lo personal no se podía separar de lo político; el amor no se podía separar del poder. Las mujeres aprendieron a reconocer que el proceso de toma de conciencia feminista implica cambios morales y políticos pues en él adquieren una visión diferente de su propia vida y de su relación con los otros. Vieron su vida en la sociedad en términos muy diferentes, aunque esto no significaba que las dificultades cotidianas que enfrentaban hubiesen desaparecido. En realidad, parecía que surgían problemas nuevos con esta nueva conciencia.

Era difícil no culpar a los hombres por la opresión que sufrían y de cierta manera responsabilizarlos individualmente. Se esperaba que esta ira surgiera porque era el poder que el hombre detentaba en una sociedad patriarcal lo que oprimía a la mujer y lo que había establecido los criterios con los que ésta intentaba entenderse. Era un poder del que cada hombre podía hacer uso aun cuando teóricamente cuestionara la subordinación de la mujer. En este contexto se suele trazar la analogía con el destino de los liberales blancos en Sudáfrica.

No obstante, yo creo que esto es erróneo; ha sido importante que los blancos denuncien las injusticias del *apartheid* y tomen partido en favor de las luchas de los negros contra las instituciones de la supremacía blanca. Lo que un análisis feminista radical parece acentuar es que ningún blanco puede saber qué es sufrir la opresión de los negros en Sudáfrica, como tampoco los hombres se pueden identificar con los sufrimientos y la opresión de las mujeres. Es importante reconocer que la gente no

logra escapar a las contradicciones de su propia situación, pero también es erróneo no reconocer que la gente puede aprender y cambiar.

Como Charles Silverman reconoce en *Crisis in Black and White* [1964], la ira es parte del proceso de aceptar la historia de opresión. Son con frecuencia los oprimidos de quienes se espera que sean razonables cuando han sido tratados irrazonablemente tanto tiempo:

La gente puede alcanzar libertad y autorrespeto sólo en el proceso de luchar por ello. Así, pues, la militancia y la estridencia que a los blancos les resultan tan molestas son indispensables si los negros quieren sacudirse su dependencia tradicional para volverse verdaderamente libres e iguales, y si se quieren respetar a sí mismos y ser respetados por los blancos. Cuando los blancos expresan un anhelo de liderazgo negro "responsable", por lo tanto hay que hacer la pregunta: ¿responsable ante quién? [Silverman 1964, p. 149]

La larga historia de las luchas contra las opresiones coloniales debería haber enseñado esta lección. Como lo reconoció Steve Biko en el caso del movimiento de conciencia negra en Sudáfrica, es fundamental que los negros valoren su propia historia y su cultura, lo mismo que las heridas sufridas por la opresión. Se trata de un proceso doloroso porque implica aceptar una historia de sufrimiento y opresión. Es inexorablemente un proceso moral que la gente aprenda a verse con sus propios ojos, y que sienta la dignidad de su supervivencia y sus valores.

Las teorías sociales han tratado de separar en buena medida la moralidad de la ciencia de modo que, por ejemplo, se sienten más cómodas usando las medidas objetivas de la explotación que pueden hacerse en el marco del marxismo ortodoxo, que con el lenguaje moral de la opresión. Cuando la integridad de los individuos ha sido subvertida y mermada ya no podemos concebir la sociedad en términos contractuales y de mercado. Simone Weil reconoció cómo las relaciones de poder *reducen* a la gente a materia, y atacan así su dignidad como seres humanos. Ella no ve el poder como algo —una especie de mercancía— que unas personas tienen sobre otras porque reconoce, al igual que Foucault, que el poder contribuye a constituir a las dos partes de una relación. Hasta cierto punto por ello no se puede hablar simplemente de la redistribución de poder o de la reivindicación de derechos humanos que han sido abandonados. Es como si estuviéramos en los límites de la teoría moral liberal cuando reconocemos que las relaciones de poder y opresión daña la vida individual y colectiva.

La visión que tiene Weil del poder es en muchos aspectos más útil que la de Foucault, porque reconoce el sufrimiento que es consecuencia del poder. <sup>18</sup> Weil insiste en conectar el poder con la moralidad, mientras que Foucault parece haber abandonado esa relación hasta los últimos años de su vida cuando formula su visión

del poder como ubicuo y como fuente de verdad.<sup>19</sup> Su relativismo anterior sí estaba dispuesto a ver la verdad como un efecto de poder que sigue siendo una falla de las teorías postestructuralistas.

Al mismo tiempo, lo que Foucault contribuye a disipar es la idea de que los que no tienen poder son virtuosos y por ello pueden reclamar cierta pureza moral. Él fomenta la idea de que, por ejemplo, tanto la "feminidad" como la "masculinidad" se constituyen a través de relaciones de poder, de modo que no es que las mujeres estén oprimidas porque los hombres tienen el poder que tendría que ser de ellas; sin embargo, al decir esto tiende a disolver las relaciones de poder y subordinación basadas en el género, cuyo carácter específico se pierde. Nos quedamos con una idea de poder extrañamente descorporalizada. El poder no sólo es ineludible, sino que además nos quedamos con la sensación de ser extrañamente incapaces de analizar su carácter marcado por el género.

Nancy Hartsock en "Foucault on Power: A Theory for Women?" plantea la pregunta de si las relaciones de poder entre los sexos son comparables a otras clases de relaciones de poder, o si necesitamos una nueva teoría del poder que las explique. Hartsock sostiene que debemos

distinguir entre teorías de poder sobre las mujeres (teorías que pueden incluir la subyugación de la mujer como otra variable que hay que considerar) y teorías del poder para las mujeres (teorías que parten de la experiencia y el punto de vista de los dominados). Esas teorías prestarían atención no sólo a las maneras en que las mujeres están dominadas, sino también a sus capacidades, habilidades y virtudes; en particular, esas teorías emplearían tales capacidades como guías para una transformación potencial de las relaciones de poder; es decir, para el empoderamiento de las mujeres [Nicholson 1990, p. 158].

A Foucault le resulta difícil hablar de esas capacidades, habilidades y virtudes, pero, si queremos ser justos, también a las tradiciones heredadas de la teoría social les resulta difícil. Esto se debe en parte a que entrar en esta discusión equivale a desafiar la visión del ser racional y la distinción entre razón y naturaleza que han estructurado nuestras concepciones de la modernidad. Esto resulta decisivo porque la modernidad ha sido configurada para reflejar el dominio de la masculinidad.

Teóricos de la posmodernidad como Derrida, Rorty y Lyotard no toman en serio esas cuestiones morales y políticas en sus argumentos contra las teorías totalizadoras y universalistas que heredamos de la Ilustración. Y esto sucede porque quieren argumentar en contra de la fe en la razón universal que ha inspirado la filosofía y la teoría social "modernas", pero sin poner en duda las formas dominantes de masculinidad que han sostenido esas concepciones. En parte porque la modernidad ha sido identificada con la razón y puesta en contra de la naturaleza en la tradición kantiana,

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Cómo el poder puede reducir a la gente a materia es esencial en la concepción que tiene Simone Weil del poder. He examinado algunas de las implicaciones de esta concepción del poder en el capítulo "Power" de Blum y Seidler 1984, pp. 194–256.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Las últimas reflexiones de Foucault sobre la relación de la moralidad con la política es tema de "The Return to Morality" y "The Concern for Truth", en Kritzman 1990, pp. 242–254 y 255–267.

esos autores han sentido que para abandonar la razón a causa de su universalidad, hemos de abandonar también la moralidad.<sup>20</sup>

Ellos se quedan atrapados en la idea de que la moralidad, como la verdad, es efecto de ciertas relaciones de poder. Por eso pueden hablar de diferentes racionalidades que están constituidas en diferentes discursos, pero no de cómo el universalismo de la razón se conectó con la apropiación que hizo de ella la masculinidad dominante. También debido a que supuestamente nuestras capacidades, habilidades y virtudes se constituyen en el marco de discursos particulares, resulta imposible establecer una relación crítica con ellas o una idea de cómo se "deforman" o "dañan" a través de los mecanismos de las relaciones de poder y opresión. Sobre este tema, Simone Weil puede darnos puntos de vista importantes, pues es consciente de que el poder no se puede separar de la moralidad.

Lo anterior forma parte de la debilidad de las concepciones de la diferencia que encontramos en las discusiones de la posmodernidad. Aprendemos a pensar en la diferencia como una manera de *no* tener que pensar en la opresión y la subordinación, porque es hasta cierto punto en el contexto de la opresión donde podemos empezar a entender que el propio sentido que tienen las personas de sí mismas está debilitado, y su sentido de la valía y la dignidad destruido. Por eso es tan importante, como lo entendió Weil, restaurar el sentido del orgullo y la dignidad de la persona, ya que esto prepara el terreno sobre el que la gente puede actuar por sí misma.

Una virtud de la discusión de Hartsock es que reconoce la naturaleza política de las diferencias que han surgido entre las mujeres, y admite que "las cuestiones de diferencia nos recuerdan asimismo que muchos de los factores que dividen a las mujeres también unen a algunas con los hombres, por ejemplo, las diferencias raciales o culturales" [Nicholson 1990, p. 158].

Por lo anterior,

necesitamos desarrollar nuestra comprensión de la diferencia creando una situación en la que los grupos hasta ahora marginados puedan nombrarse a sí mismos, hablar por sí mismos, y participar en la definición de los términos de la interacción, situación en la que podamos construir un entendimiento del mundo que sea sensible a la diferencia [Nicholson 1990, p. 158].

Aunque Simone Weil no pensaba tanto en función de la diferencia, esto tiene que ver con la forma como ella concebía su misión en sus últimos escritos.

#### Naturaleza, cultura y poder

Un aspecto de los mecanismos de poder es que a los relativamente sin poder siempre se los puede *culpar* y hacer responsables de los defectos de los poderosos. Simone Weil sabía, por su experiencia del trabajo en la fábrica, con qué facilidad un capataz podía siempre transmitir su frustración e irritación. El capataz tenía el poder de hacer que la carga recayera sobre los otros, mientras que los obreros que están en el nivel más bajo de la línea de producción, por así decirlo, tenían que tragarse su resentimiento ante el maltrato porque sabían que si protestaban perderían el empleo.<sup>21</sup>

En nuestras investigaciones de las organizaciones jerárquicas o autoritarias a menudo se pierde de vista esto, aunque los textos sobre el acoso sexual en el trabajo ayudan a llamar la atención hacia esas cuestiones. Es como si los que están en el poder esperaran que los demás estuvieran a su disposición, y si acaso se quejan, se los acusa de ser "histéricos" o de "no tener sentido del humor". Si otros no creen en lo que sucedió, porque no desean enfrentarse a los que están en el poder, esto puede hacer que la gente se sienta peor pues se niega su realidad.

En las relaciones heterosexuales, los hombres suelen aprender a culpar a las mujeres por lo que ellos sienten, como si fuera tarea de la mujer eliminar el resentimiento o la frustración. Como los hombres aprenden también a tener la obligación y a enorgullecerse de ser capaces de aguantar cosas, son las mujeres las que se quedan a cargo de las emociones de la relación. Esto confirma cierto sentido de superioridad del hombre cuando aprende a ver a su pareja como un ser "emocional".

Bien podría ser que si los hombres aprendiéramos a asumir más responsabilidad por nuestra propia ira y nuestro resentimiento, incluso si esto se reflejara en la imagen que quisiéramos mantener de nosotros mismos, entonces nuestras compañeras no necesitarían llevar sobre sus hombros tanta de nuestra ira. El hecho de que la economía emocional funcione así surge en parte de la capacidad que tienen los hombres para retraerse y aparentar que no están afectados en una relación; en sí mismo, se trata de un ejercicio de poder, aunque pocas veces se aprecia como tal. Los hombres aprendemos a enorgullecernos de "permanecer serenos" y de no "involucrarnos demasiado", para reafirmar así nuestra supuesta superioridad.

La teoría psicoanalítica se interesa mucho en estos procesos de proyección, pero suele ser menos consciente de los procesos culturales que contribuyen a sustentarlos. Parte de una relación de poder está en permitir que los que tienen autoridad mantengan de algún modo las imágenes que tienen de sí mismos proyectando las emociones y los sentimientos en los demás. Esto significa, como lo señala Jean Baker Miller, que el hombre tradicionalmente ha esperado que la mujer haga el trabajo emocional *por* 

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Para una introducción útil a teóricos de la posmodernidad, como Derrida, Rorty y Lyotard, véase, por ejemplo, Bauman 1991b. Consúltese también la discusión de David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, que nos recuerda que "las metanarrativas que los posmodernistas condenan (Marx, Freud y hasta figuras posteriores como Althusser) eran mucho más abiertas, matizadas y sofisticadas de lo que los críticos admiten" [Harvey 1990, p. 115].

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> El tema de cómo la frustración se puede "transmitir de uno a otro" es un tema que se explora más a fondo en Seidler 1991a, pp. 111–130.

él, y que la mujer ha sido educada para aceptar esto como si fuera su deber, tanto que a veces se siente culpable y responsable cuando su compañero no es feliz; asimismo podría significar que ella debe estar fallando en sus obligaciones y que si se empeñara más lo podría hacer feliz; también significa que como hombres rara vez tenemos que asumir la responsabilidad de nuestra vida emocional. Lo que es más, muchas veces tenemos sólo una leve idea de lo que sentimos porque aprendemos a no tomar en cuenta esos aspectos de nuestra experiencia. Se suele considerar como una pérdida de tiempo y una distracción de la tarea que los ocupa, y esto les está permitido a las mujeres pero no a los hombres.

Es importante reconocernos en algunos de estos procesos, porque la proyección ha sido un aspecto crucial de la modernidad. Sólo podemos entender esto teóricamente si tenemos alguna idea de cómo funciona en nuestra experiencia. Los hombres pueden presentarse como racionales porque las mujeres son tratadas como emocionales. Como hombres aprendemos a hacer caso omiso de nuestra vida emocional; por eso, en el Emilio, Rousseau insistió en que los niños y las niñas debían tener una educación diferente. Es fundamental apreciar que las ideas liberales de la libertad y la igualdad han sido concebidas desde el punto de vista de los hombres, lo mismo que nuestras visiones unificadas de la humanidad.<sup>22</sup> Para Rousseau, la sexualidad de la mujer existía como una amenaza y por lo tanto era "ajena" a la independencia y la autonomía del hombre. Las mujeres existían como algo más cercano a la naturaleza y, ya que la naturaleza se concebía como una amenaza a la regla de la razón, la sexualidad de las mujeres tenía que controlarse porque constituía una amenaza para los hombres. Por lo tanto, la mujer tería que ser vista en relación con el hombre y sus capacidades, habilidades y cualidades. Al final, su obligación era atender las necesidades del hombre.

Susan Griffin ha explorado el tema en *Pornography and Silence*, y dice que el hombre ha aprendido a negar su ser natural porque se definió como una amenaza a su existencia en tanto ser racional [Griffin 1980]. Pero como en la realidad esos aspectos de nuestro ser no se podían desaparecer por arte de magia —como sucede teóricamente en la teoría postestructuralista que los construye a partir de la existencia—, constantemente están encontrando maneras de reafirmarse. Freud sabía que esto era parte de nuestro mecanismo de represión, así que nuestros sueños y nuestras fantasías nos recuerdan constantemente —o nos devuelven a— aspectos de nuestro ser que hemos aprendido a ignorar o a denigrar, o hasta a prescindir de ellos.

Griffin reconoce que es en parte a través del ejercicio del control sobre las mujeres como los hombres aprenden a *refrenar* esos sentimientos en sí mismos. Es como si ejercer control sobre otros se convirtiera en una manera de mantener el autocontrol, pues el dominio de la naturaleza interior es un rasgo esencial de las formas dominantes de la identidad masculina. Yo he examinado algunas de las fuentes de esta distin-

ción predominante de la modernidad entre razón y naturaleza, pero Griffin nos ayuda a mostrar que las mujeres, los negros y los judíos han sido todos identificados de modos diferentes con una naturaleza amenazadora. Griffin ayuda a establecer el carácter central que en la modernidad tienen el antisemitismo, el racismo y la misoginia.

Nancy Hartsock apunta a algo similar cuando argumenta que: "La creación filosófica e histórica de un 'otro' devaluado era la condición necesaria para la creación del sujeto racional trascendental fuera del tiempo y el espacio, el sujeto que es el portavoz en la filosofía de la Ilustración" [Nicholson 1990, p. 160]. He mostrado cómo esta distinción entre razón y naturaleza que contribuye a formar la concepción del ser racional también está vinculada a la devaluación de la naturaleza interior. Con las formas dominantes de la masculinidad hay una *pérdida* de interioridad y de relación con un yo interior. Las emociones y los sentimientos se definen como "algo ajeno" y son sistemáticamente denigrados como fuentes de conocimiento.

Los hombres aprendemos a separarnos de esos aspectos de nosotros mismos, y las formas dominantes de la filosofía y la teoría social reflejan ese movimiento. Se teme a estos aspectos de la vida porque se los considera "blandos" y "poco sistemáticos", y sigue siendo tarea de la razón rescatar lo que haya de valor, así como es tarea de la ciencia —en términos de Bacon— arrancar de tajo y torturar las verdades que la naturaleza revele. La naturaleza, como las mujeres, supuestamente oculta lo que sabe y sólo a través de la fuerza dará a conocer sus secretos. Eso explica por qué la violencia y la violación iban a rondar el inconsciente masculino como algunas de las metáforas dominantes de la modernidad.

La relación que Albert Memmi exploró en *The Colonizer and the Colonized* ayuda a poner en el centro cómo se crea a la mujer como "Otro" [Memmi 1967]. Tal como Nancy Hartsock ha aprendido de Memmi, "el Otro siempre es visto como 'no', como una falta, un vacío, como si careciera de las cualidades valoradas por la sociedad, sean cuales sean tales cualidades" [Memmi 1967, p. 83].

Así es como la humanidad del Otro se vuelve "opaca". Memmi recuerda que se puede escuchar con frecuencia a los colonizadores hacer afirmaciones como las siguientes: "Nunca se sabe lo que piensan. ¿Piensan? ¿O funcionan más bien por intuición?" Como sucedió con las mujeres, de quienes se pensó que no tenían alma y que no eran capaces de razón, los "otros" están construidos como seres marginales en relación con el ser racional que ocupa el centro. Los "colonizados" no son considerados miembros individuales de la comunidad humana, sino parte de una colectividad anónima porque llevan "la marca de lo plural".

Memmi describe este proceso de deshumanización conforme al cual el colonizado deja de ser sujeto de la historia y se convierte sólo en lo que el colonizador no es:

El colonialista acentúa las cosas que lo mantienen separado en vez de subrayar lo que podría contribuir a la fundación de una comunidad unida. En esas diferencias, el colonizado siempre es degradado y el colonialista encuentra justificación para rechazar su subjetividad. Pero quizás lo más importante es que una vez que se aísla el rasgo de comportamiento o el factor

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Moller Okin [1980] presenta una discusión interesante sobre cómo las concepciones de igualdad y libertad que sostuvo Rousseau se rigen por sus concepciones de género. Véase la parte 3, "Rousseau", pp. 149–194.

Masculinidad, poder y modernidad

histórico o geográfico que caracteriza al colonialista y lo contrasta con el colonizado, hay que evitar cerrar esa brecha. El colonialista saca el factor de la historia, el tiempo y, por lo tanto, de cualquier evolución posible. Lo que es un aspecto sociológico se califica de biológico, o preferiblemente, de metafísico; y se agrega a la naturaleza básica del colonizado [Memmi 1967, p. 85].

Esto puede ayudar a esclarecer cómo se define a las mujeres de emocionales hasta tal punto que supuestamente agota su ser; igualmente, los hombres reivindican la razón como propia. A los hombres les resulta difícil escuchar lo que las mujeres dicen, listos como solemos estar a dar nuestra opinión. Como hombres damos por hecho que nuestra labor es "saber mejor" lo que los demás deberían hacer; las mujeres, restringidas a las emociones, supuestamente no pueden saber nada en absoluto.

Por su condición de judío tunecino, Memmi conocía al colonizador y al colonizado, y por lo tanto "entendía muy bien [la dificultad del colonizador que negaba] su inevitable ambigüedad y el aislamiento resultante; más grave aún, su incapacidad para actuar" [Memmi 1967, pp. xiv–xv]. Nancy Hartsock trata de demostrar que ésta es una posición que caracteriza a los escritos de Foucault y de algún modo explica cómo le fue imposible ver relaciones de poder sistemáticamente desiguales que tienden a esfumarse de su descripción del poder. Hartsock dice que esto sucede "hasta cierto punto porque las relaciones de poder son menos visibles para aquellos que están en posición de dominar a los otros" [Nicholson 1990, p. 165]. Esto cobra particular pertinencia en las relaciones de los hombres con el feminismo y en las dificultades que suelen tener para reconocer su experiencia individual como una experiencia de masculinidad.

Ésta es una de las cosas que se entienden en el proceso de toma de conciencia que conecta la teoría con la experiencia, pues se reconocen las tensiones y las contradicciones creadas entre los seres por quienes luchamos en convertirnos como individuos y las relaciones sociales que sustentan nuestra identidad. No obstante, esto es algo que no captó Foucault, quien se inclina a tratar la experiencia como efecto del discurso, lo cual tiende a dejar sobre una base endeble su tesis de que donde hay poder hay resistencia.

Las feministas han llamado la atención acertadamente a una visión de los estudios del hombre que, según Christine Griffin, se valdría de "un dualismo acrítico que separa lo intelectual/teórico de lo personal" [Griffin 1989, p. 104]. Sin embargo, en el marco de una tradición estructuralista, es difícil sostener una percepción feminista crítica sobre la relación entre teoría y experiencia personal. Ésta es una de las dificultades de la concepción foucaultiana del poder, que acentúa su naturaleza sistemática y su presencia en múltiples relaciones sociales. El efecto de esto ha sido marginar y hasta cierto punto subvertir algunos aspectos cruciales de la teoría feminista que de otra manera habría apreciado el carácter inseparable de moralidad y poder.

Al mismo tiempo es importante aprender del cuestionamiento que hizo Foucault de la idea de poder como un bien que un grupo o una clase usa para dominar a otro o a otra. En lo que a él se refiere, los individuos "están siempre en posición de sufrir

y ejercer simultáneamente ese poder" [Foucault 1980, p. 48]; pero si bien esto nos ayuda a esclarecer la relativa falta de poder que tienen los hombres en el trabajo y cómo al mismo tiempo ejercen su poder en el hogar, la descripción de Foucault no acepta las relaciones de dominación marcadas por el género, la raza o la clase.

Esto deja a Foucault con una visión de algún modo abstracta de los individuos que están constituidos por relaciones de poder, pero, digamos, no específicamente educados como muchachos de una comunidad minera. Como dice Foucault, a los individuos no hay que verlos como átomos a los que el poder hace chocar unos con otros; lo que may que observar es que el hecho de que las personas estén constituidas como individuos es un efecto del poder. Esto amenaza con el riesgo de perder la complejidad emocional que se revela en una experiencia de toma de conciencia para sustituirla con su propia complejidad. Puede ser convincente en aquello a lo que contribuye a atacar, pero deja a las personas sin poder para esclarecer y transformar las condiciones de su opresión y subordinación.

Nancy Hartsock reconoce que Foucault "da un paso más en lo que se refiere a hacer que el poder desaparezca, cuando propone la imagen de una red como forma para entenderlo" [Nicholson 1990, p. 169]. Porque como Hartsock dice:

La imagen de la red permite (y hasta facilita) irónicamente que Foucault ignore las relaciones de poder al mismo tiempo que pretende elucidarlas. Por lo tanto, él argumenta que el poder se ejerce generalmente a través de una "organización que se asemeja a una red" y que los individuos "circulan entre sus hilos" [Foucault, p. 48]. La dominación no es parte de esta imagen; más bien la imagen de una red en la que todos participamos tiene implicaciones para la igualdad y la capacidad de acción y no para la dominación sistemática de muchos por unos cuantos [Nicholson 1990, p. 169].

Una vez más Foucault parece tener más claridad cuando establece la debilidad de concepciones unificadas del poder que han empezado con una visión centralizada de la soberanía y con la pregunta de por qué hemos de obedecer. Pero aun cuando esta visión del poder disciplinario se quiere centrar en las cuestiones de dominación y subyugación, no logra esclarecerlas; esto permite que Foucault explique cómo el poder no deja de expandirse, y para ello propone un análisis ascendente del mismo que empiece desde sus "mecanismos infinitesimales", cada uno de los cuales tiene su propia historia. Esto nos ayuda, empero, a identificar el funcionamiento del poder en el marco de la familia, los hospitales mentales y las cárceles, de formas que la oposición binaria entre gobernantes y reglas no explica.

Pero si bien Foucault advierte el carácter inadecuado de las oposiciones binarias, por ejemplo, entre el capital y el trabajo que en el marxismo ortodoxo funcionaban para marginar otras formas de miseria y opresión, nos deja con múltiples relaciones de fuerza que entonces se convierten en la base de "una amplia gama de efectos de descomposición que recorren el cuerpo social en su conjunto" [Foucault 1979, p. 98]. Esto no basta porque no aprecia que lo "personal" y lo "político" se relacionan entre sí, de modo que nuestras relaciones individuales están *saturadas* de las realidades de

clase, raza y género. Si bien el feminismo nos ayuda a replantear las relaciones entre niveles de análisis "micro" y "macro", lo hace de un modo fundamental en lo que se refiere a la experiencia. A Hartsock se le escapa esto en su concepción de la epistemología y en su interés por mostrar que es posible el conocimiento social objetivo; pero mostrar esto de manera adecuada implica una exploración más completa de las tensiones entre el trabajo de Marx y el feminismo.

En algunos de sus últimos escritos, Foucault parece centrarse con más especificidad en las cuestiones de la individualidad y la subjetividad, de manera que es engañoso escribir como lo hace Hartsock cuando dice:

En vez de desprenderse de la subjetividad o de ciertas ideas del sujeto, como lo hace Foucault, y sustituir su noción del individuo como un efecto de las relaciones de poder, necesitamos involucrarnos en el proceso histórico, político y teórico de constituirnos como sujetos y como objetos de la historia [Nicholson 1990, p. 170].

Si Hartsock quiere evitar la construcción de otro discurso falsamente universal, tiene que explorar las complejidades de las concepciones feministas de la subjetividad. Si con ello se quiere evitar un moralismo agobiante, se tiene que relacionar con la luz que la psicoterapia puede arrojar sobre cómo, por ejemplo, las mujeres llevan sus heridas y humillaciones provenientes del pasado. El trabajo con los grupos de toma de conciencia también abre posibilidades de reconocer el sufrimiento personal surgido de condiciones comunes de subordinación, así como de admitir que sanar esas heridas requerirá tiempo y espacio, si es que no también atención y amor.

#### Modernidad, emociones y opresión

El feminismo y la psicoterapia se vinculan en su reconocimiento de la naturaleza personal de la opresión. Puede ser difícil sostener esta voz personal sin que se nos haga sentir "subjetivos" y "poco teóricos"; pero esto es un error, porque es la *impersonalización* de la vida personal y emocional lo que ha marcado la filosofía y las teorías sociales formadas con las imágenes de la modernidad. La razón no tiene que ser, empero, impersonal si se transforma por medio de una relación con la vida emocional. Habermas trata de defender el potencial emancipatorio de la razón de la Ilustración que para él es el *sine qua non* de la democracia política. Como ha escrito Andreas Huyssen en "Mapping the Postmodern", "Habermas defiende una noción esencial de racionalidad comunicativa, en especial a los que derrumbarán la razón con la dominación, creyendo que al abandonar la razón se liberarán de la dominación" [Nicholson 1990, p. 253].

Habermas intenta rescatar la modernidad de la Ilustración de aquellos que, como Lyotard, parecen determinados a liquidar cualquier huella de la modernidad ilustrada que es herencia del siglo XVIII. En esto, Habermas difiere de Adorno y Horkheimer que, como una generación anterior de la Escuela de Frankfurt en *La dialéctica del* 

*iluminismo* [1960 (1973)], desafían el dominio de la racionalidad instrumental. Aun si eran más pesimistas que Habermas, se aferran a una noción sustantiva de razón y subjetividad que buena parte de la teoría posmoderna ha abandonado.

He tratado de mostrar cómo los argumentos sobre la modernidad se formulan en términos diferentes si se reconoce la relación particular de la razón con una forma dominante de masculinidad. Esto lleva las cuestiones que las feministas han planteado sobre la relación de la razón con la emoción, lo "personal" y lo "político", al meollo de los discursos actuales sobre la crisis de la modernidad. Es también la conciencia del funcionamiento del poder en relación con el lenguaje lo que plantea dificultades a la concepción que tiene Habermas de la racionalidad comunicativa. Habermas tiende a suponer, en términos kantianos, que podemos abstraernos de las relaciones de poder y subordinación para relacionarnos unos con otros igualmente como usuarios del lenguaje; pero como he argumentado en *Kant, Respect and Injustice*, esta visión kantiana que también inspira los escritos de Rawls y Dworkin no se puede sustentar, y el propio Kant, cuando pensaba en las relaciones entre ricos y pobres, tuvo grandes dificultades para sostener esa idea de igualdad entre los seres racionales [Seidler 1986].

El feminismo nos ha ayudado a reconocer cómo el poder y la subordinación pueden reducir a la gente al silencio. Esto es algo que Simone Weil también aprecia en su análisis del poder, pues reconoce las dificultades que tiene la gente para creer de verdad que importa si constantemente se la trata como si no contara para nada. Los diferentes feminismos tienden a coincidir en la apreciación de las maneras en que se subestima a las mujeres y se las hace sentir inútiles a través de los mecanismos que actúan en las relaciones de poder y subordinación; y registran los procesos mediante los cuales la gente deja de existir por sí misma y sólo existe en relación con los otros.

Los grupos de toma de conciencia han ayudado a muchas mujeres a desenredar algunos de estos hilos, pero normalmente no captan muy bien los procesos psicológicos de cambio, que a menudo se respaldan en la idea de que con el apoyo de otras mujeres y con voluntad y determinación los cambios llegarán. El paso hacia diferentes formas de terapia estaba motivado en parte por la percepción de que cambiar las condiciones de vida y de relaciones propias no siempre significaba que se modificara la manera como uno se sentía con uno mismo.

Hay también los difíciles problemas de cómo asumir mayor responsabilidad por la propia vida emocional y material. Como las mujeres habían aprendido a culparse por cómo se sentían, ya no digamos por la forma como se sentían sus compañeros, era posible a su vez culparlos a ellos, porque eran los hombres quienes parecían detentar todo el poder en la relación. También era posible que tanto las mujeres como los hombres se encontraran encerrados en una posición de culpa de este tipo, ante la incapacidad de olvidarse de la relación y explorar nuevas direcciones. Éste es un tema que afecta a mujeres y hombres de distintas maneras; el hecho de que al parecer los hombres ubiquen su identidad en el mundo público del trabajo puede impedirles ver la dependencia que sienten en una relación íntima. En ciertos niveles, los hombres

suelen esperar salirse con la suya en las relaciones y a veces culpan a la compañera si no lo logran. El poder a menudo se ejerce retrayéndose emocionalmente o con un silencio amenazador. Es importante llamar a ese poder por su nombre, y yo mismo sé cuánto me puedo resistir y ponerme a la defensiva cuando se me llama la atención al respecto. El hecho de que esas fuerzas de poder operen de maneras sutiles contribuye en ocasiones a que sea aún más difícil reconocerlas. Hasta cierto punto como la identidad masculina está tan vinculada a concepciones de control, los hombres se suelen resistir a identificar la conducta controladora cuando se les señala.

Parece importante aferrarse a un reconocimiento de las fuentes de poder que los hombres mantienen en las relaciones heterosexuales, mientras se es capaz de reconocer cómo hombres y mujeres se coluden para mantener las relaciones tal como están. Un análisis feminista radical rechazaría esta línea de pensamiento y diría que el poder que los hombres detentan es la fuente de la opresión y de la subordinación de la mujer. Las feministas radicales sostienen que sólo separándose de las relaciones con los hombres puede la mujer descubrir las fuentes de su autonomía e independencia. Como suelen argumentar que la sexualidad es una elección política, sólo la voluntad y la determinación impiden que las mujeres sean capaces de elegir por sí mismas. Hasta cierto punto, ya que las mujeres se han quedado con la idea de que relacionar-se con los hombres es como asociarse con un enemigo, se ha escrito tan poco en relación con los temas de las relaciones heterosexuales.

La forma en que las mujeres sufren la opresión en las relaciones personales y sexuales no se puede separar de la forma en que se las invalida y se devalúa su experiencia en la opresión institucionalizada de la sociedad general. Por eso no es posible separar lo personal de lo político y tratarlos de manera independiente en un terreno propio. Este modo de ver las cosas también puede ayudar a transformar las tradiciones de la psicoterapia que tratan el sufrimiento individual y la vida emocional como un rasgo exclusivo de las relaciones personales. Muchas veces éstas insisten demasiado en determinar el grado en que se *puede* responsabilizar a las personas de la realidad que crean. Esto constituye en parte una reacción exagerada a la idea de que las personas son producto de situaciones, y carecen de poder para cambiarlas. La terapia puede ampliar las opciones de las que se puede echar mano y ayudar a la persona a asumir más responsabilidad por sí misma si logra reconocer que, por ejemplo, aun cuando no pueda cambiar la forma de ser de su jefe, puede por lo menos cambiar las maneras en que se relaciona con él. No obstante, una vez más, todas las cuestiones de acoso sexual hacen de éste un tema muy difícil para las mujeres.

Simone Weil contribuye al reconocimiento de la opresión como una categoría moral y política; esto tiene que ver con negarle a la gente el sentido de dignidad al que tiene derecho. Así, a la mujer se le niega el sentido de dignidad de su vida emocional y, dentro de una cultura racionalista, se le hace sentir que sólo como ser racional —y esto se define en términos masculinistas como la subordinación de las emociones y los sentimientos— merece respeto. El movimiento de liberación de la mujer ha

sido importante para ella porque respalda la idea de que la mujer puede hacer lo que quiera, en vez de estar confinada por las expectativas de una cultura patriarcal.

Esto ha ayudado a que las mujeres exploren las capacidades, los talentos y las cualidades que habían sido devaluados en la cultura dominante, a fin de valorar sus emociones e intuiciones como fuentes de conocimiento. Ha reconocido la importancia que tiene para la mujer *creer* que es capaz, porque un rasgo distintivo de la opresión es sentir que siempre se va a fracasar. Si éste es el mensaje que una joven recibía constantemente en su familia, le resultará difícil creer que puede lograr lo que quiera en la vida.

¿Cómo aprendemos a sentir confianza en nosotros mismos? En *The Moral Limits of Modernity* sostengo que esto asume una forma particular en una cultura moral protestante en la que de niños se nos dice constantemente que "somos unos buenos para nada" [Seidler 1991b]. Si las personas más cercanas nos dicen esto, es difícil no asimilarlo. El trabajo de Ronald Laing es muy importante para mostrar cómo, en el seno de una familia, con facilidad se puede hacer añicos la autoestima y la autovalía. Laing reconoce que nuestro sentido mismo de la realidad está en juego en la forma como se afirma o se invalida nuestra experiencia en nuestras relaciones.

Este énfasis en un "sentido de la realidad", y las maneras en que se puede debilitar o sustentar en cada encuentro que tenemos, dio al trabajo de Laing resonancia y originalidad en relación con las tradiciones ortodoxas del psicoanálisis.<sup>23</sup> Laing también quitó la atención del individuo en aislamiento con su historia emocional y colocó a los individuos en el contexto de las relaciones familiares. Si bien la Escuela de Frankfurt reconoció la importancia de la familia como mediadora de la ideología dominante, nunca descubrió una manera adecuada de investigar la frecuencia con que las personas se sentían desempoderadas y se culpaban a sí mismas.

La presión sobre otra persona para que adopte nuestra propia fantasía de la situación es lo que Laing llama "inducción", y una vez que tenemos una familia con una fantasía compartida, las defensas transpersonales realmente empiezan a funcionar con fuerza. Laing lo ilustra en su ensayo "Persons and Experience":

Si Juan logra olvidar algo, de poco sirve que María siga recordándoselo. Él tiene que inducirla a que no lo haga. La manera más segura sería no sólo hacer que ella guardara silencio al respecto, sino lograr inducirla también a que lo olvide.

Juan puede influir en María de muchas maneras. Puede inducirla a que se sienta culpable por insistir en "sacar a relucir algo". Quizá *invalide* la experiencia de María; esto se puede hacer más o menos radicalmente. Puede indicar simplemente que se trata de algo sin importancia o trivial, aunque sea importante y significativo para ella. Si va más lejos, él puede cambiar la *modalidad* de la experiencia de ella para que deje de ser un recuerdo y se convierta en un producto de su imaginación: "Todo está en tu imaginación." Más aún, puede invalidar el *contenido*: "Así no fue." Por último, puede invalidar no sólo la importancia, la moda-

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Introducciones útiles al desarrollo de la obra de Laing se encuentran en Laing 1985, Sedgewick 1982, y Boyers y Orrill 1972.

lidad y el contenido, sino su capacidad misma de recordar algo y además hacerla sentir culpable por ello [Collier 1977, p. 31].

¿Están estas diferentes formas de invalidación conectadas con la naturaleza del poder que tienen los hombres en relación con las mujeres y la manera en que éstas pueden reivindicar que la razón les pertenece en el marco de la modernidad? Sería interesante investigar si en las relaciones de poder las mujeres son vulnerables de una manera particular. A Laing le interesaba el funcionamiento de las relaciones desiguales, particularmente en el contexto de la familia, en la que se centró con frecuencia en la relación madre-hija (por ejemplo, en el capítulo sobre "Las Iglesias" en Sanity, Madness and the Family).24

Aunque la madre afirme que siempre se ha llevado bien con su hija, el relato que hace la hija es que así es porque la madre es un carácter dominante y ella prefiere someterse en vez de discutir. La madre replica, defendiendo su propia estructura de fantasía, que "cuando una es una buena organizadora en el mundo de los negocios, esto también se aplica un poco en casa [...]. Pero parece que nos hemos llevado muy bien a lo largo de los años" y "a ti [la hija] nunca te ha gustado discutir, ;verdad?"

Como lo señala Andrew Collier en su estudio de Laing, sin negar realmente los hechos tal como los ve la hija (en realidad, la respuesta de la hija los confirma), "ella los redefine de tal manera que el problema desaparezca" [Collier 1977]. Ya no se tratará de una madre dominante ni de una hija que se somete, sino más bien de una organizadora eficiente y de alguien a quien no le gustan las peleas. Al mismo tiempo, la madre reafirma su propio punto de vista de que "nos llevamos muy bien" y deja a criterio de la hija la posibilidad de disentir..., si puede. Laing comenta:

Queremos subrayar aquí no tanto las obvias defensas intrapersonales de la madre, sino que tiene que defenderse de evocar en ella su propio sentimiento e influir en Claire para aturdirla, dejarla sin palabras, borrarle la memoria; en suma, introducir desorganización en la personalidad de su hija. El hecho de que las acciones de la señora Church cumplan con esta función no significa, por supuesto, que necesariamente tengan esta intención [Laing y Esterson 1970, pp. 94-95].

Una niña es particularmente vulnerable si sus padres, por ejemplo, insisten en que lo que ella percibe y recuerda en realidad sólo es producto de su imaginación. Si el psicoanálisis tradicional persiste en esta forma de proceder, supuestamente puede tener consecuencias destructivas. En particular, los niños y las niñas tienen pocas posibilidades de verificar su propia experiencia salvo por lo que confirman sus padres.

Con todo, el feminismo puede contribuir a ampliar el contexto en que podemos explorar algunos de los hallazgos de Laing, pues los hombres también tienen la facultad de aturdir y confundir ya que afirman que su nexo con la razón les permite comprender especialmente lo que es mejor para los demás. Esto es lo que con tanta frecuencia da al hombre la "sinrazón" de su razón. Es la impersonalidad misma de esta concepción de la razón lo que le permite con tanta facilidad hablar por otros. La razón se ha convertido en la voz dominante en nuestras concepciones de la filosofía y la teoría social de la modernidad; su confianza en sí misma deriva en parte de la autoridad que tiene en el seno de la sociedad para discernir de manera neutral y desinteresada cuál sería supuestamente el mejor resultado para cada quien.

Pero ni la razón ni tampoco su visión de la vida y las relaciones se han librado de ser cuestionadas. El feminismo, la psicoterapia y la ecología son movimientos sociales que han puesto en duda el discurso de la modernidad, para mostrar lo irrazonable que puede ser una razón separada de la naturaleza. Cuando desafiamos las visiones del poder, el progreso y la historia que heredamos en la modernidad, nos abrimos diferentes posibilidades a nosotros mismos y a las relaciones sociales. Cuando nos movemos más allá del ser racional, para encontrar cómo dar su lugar a nuestra vida emocional y espiritual, se empiezan a percibir nuevas formas de teoría social que pueden esclarecer el sufrimiento humano y la opresión, así como las fuentes de alegría y satisfacción; de esta forma crecen diferentes concepciones de la libertad y la igualdad que nutren la vida moral y política.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Varias discusiones interesantes de la obra de Laing en la familia aparecen, por ejemplo, en Laing 1972, y Laing y Esterson 1970. Un punto de vista diferente sobre parte de su obra se puede consultar en Esterson 1972. Véanse también, en Showalter 1987, cap. 9, algunas ideas fundamentales para entender las relaciones de Laing con las mujeres y las maneras heroicas y masculinas en las que Laing muchas veces concibió su propia obra.

- Adorno, T.H., Prisons, Londres: Neville Speakman, 1967.
- ----- , The Jargon of Authenticity, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Adorno, T.H., y M. Horkheimer, *Dialect of Enlightenment*, trad. J. Cumming, Londres: Allen Lane, 1973 [hay dos versiones en castellano: *Dialéctica del iluminismo*, trad. H.A. Murena, Buenos Aires: Sur, 1969, y *Dialéctica de la ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 1994].
- Almog, S.S., Anti-Semitism Through The Ages, Oxford: Pergamon Press, 1988.
- Althusser, L., For Marx, trad. Ben Brewster, Londres: Verso Books, 1970.
- ——, Lenin and Philosophy and Other Essays, Londres: Verso Books, 1971 [versión en castellano: Lenin y la filosofía, México: Era, 1970].
- Arato, A., y P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Londres: Pluto Books, 1979 [versión en castellano: *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, trad. Jorge Aguilar Mora, México: Fondo de Cultura Económica, 1986].
- Arato, A., y E. Gebhardt (comps.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford: Blackwell, 1989.
- Armstrong, D., *Political Anatomy of the Body*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Atkinson, H., The Ethnographical Imagination, Londres: Routledge, 1970.
- Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Baechler, J., Europe and the Rise of Capitalism, Oxford: Blackwell, 1989.
- Balbus, I., Marxism and Domination, Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Bateson, G., Mind and Nature, Londres: Windwood House, 1979.

Bauman, Z., Hermeneutics and the Social Sciences, Londres: Hutchinson, 1978.

— , Modernity and the Holocaust, Cambridge: Polity Press, 1990.

\_\_\_\_\_, Modernity and Ambivalence, Cambridge: Polity Press, 1991[a].

\_\_\_\_\_, Initimations of Postmodernism, Londres: Routledge, 1991[b].

Beetham, D., Max Weber and the Theory of Modern Politics, Oxford: Polity Press, 1985.

Belensky, M., B. Clichy, N. Goldberger y J. Tarule, Women's Way of Knowing, Nueva York: Basic Books, 1986.

Bellah, R., On Morality and Society. Sociology in France in the Nineteenth Century, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Benevenuto, B., y R. Kennedy, The Works of Jacques Lacan: An Introduction, Londres: Free Association Press, 1987.

Benhabib, S., y D. Cornell, Feminism as Critique, Cambridge: Polity Press, 1987.

Benjamin, J., Bonds of Love, Londres: Virago, 1990 [version en castellano: Los lazos de amor, Buenos Aires: Paidós, 1996].

Benjamin, W., "Philosophy, History and Aesthetics" en The Philosophical Forum, no.

XV, pp. 1-2, 1983.

Benton, T., The Rise and Fall of Structuralist Marxism, Londres: Routledge, 1984. \_\_\_\_\_, Philosophical Foundations of the Three Sociologies, Londres: Routledge, 1977.

Berger, P., y T. Luckman, The Social Construction of Reality, Londres: Allen Lane, 1967.

Berkman, A., Prison Letters of an Anarchist, Nueva York: Schochen Books, 1970.

Berlin, I., Four Essays on Liberty, Oxford: Oxford University Press, 1969 [version en castellano: Cuatro ensayos sobre la libertad, Madrid: Alianza, 1988].

\_\_\_\_\_, Vico and Herder, Nueva York: Random House, 1976.

----- , The Age of Enlightenment, Oxford: Oxford University Press, 1979.

\_\_\_\_\_, Against the Current, Oxford: Oxford University Press, 1981 [version en castellano: Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas, México: Fondo de Cultura Económica, 1983].

Berman, M., All That is Solid Melts into Air, Londres: Verso Books, 1982.

Bernal, M., Black Athena, Londres: Free Association Books, 1987 [versión en castellano: Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la antigua Grecia, trad. Teófilo de Lozoya, Barcelona: Crítica, 1993].

Berheimer, C. y C. Kahane, In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism, Londres/Nue-

va York: Virago/Columbia University Press, 1985.

Bernstein, R., The Restructuring of Social and Political Theory, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1978 [versión en castellano: La restructuración de la teoria social y política, trad. Eduardo Suárez, México: Fondo de Cultura Económica, 1983].

Bernstein, R.J., Habermas and Modernity, Cambridge: Polity Press, 1985.

Besancon, A., The Intellectual Origins of Leninism, Oxford: Blackwell, 1974.

Bettelheim, B., Freud and Man's Soul, Londres: Fontana Books, 1991.

Biko, S., I Write What I Like, Londres: Heinneman, 1979.

Bleier, R. (comp.), Feminist Approaches to Science, Oxford: Pergamon Press, 1986.

Bloch, M., Freudalism, Londres: Routledge, 2 vols, 1989.

Blum, L., Friendship, Altruism and Morality, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Blum, L. y V.J. Seidler, A Truer Liberty: Simone Weil and Marxism, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Boadella, D. (comp.), In the Wake of Reich, Londres: Coven, 1976.

1988.

Boggs, C., Gramsci's Marxism, Londres: Pluto Press, 1976.

Bohm, D., Wholeness and the Immaculate Order, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bologh, R.W., Love or Greatness. Max Weber and Masculine Thinking, Londres: Unwin Hyman, 1990.

Bordo, S., The Cartesian Masculinization of Thought, Signs, nos. 2 y 3, primavera de 1986.

Boyers, R., y R. Orril (comps.), Laing and Anti-Psychiatry, Harmondsworth: Penguin,

Braverman, H., Labour and Monopoly Capitalism, Nueva York: Monthly Review Press, 1974.

Breuer, J. y S. Freud, Studies on Hysteria, Boston: Beacon Press, 1964 [versión en castellano: Estudios sobre la histeria, trad. José L. Etchevery, Buenos Aires: Amorrortu, 1985].

Brittan, A., Masculinity and Power, Oxford: Blackwell, 1989.

Brittan, A., y M. Maynard, Sexism, Racism and Opression, Oxford: Blackwell, 1984.

Brod, H. (comp.), The Making of Masculinities: The New Man's Studies, Boston: Allen & Unwin, 1987.

Brubaker, R., The Limits of Rationality, Londres: Allen & Unwin, 1984.

Bruchanan, A., Marx and Justice, Londres: Methuen, 1982.

Buck-Morss, S., The Origin of Negative Dialectics, Brighton: Harvester Press, 1977.

Burke J., L. Crocker y J. Legsters, Marxism and the Good Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Burtt, E.D., The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science, Londres: Routledge, 1932.

Calinicoss, A., Althusser's Marxism, Londres: Pluto Press, 1976.

Cameron, D., Feminism and Linguistic Theory, Londres: Macmillan, 1985.

Cammett, J.H., Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism, Stanford: Stanford University Press, 1977.

Caplan, P., The Cultural Construction of Sexuality, Londres: Tavistock, 1987.

Capra, F., The Turning Point, Londres: Wildwood House, 1975.

Carmichael, S. y C. Hamilton, Black Power, Harmondsworth: Penguin, 1968.

Cartledge, S. y J. Ryan, Sex and Love, New Thoughts on Old Contradictions, Londres: The Women's Press, 1983.

Cavell, S., Must We Mean What We Say?, Nueva York: Scribner, 1969.

Césaire, A., Notes of a Native Son, Harmondsworth: Penguin, 1970 [versión en castellano: Cuaderno de un retorno al país natal, trad. A. Bartra, México: Era, 1969].

Chapman, K. y J. Rutherford, *Male Order: Unwrapping Masculinity*, Londres: Lawrence and Wishart, 1988.

Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering*, California: University of California Press, 1978.

Cicourel, A., The Social Organisation of Juvenile Crime, Nueva York: John Wiley, 1968.

Cixous, H., y C. Clement, *The Newly Born Woman*, Manchester: Manchester University Press, 1987.

Clark Power, F., L. Higgins y L. Kohlberg (comps.), *Approach to Moral Education*, Nueva York: Columbia University Press, 1989.

Clarke, S., The Moral Status of Animals, Oxford: Clarendon Press, 1977.

----- , The Nature of the Beast, Oxford: Oxford University Press, 1982.

Clarke, S., T. Lovell, K. McDonnell, K. Robins y V.J. Seidler, *One Dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture*, Londres: Allison & Busby, 1980.

Claudin-Urondo, C., Lenin and the Cultural Revolution, Brighton: Harvester, 1977.

Cohen, G.A., Karl Marx's Theory of History: A Defence, Oxford: Oxford University Press, 1978 [versión en castellano: La teoría de la historia de Karl Marx: Una defensa, trad. Pilar López Mánez, Madrid: P. Iglesias, 1986].

Cohen, M. (comp.), Marx, Justice and History, Princeton: Princeton University Press, 1980.

Collier, A., R.D. Laing: The Philosophy and Politics of Psychotherapy, Brighton: Harvester Books, 1977.

Connell, R.W., Gender and Power, Cambridge: Polity Press, 1987.

Connolly, W. (comp.), Legitimacy and the State, Oxford: Blackwell, 1986.

Coote, A., y B. Campbell, Sweet Freedom, Londres: Picador, 1982.

Coward, R., Patriarch Precedents: Sexuality and Social Relations, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.

----- , Female Desire, Londres: Routledge, 1984.

Culler, J., Saussure, Londres: Fontana, 1985.

Daly, M., God the Father, Boston: Beacon Press, 1973.

— , *Gyn/Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism*, Londres: The Women's Press, 1978.

\_\_\_\_, Pure Lust, Londres: The Women's Press, 1984.

Daniels, N. (comp.), Reading Rawls, Oxford: Blackwell, 1975.

Davidson, A., Antonio Gramsci: Toward an Intellectual Biography, Londres: Merlin Books, 1977.

Davis, D.B., *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Dennison, G., The Lives of Children, Harmondsworth: Penguin, 1971.

Derrida, J., Writing and Difference, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981 [versión en castellano: La escritura y la diferencia, trad. Patricio Panalver, Barcelona: Anthropos, 1989].

Descombes, V., Modern French Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Dews, P. (comp.), Habermas: Autonomy and Solidarity, Londres: Verso, 1986.

Donegan, A., The Theory of Morality, Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Douglas, J.D., *The Social Meaning of Suicide*, Princeton: Princeton University Press, 1970.

—— (comp.), The Understanding of Everyday Life, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Douglas, M., Evans Pritchard, Londres: Fontana, 1982.

Doyal, L., y K. Harris, *Empirism, Explanation and Rationality*, Londres: Routledge, 1990.

Dreyfus, H., y P. Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Brighton: Harvester Press, 1982 [versión en castellano: Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica, trad. Corina de Iturbe, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988].

Drury, M.O.C., The Danger of Words, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Duberman, M. (comp.), Hidden from History, Harmondsworth: Penguin, 1991.

Du Bois, W.E.B., The Souls of Black Folk, Nueva York: New American Library, 1969.

Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, Nueva York: The Free Press, 1950 [versión en castellano: *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofia de las ciencias sociales*, trad. Santiago González Noriega, Madrid: Alianza, 1989].

, The Elementary Forms of Religious Life, Londres: Allen & Unwin, 1961 [versión en castellano: Las formas elementales de la vida religiosa, s/trad., México: Colofón, s/f].

— , The Division of Labour in Society, Nueva York: The Free Press, 1964 [versión en castellano: La división del trabajo social, trad. Carlos G. Posada, Madrid: Akal, 1982].

— , *Sociology and Philosophy*, Nueva York: The Free Press, 1974 [versión en castellano: *Sociología y filosofia*, trad. José María Bolaño, Buenos Aires: Kraft, 1951]. Dychwald, K. (comp.), *Bodymind*, Londres: Wilwood House, 1978.

Eagleton, T., Literary Theory: An Introduction: Oxford: Blackwell, 1983.

Easlea, B., *Science and Sexual Oppression*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1981. Ehrenreich, B., y D. English, *For Her Own Good*, Londres: Pluto, 1979.

- Eichenbaum, L., y S. Orbach, *Understanding Women*, Harmondsworth: Penguin, 1983.
- \_\_\_\_, What Do Women Want?, Londres: Fontana Books, 1984.
- , Bittersweet, Londres: Faber & Faber, 1990.
- Eisenstein, Z. (comp.), Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism, Nueva York: Monthly Review Press, 1979.
- Elias, N., The Civilising Process, Oxford: Blackwell, 1983.
- Elshtain, J.B., *Private Women in Social and Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Elster, J., *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985 [versión en castellano: *Una introducción a Karl Marx*, trad. Mario García Aldonate, México: Siglo XXI, 1991].
- Engels, F., The Origin of the Family, Private Property and the State, Nueva York: Pathfinder Press, 1972 [version en castellano: El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Madrid: Sarpe, 1985].
- Ernst, S., y M. Maguire, Living With the Sphinx, Londres: The Women's Press, 1987.
- Esterson, A., The Leaves of Spring, Harmondsworth: Penguin, 1972.
- Fanon, F., Black Skin, White Masks, Londres: Pluto Press, 1967[a].
- , A Dying Colonialism, Harmondsworth: Penguin Books, 1967[b].
- Farrington, B., *The Philosophy of Francis Bacon*, Liverpool: Liverpool University Press, 1969.
- Fay, B., Social Theory and Political Practice, Londres: Allen & Unwin, 1978.
- Featherstone, M. (comp.), Postmodernism, Londres: Sage, 1988.
- Ferenczi, S., *Journal Clinique, January to October 1932*, trad. Le Group de Traduction du Coq-Héron, París: Payot, 1985.
- Filmer, P., M. Phillipson, D. Silverman y J, Walsh, *New Directions in Sociological Theory*, Londres: Macmillan, 1972.
- Fink, H., Social Philosophy, Londres: Methuen, 1981.
- Fiori, G., Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary, Londres: New Left Books, 1980. Firestone, S., The Dialectic of Sex, Nueva York: Bantam Books, 1970.
- Foster, H., Postmodern Culture, Posmodernism: A Special Issue of Theory, Culture and Society, Londres: Pluto Press, 1985.
- Foucault, M., *Madness and Civilisation*, Londres: Tavistock, 1971 [versión en castellano: *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1967].
- , *Discipline and Punishment*, Harmondsworth: Penguin, 1975 [versión en castellano: *Vigilar y castigar*, trad. Aurelio Garzón, México: Siglo XXI, 1976].

- -----, Power/Knowledge, comp. por C. Gordon, Brighton: Harvester, 1980.

- , The Care of the Self, Harmondsworth: Penguin, 1990 [versión en castellano: Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí, trad. Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 1987].
- Freidson, E., Profession of Medicine, Nueva York: Dodds Mead, 1970.
- Freire, P., *Pedagogy of the Oppressed*, Harmondsworth: Penguin, 1974 [versión en castellano: *Pedagogía del oprimido*, trad. Jorge Mellado, México: Siglo XXI, 1970].
- Freud, E.L., Letters of Sigmund Freud 1873-1939, trad. T. y J. Stern, Londres: The Hogarth Press, 1961.
- Freud, S., Introductory Lectures on Psychoanalysis, Londres: Allen & Unwin, 1922.
- , Civilisation and its Discontent, Nueva York: Norton, 1961 [versión en castellano: El malestar en la cultura, trad. Luis López Ballesteros, Madrid: Alianza, 1970].
- ---- , On Sexuality, Harmondsworth: Penguin, 1977.
- ——, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmond Freud, Londres: Hogarth Press, 1974.
- Friedlander, J.H., Vilna on the Sein, New Haven: Yale University Press, 1990.
- Frisby, D., Sociological Impressionism, Londres: Routledge, 1981.
- , Simmel and Since, Londres: Routledge, 1992.
- Fromm, E., *The Fear of Freedom*, Londres: Routledge, 1991 [versión en castellano: *El miedo a la libertad*, trad. Gino Germani, Buenos Aires: Paidós, 1962].
- Gane, M., On Durkheim's Rules of Sociological Method, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1988.
- Garfinkel, H., Studies in Ethnomethodology, Oxford: Polity, 1984.
- Gay Left Collective (comp.), *Homosexuality: Power and Politics*, Londres: Allison and Busby, 1980.
- Gay, P., Freud: A Life in Our Time, Londres: Dent, 1988 [versión en castellano: Freud. Una vida de nuestro tiempo, Barcelona: Paidós, 1990].
- Gendzier, I., Franz Fanon: A Critical Study, Londres: Wildwood House, 1973.
- Gerth, H.H. y C.W. Mills, From Max Weber: Essays in Sociology, Londres: Methuen, 1946.
- Gewirth, A., *Reason and Morality*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978. Giddens, A., *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- ——, Class Structure of Advanced Industrialised Societies, Londres: Hutchinson, 1973.
- (comp.), Positivism and Sociology, Londres: Heinemann, 1974.
- ----- , New Rules of Sociological Method, Londres: Heinemann, 1976.
- ----- , Studies in Social and Political Theory, Londres: Heinemann, 1977.
- —, Durkheim, Londres: Fontana, 1978.
- ----- , The Nation State and Violence, Cambridge: Polity Press, 1981.
- ----- , Consequences of Modernity, Cambridge: Polity Press, 1990.
- ----- , Modernity and Self-Identity, Cambridge: Polity Press, 1991.

Gilligan, C., In a Different Voice: Phsychological Theory and Women's Development, Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Gilroy, P., There Ain't No Black In The Union Jack, Londres: Unwin Hyman, 1987.

Goldman, E., Living my Life, Londres: Pluto, 1984.

Goldman, N.L., The Human Societies and Philosophy, Londres: Jonathan Cape, 1968.

, Immanuel Kant, trad. R. Black, Londres: New Left Books, 1971.

Goode, P., Karl Korsch: A Study In Western Marxism, Londres: Macmillan, 1979.

Gorz, A., Strategy for Labour, Boston: Beacon Books, 1967.

Gould, C. (comp.), Marx's Ontology of Labour, Boston: The MIT Press, 1974.

—— (comp.), Beyond Domination, Totowa: Rowman & Allenheld, 1983.

Gouldner, A., The Coming Crisis of Western Sociology, Londres: Heinemann, 1970.

---- , For Sociology, Harmondsworth: Penguin, 1972.

Gramsci, A., *The Prison Notebooks*, Londres: Lawrence & Wishart, 1971 [versión en castellano: *Cuadernos de la cárcel*, trad. Ana María Palos, México: Era, 1981].

, Letters From Prison, trad. L. Lawner, Londres: Jonathan Cape, 1975 [versión en castellano: Cartas desde la cárcel, trad. Esther Benítez, Madrid: Edicusa, 1975].

—, Selections From Cultural Writings, Londres: Lawrence & Wishart, 1985.

Graubard, A., Free the Children, Nueva York: Vintage, 1972.

Griffin, C., Feminist Review, no. 33, 1989, pp. 103-105.

, Made from the Earth, Londres: The Women's Press, 1982.

Grimshaw, J., Feminist Philosophers, Brighton: Harvester, 1986.

Hacker, P.M.S., Insight and Illusion, Oxford: Oxford University Press, 1972.

Hall Carpenter Archives, Inventing Ourselves, Londres: Routledge, 1989[a].

- , Walking After Midnight, Londres: Routledge, 1989[b].

Hall, J., Powers and Liberties, Harmondsworth: Penguin Books, 1980.

Hammersley, M., The Dilemma of Qualitative Method, Londres: Routledge, 1990.

Hamshire, S., Thought and Action, Londres: Chatto & Windus, 1959.

Harding, J. (comp.), *Perspectives on Gender and Science*, Headington: Pergamon Press, 1987.

Harding, S., *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes: Open University Press, 1986.

, Feminism and Methodology, Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Harding, S., y M. Hintikka, *Discovering Reality: Feminist Perspectives*, Dordrecht: D. Reidel, 1983.

Harris, R., Language, Saussure and Wittgenstein, Londres: Routledge, 1990.

Harvey, D., The Condition of Post-Modernity, Oxford: Blackwell, 1990.

Havel, V., Living the Truth, Londres: Faber, 1987.

Hawkers, T., Structuralism and Semiotics, Londres: Methuen, 1977.

Hawthorne, G., *Enlightenment and Despair*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Hearn, J., The Gender of Oppresion: Man, Masculinity and the Critique of Marxism, Sussex: Harvester, 1987.

, Man in The Public Eye, Londres: Routledge, 1992.

Hearn, J., y D. Morgan (comps.), Men, Masculinities and Social Theory, Londres: Unwin Hyman, 1990.

Heller, A., Lukács Revisited, Oxford: Blackwell, 1983.

— (comp.), Beyond Justice, Oxford: Blackwell, 1986 [versión en castellano: Más alla de la justicia, trad. Jorge Vigil, Barcelona: Crítica, 1990].

Hennis, W., Max Weber: Essays in Reconstruction, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1987.

Heritage, J., Garfinkel and Ethnomethodology, Cambridge: Polity Press, 1984.

Hertzberg, A., The French Enlightenment and the Jews: The Origins of Modern Anti-Semitism, Nueva York: Schochen Books, 1970.

Hill, C., Milton and the English Revolution, Londres: Faber & Faber, 1977.

-----, The World Turned Upside Down, Hardmondsworth: Penguin, 1975.

Hirschman, A.O., *The Passions and the Interests*, Princeton: Princeton University Press, 1977.

Hochschild, R., y A. Maclung, Second Shift, Working Parents and the Revolution in the Home, Londres: Piatkus, 1990.

Hollis, M., Models of Men, Philosophical Thoughts on Social Action, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Holt, J., How Children Fail, Harmondsworth: Penguin, 1969.

---- , How Children Learn, Harmondsworth: Penguin, 1970.

Holton, R., y B. Turner, Max Weber on Economy and Society, Londres: Routledge, 1990.

hooks, b., Feminist Theory, from Margin to Centre, Boston: South End Press, 1984.

Horkheimer, M., Critical Theory: Selected Essays, Nueva York: Seabury Press, 1972.

, The Eclipse of Reason, Nueva York: Seabury Press, 1974.

Hoyland, J., Fathers and Sons, Londres: Serpents Tail, 1991.

Hulme, P., y L. Jordanova (comps.), *The Enlightenment and its Shadows*, Londres: Routledge, 1990.

Husserl, E., The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy, Chicago: Northwestern University Press, 1970 [versión en castellano: Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, trad. Hugo Steinberg, México: Folios, 1984].

Huyssen, A., After the Great Divide, Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Hyppolite, J., Studies on Marx and Hegel, Londres: Heinemann, 1969.

Irigaray, L., Speculum of the Other Woman, Ithaca: Cornell University Press, 1983.

Isbister, J.N., Freud: An Introduction to His Theory, Cambridge: Polity Press, 1985.

Jackson, B., Fatherhood, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982.

Jackson, D., Unmasking Masculinity, Londres: Unwin Hyman, 1990.

Jagger, A., Feminist Politics and Human Nature, Brighton: Harvester, 1983.

Jameson, F., The Prison House of Language, Princeton: Princeton University Press, 1972.

Jay, M., The Dialectical Imagination, Londres: Heinemann, 1973.

Jones, E., Sigmund Freud: Life and Work, 2. Years of Maturity 1901–1919, Londres: The Hogarth Press, 1958.

Jones, K., Lunacy, Law and Conscience, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1955.

Jordan, W., White Over Black, Nueva York: W.W. Norton, 1980.

Kant, I., Groundwork to the Metaphysics of Morals, trad. H.J. Paton, Londres: Hutchinson, 1948 [versión en castellano: Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. Manuel G. Morente, Madrid: Espasa-Calpe, 1942].

de Occidente, 1935].

Keat, R., y J. Urry, *Social Theory as Science*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982. Keller Fox, E., *Reflections on Gender and Science*, New Haven: Yale University Press, 1984.

Kellerman, S., The Body Speaks its Mind, Nueva York: Simon & Schuster, 1975.

----- , Living Your Dying, Nueva York: Random House, 1979.

Kellner, D., Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, Londres: Macmillan, 1984. Kellner, D., y S. Bronner, Critical Theory and Society, Nueva York: Routledge, 1989.

Kennedy, E., y S. Mendus, Women in Western Political Philosophy, Brighton: Harvester, 1987.

Kenny, A., Descartes: A Study of His Philosophy, Nueva York: Random House, 1968.

, Wittgenstein, Harmondsworth: Penguin, 1973.

---- , The Legacy of Wittgenstein, Oxford: Blackwell, 1984.

Keohane, N.O., M.Z. Rosaldo y B. Gelpi, *Feminist Theory*, Brighton: Harvester, 1982.

Kidel, M., The Meaning of Illness, Londres: Routledge, 1988.

Kimmel, M. (comp.), Changing Men: New Directions in Research on Men and Morality, Nueva York: Sage, 1991.

Kittay, E., y D.T. Meyers, Women and Moral Theory, Totowa: Rowman & Littlefield, 1987.

Kohlberg, L., Essays on Moral Development, Nueva York: Harper & Row, 1981.

Kojeve, A., Introduction to the Reading of Hegel, Nueva York: Basic Books, 1969.

Korsch, K., Karl Marx, Londres: Chapman Hall, 1938.

----- , Marxism and Philosophy, Londres: New Left Books, 1970.

Kritzman, L., Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings, Nueva York: Routledge, 1990.

Kübler-Ross, E., On Death and Dying, Londres: Tavistock, 1970 [versión en castellano: Sobre la muerte y los moribundos, trad. Neri Daurella, Barcelona: Grijalbo, 1993].

Laing, R.D., The Divided Self: Harmondsworth: Penguin, 1970.

----- , The Politics of the Family, Nueva York: Vintage, 1972.

Laing, R.D., y R. Esterson, Sanity, Madness and the Family, Harmondsworth: Penguin, 1970.

Laplanche, J., y J.-B. Pontalis, *The Language Of Psycho-Analysis*, trad. J.D. Nicholson-Smith [1973], Londres: Hogarth, 1967.

Lash, S., The Sociology of Postmodernism, Londres: Routledge, 1990.

Lash, S., y S. Whimster (comps.), Max Weber, Rationality and Modernity, Londres: Unwin Hyman, 1987.

Levenson, E., *The Ambiguity Of Change: An Inquiry into the Nature of Psychoanalytic Reality,* Nueva York: Basic Books, 1983.

Levy, P., Moore: B.E. Moore and the Cambridge Apostles, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Libowitz, R., Faith and Freedom: A Tribute to Franklin Littell, Oxford: Pergamon Press, 1987.

Lichtheim, G., Lukács, Nueva York: Random House, 1970.

Littell, F., The Crucifixion of the Jews, Nueva York: Harper & Row, 1973.

Lloyd, G., The Man Of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy, Londres: Methuen, 1984.

Loevinger, J., y R. Wessler, *Measuring Ego Development*, San Francisco: Jossey-Bass, 1970.

Lorde, A., Sister Outsider: Essays and Sketches, Trumansburg: Crossing Press, 1989.

Lovejoy, E.O., The Great Chain Of Being, Nueva York: Harper & Row, 1936.

Lowen, A., Bioenergetics, Harmondsworth: Penguin, 1963.

----- , The Betrayal of the Body, Nueva York: Collier Books, 1972.

Löwy, M., Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism, Londres: New Left Books, 1979.

Lukács, G., History and Class Consciousness, Londres: Merlin Books, 1971 [versión en castellano: *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, trad. Manuel Sacristán, Mexico: Grijalbo, 1969].

— , The Destruction Of Reason, Londres: Merlin Books, 1982 [versión en castellano: El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, trad. Wenceslao Roces, México: Grijalbo, 1983].

Lukes, S., Emile Durkheim: His Life and Work, Londres: Allen & Unwin, 1983.

----- , Marxism and Morality, Oxford: Oxford University Press, 1985.

McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, Boston: the MIT Press, 1978.

MacCormack, C., y M. Strathern, *Nature Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

McFarland, D., y W. van Ness, Simone Weil: Formative Writings 1924–41, Londres: Routledge, 1988.

MacFarlane, A., The Origins of English Individualism, Oxford: Blackwell, 1979.

MacIntyre, A., After Virtue, Londres: Duckworth, 1981 [versión en castellano: Tras la virtud, trad. Amelia Valcárcel, Barcelona: Crítica, 1987].

McLellan, D., The Thought of Karl Marx, Londres: Macmillan, 1980.

McLuhan, T.C., Touch the Earth, Nueva York: Simon & Schuster, 1971.

MacPherson, C.B., The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford: Oxford University Press, 1962.

Macey, D., Lacan in Context, Londres: Verso, 1988.

Macrae, D., Max Weber, Londres: Fontana, 1977.

Malcolm, J., Freud's Archive, Londres: Jonathan Cape, 1984.

Malcolm, N., Ludwig Wittgenstein: A Memoir, Oxford: Oxford University Press, 1958.

\_\_\_\_\_, Nothing Is Hidden, Oxford: Blackwell, 1986.

Malcolm X, Autobiography, Harmondsworth: Penguin, 1968.

Mannoni, O., Freud, Nueva York: Random House, 1991.

Marcuse, H., Negations, Londres: Allen Lane, 1970.

\_\_\_\_\_, Reason and Revolution, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Martin, L., H. Gutman y P. Hutton, Technologies of the Self, Londres: Tavistock, 1988.

Marx, K., *Capital*, Londres: Lawrence & Wishart, 1968 [version en castellano: *El capital*, trad. Pedro Scaron, México: Siglo XXI, 1971].

Masson, J., Freud: The Assault on Truth, Londres: Faber & Faber, 1984.

——, A Dark Science: Women, Sexuality and Psychiatry in the Nineteenth Century, Nueva York: Farra, Straus & Giroux, 1986.

\_\_\_\_, Against Therapy, Londres: Fontana, 1989.

Memmi, A., The Colonizers and the Colonized, Nueva York: Orion Press, 1967.

\_\_\_\_, Dominated Man, Boston: Beacon Press, 1968.

Mendes, S., Tolerance and the Limits of Liberalism, Londres: Macmillan, 1989.

Merchant, C., The Death of Nature: Women and the Scientific Revolution, Londres: Wildwood, 1980.

Midgeley, M., Animals and Why They Matter, Harmondsworth: Penguin, 1983.

, Wisdom, Information and Wonder, Londres: Routledge, 1989.

Midgeley, M., y J. Hughes, Women's Choices: Philosophical Problems Facing Feminism, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1983.

Miles, R., Capitalism and Unfree Labour, Londres: Tavistock, 1987.

Miles, R., y A. Phizacklea, White Man's Country, Londres: Pluto Press, 1984.

Mill, J.S., On Liberty, Londres: Everyman Library, 1964.

Miller, A., The Drama of the Gifted Child, Nueva York: Basic Books, 1981.

——, For Your Own Good: Hidden Cruelty in Child-Rearing and the Roots of Violence, Londres: Faber & Faber, 1983[a].

, Prisoners of Childhood, Nueva York: Basic Books, 1983[b].

——, Thou Shalt Not Be Aware: Society's Betrayal of the Child, Nueva York: Farmer, Straus & Giroux, 1984.

Miller, J. Baker, Towards a New Psychology of Women, Harmondsworth: Penguin, 1976.

Miller, J. Baker (comp.), *Psychoanalysis and Women*, Harmondsworth: Penguin, 1973. Miller, R., *Analysing Marx Power and History*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Miller, S., Men and Friendship, Londres: Gateway, 1983.

Millet, K., Sexual Politics, Londres: Virago, 1969 [versión en castellano: Política sexual, trad. Ana María Bravo García, México: Aguilar, 1975].

Mitchell, J., Psychoanalysis and Feminism, Harmondsworth: Penguin, 1975.

, Woman: The Longest Revolution, Londres: Virago, 1984.

Mitchel, J., y A. Oakley (comps.), *The Rights and Wrongs of Women*, Harmondsworth: Penguin, 1979.

Moller Okins, S., Women in Western Political Thought, Londres: Virago, 1980.

Mommsen, W., The Age of Bureaucracy, Oxford: Blackwell, 1974.

Monk, R., Wittgenstein, Londres: Vintage Books, 1980.

Moore B., Philosophical Papers, Londres: Allen & Unwin, 1959.

- , A Critique Of Pure Tolerance, Londres: Jonathan Cape, 1970.

Morgan, D., Discovering Men: Sociology and Masculinities, Londres: Routledge, 1992.

Mulkay, M., Science and the Sociology of Knowledge, Londres: Allen & Unwin, 1984.

Murdoch, I., The Sovereignty of Good, Londres: Routledge, 1970.

Nardi, P. (comp.), Men's Friendships, Nueva York: Sage, 1992.

Needham, J., The Great Titration, Londres: Unwin & Allen, 1969.

Nicholson, L., Feminism/Postmodernism, Nueva York: Routledge, 1990.

Nicols, T. (comp.) Capital and Labour, Londres: Fontana, s/f.

Nielsen, K., y S. Pattens, "Marxism and Morality", Canadian Journal of Philosophy, número especial, vol. VII, 1981.

Nisbet, R., The Sociological Tradition, Nueva York: Basic Books, 1967.

Nizan, P., Aden Arabie, París: Maspero, 1960.

Noddings, N., Caring: A Feminist Approach to Ethics and Moral Education, Berkeley: University College Press, 1984.

Noonan, H., Personal Identity, Londres: Routledge, 1991.

Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York: Basic Books, 1974 [versión en castellano: *Anarquía, Estado y utopía*, trad. Rolando Tamayo, México: Fondo de Cultura Económica, 1988].

Obholzer, K., *The Wolf-Man: Sixty Years Later*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982.

O'Brien, M., The Politics of Reproduction, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981.

O'Neal, O., Constructions of Reason, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Pagels, E., The Gnostic Gospels, Harmondsworth: Penguin, 1982.

Parkin, F., *Max Weber*, Londres: Tavistock, 1982. Pattman, C., *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press, 1988.

Pattman, C., y E. Gross, Feminist Challenges, Sydney: Allen & Unwin, 1986.

Pawson, R., Measure for Measure, Londres: Tavistock, 1989.

Pearce, F., The Radical Durkheim, Londres: Routledge, 1989.

Pitcher, G. (comp.), Wittgenstein: The Philosophical Investigations, Londres: Macmillan, 1968.

Plant, S., The Most Radical Gesture, Londres: Routledge, 1992.

Plummer, K., Document of Life, Londres: Routledge, 1990.

, Modern Homosexualities, Londres: Routledge, 1992.

Poliakov, L., The Aryan Myth, Londres: Heinemann, 1974.

Porter, K., y J. Weeks, Between the Acts, Londres: Routledge, 1990.

Porter, R., A History of Madness, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981.

Poster, M., Existencial Marxism in Postwar France, Princeton: Princeton University Press, 1975.

Rabinow, P. (comp.), The Focault Reader, Harmondsworth: Penguin, 1988.

Rader, M., Marx's Interpretation of History, Nueva York: Oxford University Press, 1979.

Rakusen, J., y A. Phillips (comps.), The New Our Bodies Our Selves, Harmondsworth: Penguin, 1989.

Ramazanoglu, C., Feminism and the Contradictions of Oppression, Londres: Routledge, 1989.

Rawls, J., A Theory of Justice, Oxford: Oxford University Press, 1972 [version en castellano: Teoría de la justicia, trad. Ma. Dolores González, México: Fondo de Cultura Económica, 1979].

Rée, I., Descartes, Londres: Allen Lane, 1974.

Regan, T., The Case for Animal Rights, Londres: Routledge, 1988.

Reich, W., Reich Speaks of Freud, Nueva York: Farrar, Strauss & Giroux, 1967.

— , The Function Of The Orgasm, Harmondsworth: Penguin, 1974[a] [version en castellano: La función del orgasmo, trad. Felipe Suárez, Buenos Aires: Paidós, 1955].

---- , The Sexual Revolution, Nueva York: Farrar, Strauss & Giroux, 1974[b].

Reiter, R. (comp.), Towards an Anthropology of Women, Nueva York: MRP, 1975.

Rhees, R., Discussions of Wittgenstein, Londres: Routledge, 1970.

- , Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections, Oxford: Blackwell, 1981.

Rieff, P. (comp.), Dora: An Analysis of a Case of Hysteria, Nueva York: Collier Books, 1963.

-----, Freud: The Mind of the Moralist, Londres: Methuen, 1965.

Roberts, H. (comp.), Doing Feminist Research, Londres: Routledge, 1981.

, Women's Health Matters, Londres: Tavistock, 1991.

Roper, M., y J. Tosh, Manful Assertions, Londres: Routledge, 1990.

Rorty, A.O., Explaining Emotions, Berkeley: University College Press, 1980.

Rorty, R., Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton: Princeton University Press. 1979 [versión en castellano: La filosofia y el espejo de la naturaleza, trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid: Cátedra, 1983].

---- , Consequences of Pragmatism, Brighton: Harvester, 1982 [version en castella-

no: Consecuencias del pragmatismo, Madrid: Tecnos, 1996].

----- , Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [versión en castellano: Contingencia, ironía y solidaridad, trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Barcelona: Paidós, 1991].

Rosaldo, M.Z., y L. Lamphere (comps.), Women, Culture and Society, Stanford:

Stanford University Press, 1974.

Rose, G., The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno, Londres: Macmillan, 1981.

Rose, N., Governing the Soul, Londres: Routledge, 1991.

Rowan, J., The Horned God, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1987.

Rowbotham, S., Woman's Consciousness, Man's World, Harmondsworth: Penguin, 1973.

----, Dreams and Dilemmas, Londres. Virago, 1983.

Rowe, D., Beyond Fear, Londres: Fontana, 1987.

---- , The Constitution of Life and Death, Londres: Fontana, 1989.

Rubin, L., Worlds of Pain: Life in the Working-Class Family, Nueva York: Basic Books, 1976.

Ruddick, S., Maternal Thinking: Towards a New Politics of Peace, Londres: The Women's Press, 1990.

Runciman, W.G., Weber: Selections in Translation, Oxford: Oxford University Press, 1978.

Russel, D., The Machine Civilisation, Londres: Pandora, 1988.

Rutherford, J. (comp.), Identity: Community, Culture, Difference, Londres: Lawrence & Wishart, 1990.

---- , Men's Silences, Londres: Routledge, 1992.

Ryan, A., J.S. Mill, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974.

Said, E., Orientalism: Western Conditions of the Orient, Harmondsworth: Penguin, 1991.

Samuel, A., The Father: Contemporary Jungian Perspectives, Londres: Free Association Press, 1983.

Sandel, M., Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Sartre, J.-P., Anti-Semite and Jew, Nueva York: Free Press, 1960 [versión en castellano: Reflexiones sobre la cuestión judía, trad. José Blanco, Buenos Aires: Sur, 1960].

Sayers, J., Biological Politics, Londres: Tavistock, 1982.

----- , Sexual Contradictions, Londres: Tavistock, 1986.

----- , Mothering Psychoanalysis, Harmondsworth: Penguin, 1991. Schoolman, M., The Imaginary Witness, Nueva York: Free Press, 1970. School of Barbiana, Letter to a Teacher, Harmondsworth: Penguin, 1970 [versión en castellano, Alumnos de Barbiana, Carta a una profesora, s/trad., México: Ediciones de Cultura Popular, 1975].

Scull, A., Museum of Madness: The Social Organisation of Insanity in Nineteenth-Century England, Harmondsworth: Penguin, 1982.

Sedgewick, P., Psycho Politics, Londres: Pluto Press, 1982.

Segal, B., Love, Medicine and Miracles, Londres: Arrow Books, 1986.

Segal, L., Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men, Londres: Virago, 1990.

Seidler, V., Kant, Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory, Londres: Routledge, 1986.

——, Rediscovering Masculinity, Reason, Language and Sexuality, Londres: Macmillan, 1989.

, Recreating Sexual Politics: Men, Feminism and Politics, Londres: Routledge,

——, The Moral Limits of Modernity: Love, Inequality and Oppression, Londres: Macmillan, 1991b].

Seidler, V. (comp.), The Achilles Reader, Londres: Routledge, 1991[c].

--- (comp.), Men, Sex and Relationships: Writings from Achilles Heel, Londres: Routledge, 1992.

Senett, R. v J. Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Nueva York: Vintage Books, 1970. Serge, V., Year One of the Russian Revolution, Londres: Allen Lane, 1972.

Sharaf, M., Fury On Earth: A Biography of Wilheim Reich, Londres: Macmillan, 1985.

Sharrock, W., The Ethnomethodologists, Cambridge: Polity Press, 1982.

Sheldrake, R., A New Science of Life, Londres: Blond & Briggs, 1981.

----, The Presence of the Past, Londres: Collins, 1988.

Sheridan, A., The Will to Truth, Londres: Tavistock, 1980.

Sherman, J., y T. Beck (comps.), The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge, Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

Showalter, E., The Female Malady. Women, Madness and English Culture: 1830–1980, Londres: Virago, 1987.

Shutz, A., The Phenomenology of the Social World, Londres: Heinemann, 1972.

Siltanen, J., y M. Stanworth, Women in the Public Sphere, Londres: Hutchinson, 1984.

Silverman, C., Crisis in Black and White, Nueva York: Oxford University Press, 1964.

Silverman, D., Qualitative Methodology in Sociology, Aldershot: Gower, 1985.

Silverman, H., Derrida and Deconstruction, Londres: Routledge, 1989.

Simmel, G., The Philosophy of Money, Londres: Routledge, 1980.

Simmonds, A.P., Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge, Oxford: Oxford University Press, 1978.

Smart, B., Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.

----- , Modern Conditions, Postmodern Contradictions, Londres: Routledge, 1991. Smith, D., "A Peculiar Eclipsing: Woman's Exclusion from Man's Culture", Women's

Studies International Quarterly, vol. l, no. 4, 1978.

---- , The Everyday World as Problematic, Londres: Routledge, 1988. — (comp.), Doing it the Hard Way, Londres: Routledge, 1992[a].

---- , Texts, Facts and Feminity, Londres: Routledge, 1992[b].

Smith-Rosenberg, C., Disordely Conduct: Visions of Gender in Victorian America, Nueva York: Oxford University Press, 1986.

Snail, D., Taking Care: An Alternative to Therapy, Londres: Dent, 1987.

Spender, D., Man Made Language, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Stammer, O. (comp.), Max Weber and Sociology Today, Nueva York: Harper & Row,

Stanley, L., y S. Wise, Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.

Stephens, E., The Black University in America Today: A Student Viewpoint, Freedom-

Sturrock, J., Structuralism Since 1945, Oxford: Oxford University Press, 1979.

Sydie, K.A., Natural Women, Cultured Men, Milton Keynes: Open University Press,

Tannen, D., You Just Don't Understand, Londres: Virago, 1991.

Tawney, R., Religion and the Rise of Capitalism, Harmondsworth: Penguin, 1926. Taylor, C., Hegel, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

- , Hegel and Modern Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1979. - , Philosophy and the Human Sciences, Cambridge: Cambridge University Press,

castellano: Fuentes del yo, trad. Ana Lizón, Barcelona: Paidós, 1996].

Thomas, K., Religion and the Decline of Magic, Harmondsworth: Penguin, 1971. Thompson, E.P., The Poverty of Theory and Other Essays, Londres: Merlin, 1979.

Thompson, K., Emile Durkheim, Londres: Tavistock, 1982.

Trebilcot, J., Mothering: Essays in Feminist Theory, Totowa: Romanman, 1984.

Turkle, S., Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution, Londres: Burnett/Andre

Turner, B., Regulating Bodies, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982. ---- , The Body and Society, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Turner, R., Ethnomethodology, Harmondsworth: Penguin, 1974.

Walker, P. (comp.), Between Labour and Capital, Brighton: Harvester, 1979.

Walzer, M., Spheres of Justice, Nueva York: Basic Books, 1983.

Wandor, S., The Body Politic, Londres: Stage I, 1972.

Warnock, M., Ethics Since 1900, Oxford: Oxford University Press, 1960.

- Weber, M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres: Allen & Unwin, 1930 [versión en castellano: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, Barcelona: Península, 1975].
- , The Methodology of the Social Sciences, Nueva York: The Free Press, 1949.
- , Theory of Social and Economic Organisations, Nueva York: The Free Press of Glencoe, 1964.
- Weeks, J., Coming Out: Homosexual Politics in Britain, Londres: Quartet, 1977.
- , Sexuality, Londres: Horwood/Tavistock, 1984 [versión en castellano: Sexualidad, trad. Mónica Mansour, México: Paidós/Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998].
- , Sexuality and its Discontents, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Weil, S., Gravity and Grace, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- ----- , Oppression and Liberty, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- , Waiting on God, Londres: Fontana, 1959.
- , Selected Essays 1934–1943, comp. por R. Rees, Oxford: Oxford University Press, 1962.
- , Lectures in Philosophy, trad. H. Price, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- , The Need for Roots, Londres: Routledge, 1988.
- West, C., Prophesy Deliverance, Philadelphia: Westminster, 1982.
- Whitehead, A.N., *Science and the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Whitford, M. (comp.), Between Feminism and Psychoanalysis, Londres: Routledge, 1991.
- Williams, B., Descartes: The Project of Pure Enquiry, Harmondsworth: Penguin, 1978.
- , *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973 [versión en castellano: *Problemas del yo*, trad. José M.G. Holguera, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1986].
- , *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981 [versión en castellano: *La fortuna moral*, trad. Susana Marín, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1993].
- ----- , Ethics and the Limits of Philosophy, Londres: Fontana, 1985.
- Williams, E., Capitalism and Slavery, Londres: Deutsch, 1964.
- Winch, P., Studies in the Philosophy of Wittgenstein, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- ------ , A Just Balance: Reflections on the Philosophy of Simone Weil, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Wittgenstein, L., *The Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1958 [versión en castellano: *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México/Crítica, 1988].
- ---- , On Certainty, Oxford: Blackwell, 1975.

- ---- , Culture and Value, Oxford: Blackwell, 1980.
- Wolf, E., Europe and the People Without History, Londres: Faber, 1986.
- Wood, A., Karl Marx, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Woolfe, K. (comp.), Essays on Sociology and Philosophy of Emile Durkheim, Nueva York: Harper & Row, 1964.
- Young, I., Justice and the Politics of Difference, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Young, R., White Mythologies, Londres: Routledge, 1990.
- Zeitlin, I., Ideology and the Development of Sociological Theory, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

A Adorno, T.H., 231, 298 Alderson, P., 209 Althusser, L., 33, 89, 186, 227 Aristóteles, 28, 115, 132, 183

B
Bacon, F., 30, 44, 295
Benjamin, W., 133, 185
Berkeley, 102
Berkman, A., 197
Bernal, M., 121
Bernheimer, C., 264
Biko, S., 290
Breuer, J., 263
Brunschwig, M., 31

C Calvino, J., 49, 83 Cavell, S., 120, 121 Césaire, A., 283 Cobb, J., 232 Cockburn, C., 159 Collier, A., 302 Compte A., 25 D
Derrida, J., 40, 291
Descartes, R., 23, 24, 30, 31, 40, 41, 42, 50, 53, 57, 66, 95, 102, 121
Devaney, K., 199
Durkheim, E., 24, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 46, 66, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 181, 192, 193, 194, 195, 196, 207, 224, 278
Dworkin, 299

E Eichenbaum, L., 143 Engels, F., 137, 148 Esterson, A., Etington, 266

F
Fanon, F., 283
Ferenczi, S., 253, 254, 255, 257, 258, 261, 262, 263, 265, 266, 267
Fliess, 248
Foucault, M., 29, 55, 114, 118, 120, 161, 163, 210, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234

Frankfurt, Escuela de, 133, 229, 298, 301

Freire, P., 211

Freud, E.L., 265

Freud, S., 48, 49, 66, 156, 157, 163, 218, 219, 226, 227, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 262, 263, 264, 265, 266, 271, 286, 287, 294

Fromm, E., 82, 83

G
Garfinkel, H., 109
Gilligan, C., 71, 73, 74, 77, 78, 90, 268, 269
Goldman, E., 197
Gordon, C.,
Gramsci, A., 86, 87, 88, 90, 91, 92, 133, 143, 144, 145, 188, 189, 190, 191, 197, 200, 281, 282, 286, 287, 288
Griffin, C., 296
Griffin, S., 84, 294, 295

H Habermas, J., 135, 298, 299 Hampshire, S., 107 Harrington, M., 286 Harrison, R., 206 Hartsock, N., 291, 292, 295, 296, 297, 298 Havel, V., 29 Hegel, G., 27, 28, 85, 87, 104, 107, 129, 131, 132, 133, 181, 182, 193 Heidegger, M., 109, 231 Herder, J., 95, 100, 101, 105, 182, 183 Horkheimer, M., 229, 230, 298 Hume, D., 27, 69, 102 Husserl, E., 109, 225 Huyssen, A., 298

J Jakobson, R., 34 Jones, E., 253 Jung, K., 235

K
Kafka, F., 29
Kahane, C., 264
Kant, I., 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 48, 50, 56, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 95, 98, 100, 101, 117, 121, 122, 134, 155, 182, 183, 190, 192, 193, 194, 199, 214, 219, 222, 223, 225, 240, 278, 299
Kohlberg, L., 70, 71, 219, 268
Korsch, K., 187
Kübler-Ross, E., 213, 214

L
Lacab, J., 33, 49, 264
Laing, R.D., 113, 114, 162, 301, 302, 303
Landzmann, C., 288
Lévi-Strauss, C., 24, 33
Locke, J., 102, 184
Lukács, G., 107, 124, 181, 183, 229, 230, 289
Lutero, M., 49, 83
Lyotard, J.-F., 291, 298

M
Mannheim, K., 144
Marcuse, H., 231
Marx, K., 28, 87, 88, 104, 107, 109, 124, 125, 129, 132, 133, 143, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 196, 197, 219, 224, 279, 280, 281, 283, 284, 289, 298
Masson, J., 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 262, 263, 265, 266, 267

Memmi, A., 283, 295, 296 Merchant, C., 42 Mill, J.S., 278 Miller, A., 90, 98, 99, 101, 267 Miller, J. Baker, 164, 264, 285, 293 Mitchell, J., 264 Moore, G.E., 224

N Newton, I., 30 Nicholson, L., 291, 292, 295, 297, 298 Nietzsche, F., 168 Nizan, P., 283 Nozick, R., 184

O Orbach, S., 143 Piaget, J., 70, 71, 219, 268 Pleck, J., 176

R
Rawls, J., 87, 135, 299
Reich, W., 50, 197, 227
Rieff, F., 249
Rorty, 291
Rousseau, J.-J., 294
Rowe, D., 267
Rubin, L., 232
Russell, D., 138

S Saint-Simon, L., 25 Sartre, J.-P., 210, 279 Saussure, F., 34, 225 Schutz, A., 107, 108, 237 Seidler, V., 98, 100, 147, 190, 197, 199, 206, 240, 299, 301 Sennett, R., 232 Silverman, C., 290 Silverman, D., 110 Simmel, G., 212 Stephens, E., 286, 287

T Tawney, R., 82 Taylor, C., 183 Taylor, F. W., 198

Weber, M., 24, 31, 36, 42, 56, 58, 59, 89, 101, 107, 108, 181, 222, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 236, 237
Weil, S., 28, 29, 30, 43, 64, 65, 82, 143, 144, 163, 195, 197, 198, 210, 234, 281, 288, 290, 292, 293, 299, 300
Wicker, T., 286
Winch, P., 125
Wittgenstein, L., 34, 57, 69, 91, 105, 106, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 133, 193, 194, 195, 221, 223, 224, 225, 226, 234, 237
Wollstonecraft, M., 270

## ÍNDICE ANALÍTICO

aborto, 74-76, 142-143 abuso sexual: a menores, 246, 257, 267 acción: calidad de la, 66-67; teoría de la, 58, 59 acoso sexual en el trabajo, 293 actividad laboral, véase trabajo actividades, necesidad de los hombres de, 231 Achilles' Heel, 152, 153, 157 aislamiento: y emociones, 203-206 alineación, 184, 185 amor, 100 animales, 56, 57 aprendizaje: y miedo, 46, 47, 56 autoconocimiento: y modernidad, 120-124 autocontrol, 97, 222 autoestima, 98, 99, 101, 144, 284-292, 300-303; y empoderamiento, 270-275, 281, 282; y respeto, 64-67 autonomía: y experiencia, 134-137; y razón, 58-60

B Brasil, 92, 119, 120 brujería, 43, 116

cambio, 264, 265, 288, 290 capitalismo, 184, 185, 188, 189, 196, 197; e individualismo, 82, 83, 118castración, miedo a la, 174 catolicismo, 86 certeza, 223 ciencia: y masculinidad, 39, 40; y razón, 115, 116; separación de las humanidades, 29, 30; véase también conocimiento clase social, 232, 233; e identidad, 82, 83, 88, 89, 187–189; y opresión, 142– 144, 280–282 colectividad: e individualidad, 87-93 colonialismo, 283, 284, 295, 296 comunidades de discurso, 135 conciencia, 188-190; cambio de, 63, 64; fragmentación de, 85; política, 281-283 conocimiento: devaluación de la natu-

raleza, 42-47; y emociones, 53-56; y

masculinidad, 39, 40, 47-51; y mo-

331

dernidad, 114-116, 120-124, 211; y moralidad, 268-271 conscientización o toma de conciencia, 189-191, 262, 273, 274; beneficios de la, 60, 61, 134-142; para los hombres, 135, 150, 151 creatividad: y marxismo, 183-185 creencias: fuentes de las, 57 cristianismo: y autoestima, 65; y modernidad, 59, 60, 83, 84; véanse también catolicismo; protestantismo cuerpo: devaluación del, 44-51, 197, 198; y emociones, 55, 56; y mente, 39-42; reivindicación del, 272 cuidado: moralidad del, 73-76; y responsabilidad, 77-80 cultura: denigración de la, 286-288; de los hombres, 172, 173; y lenguaje, 124-129; y naturaleza, 24, 25, 30, 293-298; y universalismo, 282, 283

dependencia, 261-275; e ineptitud, 271-275; y moralidad, 268-271; y psicoanálisis, 255, 261-268; véase también poder derechos: de las mujeres, 148, 149; y principios, 73–76 deseo, 218, 219, 239-241; y feminismo, 151-153; negación del, 36; como signo del mal, 84, 85 devaluación: y sexualidad, 250-255 diferencia: y modernidad, 278-282; y posmodernidad, 292 dignidad, véase autoestima dolor, 128, 129 duda, 237 duelo, 236, 238, 256, 257

educación, 272, 273; y miedo, 45-47, 56

egoísmo, 36, 90 elección: libertad y, 139-141, 222, 223 emociones: y aislamiento, 203-206; y autoconocimiento, 121, 122; y conocimiento, 53-56; y hombres, 62-64, 167-171, 178, 221-228, 293, 294; e identidad, 98-101; y lenguaje, 239-244; y libertad, 139-141; y modernidad, 298-303; y moralidad, 74-80; y mujeres, 59-64; negación de las, 47-51; y razón, 53-58, 127; y realidad, 244-250; v recuerdos, 256-259; y significado, 235-238 enfermedad mental, 113, 114, 228 enfermedad, véanse medicina; enfermedad mental esclavitud, 28, 43, 84, 190, 287, 288 esfera privada: y esfera pública, 137-139 esfera pública: y esfera privada, 137-139 estructura: y significado, 117-120 estructuralismo, 33, 34, 48, 49, 161-163; y lenguaje, 127, 128 estudios del hombre, 152, 153, 171 ética protestante, 36, 156, 157, 197-199, 240, 274 etnicidad, 282, 283 éxito, significado del, 119, 120 experiencia, 131-145; y autonomía, 134-137; y elección, 139-141, 222; e historia, 131-134; y lenguaje, 34, 60-64, 105-107, 256, 257; y masculinidad, 167-176; pública y privada, 137-139; validación de la, 141-145; v verdad, 228-235 explotación: en el marxismo, 232, 233, 283, 284 expresión: y experiencia, 34, 60-64, 105-107, 256, 257; y razón, 60-64

familias: autoestima en las, 301-303; reglas en las, 193-195; véanse también

niños; padres fantasías, 265-267, 301, 302 felicidad, 231, 294 feminismo, 147-165, 303; ámbito privado y ámbito público, 136-139; y cambio, 289, 290; y experiencia, 134-136; y masculinidad, 152-157, 167-176; y modernidad, 93-95; y poder, 158–165, 263–268, 299; y razón, 270, 271; relación de los hombres con el. 147-152; y teoría social, 37, 40, 41, 62, 232; y validación, 141-145 feministas, hombres, 171 fenomenología, 109 feudalismo: e identidad, 82 Freud, S.: caso Dora, 240-253, 255, 264 funcionalismo, 102, 103

H heterosexualidad, 172, 173; y feminismo, 155; relaciones, 299, 300 histeria, 241, 248, 249 historia e historias, 181-201; y experiencia, 131-134; y libertad, 88-92; e identidad, 187-191 homosexualidad, 27, 155, 233, 234 humanidades: separación de la ciencia, 29, 30

identidad, 97-111; construcción social e histórica de la, 82, 88-92, 102-105, 187-191; y el cuerpo, 40-42; fragmentación de la, 40, 41, 94; y lenguaje, 105-108, 127-129; y libertad, 81-84; y poder, 284-292; y razón, 97-100; y significado, 108-111; igualdad, 138, 139, 148, 149, 158, 159 Ilustración, 34, 43, 44; y teorías sociales, 23–30 individualidad moral, 288

individualismo: y capitalismo, 82, 83, 119; y moralidad, 31-33; y sociedad, 87-92, 102-105, 128, 129 ineptitud: y empoderamiento, 271–275 instituciones: reglas de las, 46, 47, 192-194 intelectuales, 144 investigación: objetividad en la, 141, 142 ira: de los hombres, 77, 78, 127, 175, 293; de las mujeres, 249, 289, 290

judíos: antisemitismo y racismo, 287, 288; emancipación de los, 279-281, 283; y Lutero, 83 justicia, 65, 135, 136; y trabajo, 195-201

lenguaje, 127, 128, 221-238; y conscientización, 135; y cultura, 124-129; v emoción, 235-238; v empoderamiento, 261-268; y experiencia, 34, 60-64, 105-107, 228-235, 256, 257; e identidad, 105-108, 127-129; y mujeres, 60-64; v sexualidad, 239-244; v significado, 221-228; véase también significado

libertad, 81-95; v elección: 139-141, 222, 223; e historia, 88-92; y modernidad, 81-84, 93-95; y moralidad, 31-34; y opresión, 277-284; y religión, 84-88

locura, 113, 228 luto, véase duelo

M

marxismo, 28, 188-191; explotación, 232, 283, 284; e identidad, 87-91; v modernidad, 181–187; y religión, 85– 88; trabajo, 132, 183-185, 196-198;

y universalismo, 279-284; y verdad. 227-229

masculinidad, 167-180, 277-303; v conocimiento, 39, 40, 47-51; v feminismo, 152-157, 167-176; y moralidad, 70-80; v objetividad, 207-214; v poder, 176-180; v profesionales, 110. 111, 208–210, 272–274; relación con el cuerpo y, 44-49; y teoría social, 26-37; v verdad, 243

masturbación, 248, 249

medicina, 110, 111; alternativa, 40; v desempoderamiento, 272; y naturaleza. 116; obietividad en la, 54, 55, 207-214; véase también enfermedad men-

mente: y cuerpo, 39-42 miedo: y aprendizaje, 46, 47, 56 mineros y minería, 198, 199

modernidad, 113-129, 277-303; y conocimiento, 114-116, 120-124, 211; v el cuerpo, 40-42, 47-51; y devaluación de la naturaleza, 42-47; y diferencia, 278-282; y emociones, 298-303; y lenguaje, 124-129; y libertad. 81-84, 93-95; y marxismo, 181-187; sentido común de la, 85; y razón, 57-60, 113-117; y religión, 59, 84-88, 115; y significado, 117-120; y teoría social, 23-37, 288, 289

moralidad, 69-80; y acción, 66, 67; y masculinidad, 70-80; y opresión, 163, 164; y poder, 25, 26, 268–271, 289– 292; y política, 281-283; y psicoanálisis, 246, 247; y razón, 59, 69-73; y teoría social, 24-37; véase también justicia

muerte y moribundos, 213, 214; véase también duelo

mujer(es): como Otro, 295, 296; y emociones, 59-64; esfera pública y esfera privada, 137-139; y experiencia, 134,

136; individualidad v colectividad, 89. 90, 92, 93; libertad v elección, 139-141: v medicina, 207, 208, 272; v moralidad, 71-73, 289-292; y naturaleza, 32, 33, 44, 116; v opresión, 59. 60, 299-302; sexualidad de la(s), 293-295; y toma de conciencia, 134-142. 189, 262, 273, 274; véase también feminismo

naturaleza, 39-51; y aprendizaje, 46, 47; y cuerpo, 39-42, 47-51; y cultura, 23-25, 30, 293-298; devaluación de la, 42-46, 83-85; y mujeres, 32, 33, 44, 116; y razón, 31-37, 53, 54 negros: movimientos de protesta, 189. 190, 273, 274; racismo, 286-290; véase también esclavitud niños: abuso sexual en contra de, 246, 257, 258, 267; miedo y aprendizaje, 45–48, 55, 56; reglas para, 193–195; relación de los 34 con los profesionales, 110, 111, 208-210, 272-274; véanse también familias; padres normalidad, 278

objetividad, 70, 71, 89-91, 118, 123, 124; en investigación, 142, 143; en medicina, 54, 55, 27-214; y psicoanálisis, 246-251, 258, 259; y subjetividad, 107, 122, 123 obstetricia: hombres en la, 159 opresión, 28, 274, 275, 289; y comunidades de discurso, 135; de las mujeres, 59, 60, 299-302; v emociones. 298-303; y libertad, 277-284; y moralidad, 163, 164; y verdad, 142-144

padres y paternidad, 172, 217-220

pares: y profesionales, 110, 111, 208-210, 272–274; v reglas, 193–195; véase también padres poder, 160-164; v comunidades de discurso, 135, 136; v cuerpo, 55, 56; v feminismo, 158-165, 299; e identidad, 284-292; e ineptitud, 271-275; v lenguaie, 261-268; v libertad, 277-284: v masculinidad, 176-180; v moralidad, 25, 26, 268-271, 289-292; v naturaleza, 293-298; v psicoanálisis, 252-256; en las relaciones, 73-77, 142-144, 149-151; v verdad, 94, 95, 142-144 poderes, jerarquía de, 161-164 política, 137; y moralidad, 281-283 pornografía, 153, 154 positivismo, 103, 104, 181, 182 posmodernidad: y diferencia, 292; e identidad, 93, 94; v razón, 269, 270 postestructuralismo: y lenguaje, 127, 128; y poder, 161, 162 presencia: y ser, 40, 41 profesiones: y formas dominantes de masculinidad, 110, 111, 208-210, 272-274 protestantismo: y libertad, 82-84 proyección, 293, 294 psicoanálisis: y locura, 113, 114; objetividad, 246-251, 258, 259; v poder, 252-256, 261-268; relaciones en el, 218, 219; transferencia en el, 218, 219, 251–253, 255, 256, 265 psicoterapia, 204, 238, 300; y objetividad, 247, 248 psiquiatría, 113, 114

racionalidad, véase razón raza y racismo, 282, 283, 286-288 razón, 53-67; y autoestima, 64-67; y emociones, 53-58; y expresión, 59-

64: e identidad, 97-101: v modernidad, 113-117; v moralidad, 69-73; v naturaleza, 31–37; v teoría social, 23– realidad: v emociones, 244-250; social.

107-109, 224

recordar, actividad de, 126, 127; recuerdos. 256-259

reglas, 46, 47, 191–195

relaciones, 199-201, 203-220; y emociones, 77-80, 167-169, 203-206; familiares, 301-303; entre muieres, 63, 64; v Freud, 257, 258; heterosexuales, 299, 300; en Marx, 183–187; personales y sociales, 207–214; y poder, 73-77, 142-144, 149-151; y tiempo, 215-220; véase también sexualidad relativismo, 27-28, 69

religión: y autoestima, 64, 65; e identidad, 82-84; v libertad, 84-88; v modernidad, 58, 59, 84-88, 115; véase también ética protestante

represión, 226-228

respeto, véase autoestima responsabilidad, 77-80, 177, 178 revoluciones científicas: v conocimien-

to, 39, 54–56, 120, 121; y naturaleza,

roles, teoría de los, 159, 160

salud, véase medicina sentimientos, véase emociones ser unificado, 40, 41 sexualidad, 49, 50, 239-259; control de la, 155-157; y deseo, 151-153; y devaluación, 250-255; en Freud, 240-242, 255-259, 264; y lenguaje, 239-244; y masculinidad, 168-170, 172-174, 178-180; de las mujeres, 293-295; negación de la, 233, 234; véase también abuso sexual

significado: y emociones, 235-238; y estructura, 117-120; e identidad, 108–111; y lenguaje, 221–228 sociedad: e identidad, 82, 88-92, 102-105, 187-191; e individualismo, 102-105, 128, 129; véase también cultura sociología: y feminismo, 159, 160; interpretativa, 181, 182; y masculinidad, 176, 177; y objetividad, 141, 142; véase también teoría social subjetividad, véase objetividad subordinación, 35, 134–137, 187–191; y cultura, 293-298; y emociones, 299–303; y expresión, 60–64; e identidad, 284-292; y libertad, 277-285; y poder, 158–165, 271–275, 277–280 Sudáfrica, 154, 189, 289, 290

T teoría social: y feminismo, 37, 40, 41, 62, 232; e identidad, 187–194; marxismo, 181–187; y masculinidad, 176–180; y modernidad, 23–37, 288, 289; y reglas, 191–195; y trabajo, 195–201

tiempo: y relaciones, 215–220 tierra: pérdida de significado, 44 trabajo: acoso sexual en el, 293; esfera pública y esfera privada, 137–139, 148, 149; y justicia, 195–201; y marxismo, 132, 183–185, 196–198 transferencia: en psicoanálisis, 251–253, 255, 265

U universalismo: y marxismo, 279–284; y modernidad, 58, 59 utilitarismo, 25

V validación: y feminismo, 141–145; de esferas privadas, 137, 138; problemas de123, 132, 133, 140, 141; y sexualidad, 250–255 verdad, 123, 124, 133; y experiencia, 228–235; y marxismo, 227, 228; y masculinidad, 243; y poder, 94, 95, 142–144; en el psicoanálisis, 265–268; *véase también* realidad

## También publicado por Paidós y la UNAM

### SEXUALIDAD JEFFREY WEEKS

Desde la Grecia clásica hasta nuestros días, filósofos, politólogos, antropólogos y psicólogos se han preguntado si la explicación del comportamiento humano debe buscarse en la naturaleza o bien en las normas y prácticas de la sociedad: ¿fisis o nomos, naturaleza o cultura? Jeffrey Weeks se ubica entre los teóricos herederos de Foucault para quienes esa conducta particular que llamamos sexualidad, lejos de ser un fenómeno primordialmente natural, es un producto de fuerzas sociales, una construcción histórica. Partiendo, pues, de la convicción de que en estos terrenos no hay una esencia o una verdad inmutable y de que lo erótico sólo adquiere significado en el contexto de culturas específicas, Weeks sostiene que la sexualidad es "'una unidad ficticia', que alguna vez no existió y que en algún momento en el futuro tal vez de nuevo no exista". En su tarea de "desconstruir" esa unidad aparente de lo sexual y sacudir las certezas de la tradición esencialista, el autor recurre a las aportaciones de tendencias teóricas como la historia de las mentalidades, y de movimientos sociales como el feminismo y la liberación gay. Uno de sus objetivos es ayudarnos a encontrar vías que nos permitan aceptar la diversidad, trascender las diferencias culturales y elaborar una ética que respete las distintas maneras posibles de existir como seres humanos.