

PLURALIDAD Y DIVERSIDAD: UN DESAFÍO ACTUAL

PLURALITY AND DIVERSITY: A CHALLENGE FOR THE PRESENT

Felicitas Valenzuela Bousquet
Universidad de Concepción

Resumen

El artículo examina el problema filosófico de la pluralidad y la diversidad en el mundo contemporáneo desde la perspectiva de la teoría de género. Se sostiene que la filosofía moderna, al haberse construido históricamente desde una perspectiva androcéntrica, ha invisibilizado la experiencia femenina y ha formulado la idea de un sujeto universal que, en realidad, corresponde a un sujeto masculino. A partir de referencias a autoras feministas y pensadoras como Hannah Arendt, se argumenta que la pluralidad no debe entenderse únicamente como diversidad de opiniones, sino como diversidad de situaciones, identidades y sujetos que participan en el mundo común. Se analizan algunos ejemplos históricos de exclusión femenina en la producción del conocimiento, proponiendo el concepto de género como una categoría analítica que permite distinguir entre diferencias biológicas y construcciones culturales. Finalmente, se plantea que incorporar la perspectiva de género constituye uno de los desafíos fundamentales del pensamiento filosófico actual, ya que permite visibilizar sujetos históricamente marginados y enriquecer la comprensión plural de la realidad social.

Palabras clave: pluralidad, diversidad, género, filosofía feminista, subjetividad.

Abstract

The article examines the philosophical problem of plurality and diversity in the contemporary world from the perspective of gender theory. It argues that modern philosophy, having historically been constructed from an androcentric perspective, has rendered female experience largely invisible and has formulated the idea of a universal subject that in fact corresponds to a male subject. Drawing on feminist authors and thinkers such as Hannah Arendt, it is argued that plurality should not be understood merely as a diversity of opinions, but rather as a diversity of situations, identities, and subjects participating in the common world. The article analyzes several historical examples of the exclusion of women from the production of knowledge, proposing the concept of

gender as an analytical category that allows us to distinguish between biological differences and cultural constructions. Finally, it suggests that incorporating a gender perspective constitutes one of the fundamental challenges for contemporary philosophical thought, as it enables the visibility of historically marginalized subjects and enriches a plural understanding of social reality.

Keywords: plurality, diversity, gender, feminist philosophy, subjectivity.

La vorágine de un perpetuo cambio expresado en descubrimientos científicos, industriales, tecnológicos, crecimiento demográfico, nuevos sistemas de comunicación de masas, sujetos emergentes, expansión del mercado capitalista mundial, *crea y también aniquila*, ambientes físicos, instituciones sociales, ideas metafísicas, visiones artísticas, valores morales, a fin de crear más, de seguir creando de nuevo el mundo infinitamente: lo que convierte en realidad el decir, “lo sólido se desvanece en el aire”.

Este constante dinamismo exige un espíritu especial depurado y abierto en constante interacción con su tiempo, dispuesto a remodelar perspectivas en la tónica del *sapere aude* ilustrado. A ello se refiere M. Foucault cuando dice:

Todo esto, la filosofía como problematización de la actualidad y como interrogación hecha por el filósofo de esta actualidad de la que forma parte y, en relación con la que tiene que situarse, todo esto podría muy bien caracterizar a la filosofía en tanto discurso de la Modernidad y sobre la Modernidad (Rodríguez, 1989, p. 107).

El discurso moderno es, entonces, un discurso crítico, autorreflexivo, que valora la capacidad de interpretar o reinterpretar las realidades, los sujetos e identidades emergentes. Lo que es confirmado por la teórica A. Bach al decir, “el análisis crítico del mundo en que vivimos, el de la época presente con la complejidad de lo que somos, constituye la gran tarea filosófica” (Bach et al., 1994, p. 87) Por eso, intenta romper el anquilosamiento teórico y surgir como una realidad con caracteres nuevos y diversos el tema que hoy nos convoca: la mujer y la filosofía.

Sin embargo, la mujer no ha sido vista en la cultura y por ende, es invisible para la filosofía, entonces, nos preguntamos, ¿puede seguir estando ausente de y en estos espacios teóricos?

La filosofía que nos enseñaron, la que aprendimos y trasmitimos, aquella con la que pensamos ha sido escrito por hombres. Esto es, cuando menos,

un hecho significativo. Porque no sólo ha sido escrita por hombres, sino que, además, en tanto surgida de experiencias de varones ha sido escrita pensando sólo en interlocutores masculinos. El sujeto autor y destinatario, supuestamente universal el “Hombre” de la filosofía se identifica sólo con la mitad de la especie humana: al tomar “hombre” como sinónimo de “especie humana”, se disimulan las diferencias entre varones y mujeres, con el agravante de que a éstas se las excluye. La filosofía pues ha adolecido y adolece de *insensibilidad genérica* (Santa Cruz et al., 1994, p. 47).

Agregando en su análisis:

el sujeto, constituido por una racionalidad y una cierta “naturaleza” neutra y universal, carece para ella de género. Pero, los seres humanos somos mujeres o varones. Por lo menos todavía. Podemos entonces cuestionar si la filosofía no opera con una distorsión al no considerar el factor género en sus elaboraciones teóricas y aún más, podemos preguntarnos si la filosofía no ha sido y sigue siendo sexista (Santa Cruz et al., 1994, p. 47).

Entendemos por sexismo el mecanismo por el que se concede privilegio a un sexo en detrimento del otro.

Amparo Moreno (1986) y otras teóricas feministas agregan que, además, la filosofía ha sido *androcéntrica* al pensar como el único generador de pensamiento a un sujeto hombre, viril, blanco y de cierta edad. No obstante, fue y es una realidad que una cultura cualquiera

de hecho está construida por una dualidad de género (el masculino y el femenino), no se puede simplemente ser un “humano”. Se es, quiérase o no, un sujeto con género, porque el lenguaje, la historia intelectual, las formas sociales están siempre generizadas” (Santa Cruz et al., 1994, p. 51).

Afirmamos, entonces, que no es respuesta adecuada a los tiempos que la filosofía siga hablando de *un sujeto universal único* al aparecer estos “sujetos diferenciados femeninos” que van cobrando una mayor e importante visibilidad social.

Las mujeres no podemos seguir sólo siendo “las otras” o “lo otro”, ni la diferencia puede continuar siendo una propiedad que nos corresponda sólo a nosotras y que nos distinga del que no es lo diferente, sino patrón de medida, o sea, del varón. La noción de diferencia no es identificable con la de alteridad. “La alteridad es un aspecto importante de la pluralidad [...] en el (ser humano) hombre la alteridad se comparte con todo lo que es, se convierte en unicidad” (Arendt, 1993, p. 200).

Las mujeres somos tan individuales como los individuos, es decir, podemos recortarnos en nuestra identidad personal y salir de la “indiscernibilidad” que no nos permite ser iguales, sino ser sólo idénticas,

(Amorós, 1990). Esta nueva propuesta teórica, de alguna manera, abre una dimensión práctica que posibilita que una sociedad no haga de la diferencia de sexo una jerarquía social. Lo que hace posible establecer una igualdad entre las personas que no borre, empero, las diferencias biológicas naturales. Situación que aún no existe como real, pero sí como potencial.

Esta posición aunque todavía virtual, sirve a dos propósitos: por un lado, nos permite ver críticamente nuestro pasado y presente, pudiendo interpretarlos adecuadamente; por otro, nos incita a iniciar prácticas -en las que se entrelacen teorías- conducentes a una realización social en esos marcos pertinentes.

Por tanto, al enfrentar la complejidad del pensamiento moderno es inadecuado -a nuestro entender- desconocer la cuestión de las diferencias y de las pluralidades, esto es, el hecho de la heterogeneidad de aquellos y aquellas que participan en el mundo común, ya que implica desconocer la riqueza multifacética de la subjetividad. Ahora bien, tenemos en cuenta que la pluralidad del mundo moderno no es sólo una pluralidad de opiniones, sino especialmente es una pluralidad de situaciones. (Arendt, 1993).

Un rasgo fundamental del mundo contemporáneo es que la pluralidad está hecha de excepciones. No existe en este escenario un cara a cara directo como en la *polis* griega. En el mundo antiguo existe una pluralidad homogénea de personas de un mismo sexo, que hablan la misma lengua y pertenecen a la misma tierra y tradición. Por ello, en la escena griega la democracia aristocrática expresa sus decires en el encuentro plural de los ciudadanos-hombres que dialogan en el ágora, y que juntos constituyen y construyen un poder que entrega normas de conducta y un orden ético, a los otros seres marginados. Luego, la pluralidad en el ágora de Atenas, es sólo de opiniones.

La conformación del mundo común presente se revela infinitamente más gravada por el peso de las contingencias y se hace más complejo sostener la unicidad de un sujeto frente a las contingencias de incluir a todos en el proceso.

La pluralidad actual adquiere un sentido muy especial. La pluralidad ciudadana debe tomar a su cargo diferencias factuales irreductibles cuyo paradigma esencial representa la diferencia de sexos.

En este contexto afirma la filósofa H. Arendt

del mismo modo que el hombre y la mujer no pueden ser iguales, a saber, humanos, sin ser absolutamente distintos uno del otro, así lo nacional de cada país sólo puede entrar en esta historia universal de la humanidad

permaneciendo y aferrándose obstinadamente a lo que es. Un ciudadano del mundo que viviera bajo la tiranía de un imperio universal, hablando y pensando en una suerte de super esperanto, no sería menos un monstruo que un hermafrodita (Collin, 1993, p. 38).

Por esto, nadie es un ciudadano en general, sino cada cual es un ciudadano concreto inscrito en una pertenencia comunitaria sólo a partir del cual puede elaborarse un mundo común. Como pertenecemos a un sexo, a una lengua, a una cultura, una tradición, todo ello es lo que nos define y constituye como mujeres y hombres. Sólo somos en la particularidad de nuestra existencia. Esto, lo dado de nuestra particularidad es aquello a partir y con lo cual hay que empezar a actuar y a hablar. Siempre estarnos en ese punto de partida. “El “ningún lugar” (como punto de partida) donde pretende instalarse la filosofía se halla siempre aquí traspasado por “algún lugar” contextual donde el pensar hace un alto en su itinerario” (Collin, 1993, p. 21).

Consiguientemente, “la filosofía conlleva en efecto dos escollos: el primero es su ignorancia de la pluralidad; el segundo su ignorancia de la particularidad de lo dado” (Rodríguez, 1989, p. 107).

Contextualización

Según R. M. Rodríguez (1989), si hacemos un somero recuento de lo ocurrido con lo femenino, la historia es nuestra posibilidad, las palabras el medio. En el caso de la mujer, éstas le han sido siempre extrañas: el discurso la olvida, la niega, la rechaza, la escruta, o la explicita.

Lo femenino se presenta a lo largo de los años sometido a dos estrategias diferentes; por un lado, desde un poder que lo *niega y reprime, lo excluye y lo encierra* convirtiéndolo en lo nocturno, lo irracional, lo intuitivo, la naturaleza, lo demoníaco, el pecado, la bruja, y en definitiva, lo que es más peligroso, el incitar y perturbar al varón.

Para este escenario, Rodríguez, diseña un efectivo encierro, ya sea ideológico, a través de la expresión de lo “eterno femenino”, del “misterio femenino”, o bien, en el plano de lo real: el harem, el gineceo, la casa, la familia, el convento, e incluso, en el extremo, la hoguera.

A la luz de esta estrategia de poder podemos estudiar gran parte de las circunstancias de la aparición de lo femenino a lo largo del tiempo, acaso de las más remotas situaciones.

En el momento que aparece la mujer como objeto definido de discurso –si nos ubicamos en la otra perspectiva– se intenta escudriñar-la, manifestarla o delimitarla sin cesar. Surge así *la estrategia del poder*

normativo: donde la mujer pasa a convertirse en lo *definido por el otro*. El discurso oficial da las normas de lo que le conviene o no hacer, pensar o soñar a las mujeres.

Constatamos de infinitas formas que ha sido el discurso masculino quien ha dicho a la mujer lo que ella era, no porque la descubriera en su sí misma, sino porque la *inventó a su arbitrio según sus deseos e intenciones*. Y forzó ese “su ser” en sus discursos, sitio único donde ella pudo estar y hubo de reconocerse. En 1673, escribe el filósofo francés, F. Poullain de la Barre, discípulo *sui géneris* de R. Descartes, “Todo lo que se ha dicho sobre las mujeres lo han dicho los hombres, las mujeres en la historia no han hablado, hay que hablar con las mujeres” (Rodríguez, 1989, p. 107).

Así, nuestra circunstancia como la de todos los seres periféricos a los que no se les ha permitido el acceso a la producción del conocimiento, es el de no haber logrado ser *dueñas de nuestro discurso y de nuestras acciones, sino haber sido –en gran parte– una invención del varón*. No olvidemos que

producir conocimiento solo es posible si se ejerce poder y ese conocimiento, en consecuencia, es reconocido; de otro modo, el presunto conocimiento que se produjese no saldría de las fronteras de estos espacios y en ese sentido, no sería verdadera producción de conocimiento (Rodríguez, 1989, p. 107).

Históricamente las mujeres hemos estado ausentes de la alternativa de “producir conocimiento” al no haber tenido acceso al poder.

Para ejemplificar recojamos dos situaciones diferentes que avalan la expresión de esas estrategias masculinas:

I. Dejando al margen esa armoniosa relación cultural que quizá existió en Creta entre mujeres y hombres; remontémonos a Atenas donde, por cierto, ocurre algo trascendente. Se desarrolla la primera sociedad que organiza una democracia o espacio configurado de varones, esto es, un conjunto de ciudadanos iguales ante la ley. Aristóteles- en su célebre libro *La Política*, define al ciudadano como: varón excelente o el hombre cabal (o varón perfecto o el verdadero hombre); el que realiza por antonomasia los atributos adecuados: es varón y no mujer, es griego y no-bárbaro, es libre y no esclavo, es adulto y no-niño. Los seres con estas características son los que constituyen el ámbito de los iguales, que interactúan en la plaza pública o ágora, donde discuten, dialogan y se ponen de acuerdo en el destino de la *polis*. Estos hombres tienen la *isonomía o igualdad democrática ante la ley*, la que no está, centralmente sustentada sólo en una situación de clase (salvo la exclusión de los esclavos y extranjeros). sino en una marginación de género.

Como contraparte Aristóteles connota el concepto de *oikonomía* o *economía* del hogar que define como el ámbito de lo propio de las mujeres: que es lo privado, *donde se reproducen las condiciones de posibilidad del ciudadano griego*. La *oikia* o espacio doméstico no tiene un fin en sí mismo, no es autosuficiente, ni autárquico, sino es el reino de la no-libertad donde se resuelven las necesidades básicas que son, por cierto, condición de posibilidad de lo público. El ciudadano para ser tal requiere, además –del trabajo del esclavo que produce los elementos materiales necesarios de la sobrevivencia– el aporte de la mujer para enfrentar las otras dimensiones de la vida cotidiana. Sólo satisfechas esas condiciones puede tener, el varón, el ocio y la libertad suficiente para convertirse en *el sujeto articular del discurso racional*.

La mujer, entonces, aparece en un ámbito inferior, dependiente, como un ser incompleto e imperfecto, un “varón castrado” (al decir de Aristóteles) que no es libre y vive “al servicio de” por lo que está recluida en el lugar que le corresponde: *el gineceo. Está excluida del logos, sin posibilidad de palabras o de intervenir en el mundo político. Se dibuja así, un escenario pensado patriarcalmente donde se señalan límites y deberes precisos para un género, el femenino; encerrándolo, reprimiéndolo, o negándolo*.

II. Al paso de los siglos, una otra situación la encontramos en Aquitania, en el último tercio del siglo XIII. Un castillo, en un salón una nutrida concurrencia presidida por Leonor. Quizá también Ricardo, más tarde Corazón de León. Y las damas comentan entretenidas. Sin los señores que andan lejos. Enrique de Plantagenet en Inglaterra donde resuelve asuntos políticos.

Todos escuchan un roman de Chrétien de Troyes. Se abre un debate en tomo a una cuestión de fino amor motivada por un lance de la historia. Las damas hacen prevalecer sus criterios.

Estamos asistiendo a la gestación de un cambio espectacular en la valoración de la figura femenina de una posición ínfima, indigna de cualquier discurso, –sino sólo para conjurar su peligroso carácter tentador para el equilibrio masculino–, pasa a convertirse en ideal supremo, motivo de todas las cantos y loas, árbitro indiscutible en las cuestiones de cortesía. Pasa a ser un ideal majestuoso al que se tributaría los más aventurosos gestos de la caballería.

¿A qué obedece este cambio? ¿Cómo es posible tal hegemonía de la figura femenina en un tiempo que, sin embargo, apenas se le otorga alguna autonomía real?

Las teorías explicativas se han multiplicado, la de G. Duby de corte sociológico. Están también las últimas interpretaciones psicoanalíticas,

todas coinciden en un dato: *se trata de una invención masculina que resuelve problemas psicológicos, culturales o de promoción social de una época jerarquizada y con poco espacio para los iguales (varones).*

Como nada podemos saber de los hechos pasados sin inventar una hipótesis, dejémonos llevar por otra hipótesis explicativa.

Acaso la cultura es, en ese momento, un entretenimiento femenino puesto que los hombres adultos importantes, los seniors prefieren guerrear. Acaso por ese motivo las damas, algunas damas, vivían dentro de los castillos y se convierten en mecenas. Se sabe que insinúan temas y corrigen argumentos. Acaso las damas inventan y diseñan un espacio narrativo donde fabulan una relación amorosa que les sea más amable.

Los jóvenes buscan espacios y desean agradar a las señoras. Se discute y dictamina lo que debe y no debe ser amor cortés. Por un instante, en estos espacios restringidos, algunas mujeres se atreven a tomar la palabra de los otros y fabulan. Temen también, la vuelta de la ignorancia, la violencia y el desamor.

Efímero reinado, apenas queda trazado un protocolo. La misoginia renacerá con fuerza en el siglo siguiente y los esquemas de cortejo serán vaciados de sentido y tomados del revés, para convertirse en la retórica de asedio de los donjuanes subsiguientes hasta nuestros días. (Rodríguez, 1989).

Explicación significativa

En un intento de comprender el ocultamiento de la mujer como sujeto filosófico y social, se ha elaborado –en las ciencias sociales–, un concepto explicativo que permite, al menos, diferenciar lo biológico de lo cultural: *el concepto de género.*

Cuando se habla de género se hace referencia al orden de la cultura y, por tanto, a lo cambiante a lo móvil. Sin embargo, cuando se trata de definir “género” parecen usarse algunos componentes como constantes, por ejemplo, el poder, que aparece caracterizando las relaciones de género como lo que explicaría la dominación (Rodríguez, 1989, p. 107).

Aunque estamos conscientes del carácter multifacético del concepto género, lo entendemos –siguiendo a la historiadora Joan W. Scott– como una categoría analítica que sirve de instrumento de análisis para clarificar las relaciones humanas, sociales, históricas y culturales de los seres humanos. Se diferencia de las características biológicas que revelan aspectos fisiológicos y anatómicas que distinguen a los hombres

de las mujeres. En cambio, las características culturales son mucho más variables. Según éstas, la femineidad y la masculinidad no son conceptos empíricos, sino esencialmente culturales. No hay una “naturaleza femenina” fija e inmóvil, ella se va formando y constituyendo de acuerdo con las circunstancias y relaciones que la persona va asumiendo en su vivir. Entendemos con este concepto un “rechazo a un determinismo biológico [...] ya que se apunta al carácter fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo” (Rodríguez, 1989, p. 107).

El género es, entonces, la *institucionalidad social* de un orden que arranca de la diferencia de sexo. Se señalan a través de él notas sociales, pero, simultánea y fundamentalmente, constituye un sistema conceptual, un principio organizador, un código de conducta por el que se espera que las personas estructuren sus vidas, sean femeninas o masculinas y se comporten femenina o masculinamente. Por ello, el género no es sólo una categoría descriptiva, sino *normativa* que determina los rasgos adecuados y la percepción social de las mujeres y de los hombres. En definitiva, la femineidad y la masculinidad son construcciones culturales que una sociedad elabora y mantiene para perpetuar su estructura y funcionamiento.

Así, en base a diferencias biológicas innegables entre mujeres y varones, esto es, el sexo, se determina una organización social en la que se valoran asimétricamente los roles y las funciones que la cultura propone hacia las acciones que considera propias de cada sexo.

El sistema sexo/género impone un principio organizador según el cual la distinción genérica es determinante, aunque este sistema se organice de diferentes formas en las culturas existentes y en los diversos momentos históricos. Todas las sociedades constriñen a los individuos a acomodarse a lo que se estima como las propiedades y funciones que le son más adecuadas y apropiadas en razón de su sexo, siguiendo, sin conciencia, un modelo asimétrico preexistente. Curiosamente, en todas las culturas existe una sobrevaloración del género masculino. En ello notamos una clara expresión de una *ideología patriarcal cuyo origen histórico es difuso y que se remonta en tiempos inmemoriales*, quizás como expresión primaria de una mayor violencia y fuerza física (del varón).

Si desglosamos el concepto género vemos las formas en que aparece en “los modos posibles de asignación a seres humanos en relaciones duales, familiares o sociales de propiedades y funciones imaginariamente ligadas al sexo” (Santa Cruz et al., 1994, p. 51), por lo que podemos afirmar que:

1. “el género está vinculado al sexo” sólo imaginariamente y no por razones naturales, sino culturales;
2. “el género no corresponde a los seres humanos en sí y por sí, sino es atribuible a individuos sólo en tanto ellos están en *relaciones sociales*”;
3. el género *no es esencial*, “sino es una *relación histórica*, en sentido que las características que se aplica a los sujetos cambian en todo tiempo y lugar” (Santa Cruz et al., 1994, p. 52).

O sea, podemos distinguir para este concepto de género, las notas de: *relacionalidad, historicidad y posicionalidad*.

El género es posicional en tanto, el lugar desde el cual el sujeto se ubica es fundamental para construir prácticas de vida, de sentidos y de significados. Por ello, posicionarse es *tomar conciencia de su sí misma/o* en un acto de existencia, e implica un asumir una posición y perspectiva. Igualmente, nos posicionamos en una clase social, en un conglomerado, una raza, o en un país.

Paradójicamente, la significación del género es muy sutil, más embozada que las otras determinaciones, y atraviesa toda la gama de las relaciones humanas. Condiciona *una subjetividad*, que no es sino la construcción continua resultante de actos posicionales y de comprensión de su sí mismo/a a lo largo de la vida individual.

Desde una subjetividad construida genéricamente se conforman, también, las categorías que posibilitan la objetividad que permite la interpretación del mundo. Esto conlleva, como consecuencia, la existencia de una pluralidad de seres y de determinaciones y situaciones posibles.

Es evidente –de otra parte– el *carácter histórico* de las relaciones sexo/género al ser cambiantes sus manifestaciones, lo que expresa también una *capacidad relacional* especial.

Con todo –como ya expresamos– el género expresa no la esencia de la persona, sino *es el instrumento analítico que permite comprender un modo de estar en el mundo*, o un modo de estar con las/os otras/os en tanto nos situamos y nos identificamos con nosotras/os mismas/os y con los individuos con los que interactuamos. Significa un relacionarse con los demás y significa también, nuestra propia acción en un contexto amplio.

Dice Joan W. Scott (1993), que las relaciones de género se dan en distintos planos entre los que mencionamos: *el plano simbólico del imaginario colectivo*. Lo simbólico lo recibimos a través de imágenes y símbolos, a veces, contradictorios pero, disponibles culturalmente. Muchos son elementos claves como, por ejemplo, los símbolos de Eva o de la virgen María en la tradición cristiana occidental. Asimismo, las relaciones de

género se manifiestan en los conceptos *normativos* que definen nuestras prácticas y que aparecen en los discursos religiosos, políticos, educativos, científicos y otros, que afectan especialmente nuestro orden de vida, que nos llevan a asumir conductas y acciones legitimados con estas normas.

Estas normas nos orientan a afirmar o rechazar alternativas. La historia escrita posteriormente, sin embargo, se escribe como si las posibilidades diversas fueran únicamente producto de un consenso social y no una resolución de conflictos. Ejemplo de este tipo de consideración -afirma Scott- es la ideología victoriana de la domesticidad de la mujer, según la cual sólo se visualiza el consenso y no la diversidad de posiciones que solía estar en controversia. Se toma en cuenta, como un elemento “conformador normativo”, el modelo de vida cotidiana que se socializa.

En un tercer aspecto, las relaciones genéricas se entrelazan con *las instituciones políticas, sociales y las organizaciones de facto* que se suceden en cada sociedad y que son determinantes en los proyectos sociales colectivos y en las expectativas individuales de vida. Esto es, en el conjunto de interacciones de la “vida social”. El cuarto elemento relacional del género, tiene que ver con la *identidad subjetiva* que se va formando en el transcurso de la existencia. Este elemento de la identidad subjetiva es decisivo en nuestra comprensión de nuestro sí mismo, nutriéndose con el papel que las expectativas sociales e individuales nos inducen a cumplir en el mundo. Subjetividad que no puede separarse de la objetividad que se construye desde nuestro marco gnoseológico.

De hecho, encontramos en estas determinaciones muchos factores ideológicos que se influyen entre sí y que se retroalimentan. Estos cuatro elementos no necesariamente operan al unísono, pero si en todos ellos hay expresiones primarias de poder, de jerarquización social, valórica y de ideología patriarcal. El tema del poder -al que tangencialmente nos hemos referido- es uno de los grandes nudos que siempre está detrás de las expresiones genéricas que se manifiestan en un orden social.

En conclusión, desde el plano filosófico podemos y creemos posible incluir a “la cultura del género como un nuevo punto de vista crítico para poder enseñar y aprender filosofía” (Bach et al., 1994, p. 87).

Cerrando el círculo, decimos que la vorágine de permanentes transformaciones que vivimos actúa como una cascada que fluye y nos convoca -en el plano teórico-filosófico- a tratar de comprender y, a intentar avanzar en el conocimiento de esas realidades plurales (que aparecen socialmente sin “ser vistas” teóricamente). Se trata, entonces, entre otras consideraciones, de visibilizar lo oculto, lo invisible, lo marginado,

(como lo hace M. Foucault), el “sujeto mujer” sin omitir su significación y sus propias cualificaciones.

Nuestra propuesta es poner de relieve uno de los grandes desafíos del pensamiento actual: conciliar la filosofía con esa intrincada realidad que hoy nos afecta, incorporando un área nueva de reflexión como es la “cultura de género” con todo lo que tiene de subjetividad, pluralidad y de vida cotidiana. Mirar, asimismo, las teorías filosóficas tradicionales y la historia de la filosofía de manera más “suspica”; entreleyendo sus carencias entre las ranuras. Proponer, en definitiva, una heurística no-patriarcal, más acorde con los nuevos tiempos.

Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (1990). *Mujer, participación, cultura política y Estado*. De la Flor.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Birulés, F., y otras. (1993). *Filosofía y género: Identidades femeninas*. Pamiela/Universidad de Barcelona.
- Moreno, A. (1986). *El arquetipo viril protagonista de la historia*. Lasal.
- Rodríguez, R. M. (1989). *La sonrisa de Saturno: Hacia una teoría transmoderna*. Anthropos.
- Santa Cruz, M. I., y otras. (1994). *Mujeres y filosofía: Teoría feminista de género*. Centro Editor de América Latina.
- Scott, J., y otras. (1993). *De mujer a género: Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*. Centro Editor de América Latina.