

Aproximación a algunas raíces filosóficas que influyeron en la Teoría de Género

Approach to some philosophical roots that influenced the Theory of Gender

Analyda Boluarte Drago*

Universidad Femenina del Sagrado Corazón - Departamento de Filosofía y Teología

Lima-Perú

<https://orcid.org/0000-0003-3973-9227>

Fecha de recepción: 05/01/2023

Fecha de aceptación: 26/06/2023

Fecha de publicación: 31/07/2023

Resumen

Como el género (*gender*) es un término que puede llegar a ser polisémico y, quizás, más utilizado que el término sexo, se considera crucial indagar la raíz de las filosofías que han sido la base para la construcción de la Teoría de Género, tal como se propone en la actualidad.

Sin pretender exhaustividad, presentamos algunos filósofos modernos y contemporáneos que pueden haber tenido un impacto relevante en este ámbito. En el primer apartado, haremos mención a los llamados “maestros de la sospecha”, haciendo hincapié en la influencia e impacto que dejaron sus postulados. El segundo apartado tratará sobre tres filósofos que heredaron las propuestas de sus predecesores; cada uno pone énfasis en los planteamientos posestructuralistas.

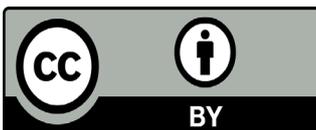
Palabras clave: “Maestros de la sospecha”, deconstrucción, posestructuralismo, género.

Abstract

Being the Gender (*gender*), a term that can become polysemic and perhaps more used than the term sex, it is considered crucial to go to the root of the philosophies that have been the basis for the construction of the Gender Theory as it is described, as it is currently proposed.

Without claiming to be exhaustive, we present some modern and contemporary philosophers who may have had a relevant impact in this subject. In the first section, we will mention the so-called “masters of suspicion” highlighting the influence and impact left by their postulates. The second Section will deal with three philosophers who, having inherited the proposals of their predecessors, each one emphasizes poststructuralist approaches.

Keywords: “Masters of suspicion”, deconstruction, post-structuralism, gender.



Este es un artículo Open Access
publicado bajo la licencia
Creative CommonsAtribución 4.0
International.
(CC-BY 4.0)

* Educadora. analydaboluarted@unife.edu.pe

Aproximación desde la filosofía moderna

En este apartado, haremos mención a tres filósofos que nacieron y vivieron en el siglo XIX; cada uno de ellos, naturalmente, sostiene sus propios postulados filosóficos. Nos referimos a Freud, Marx y Nietzsche, llamados los “maestros de la sospecha” por Paul Ricoeur.

Ricoeur considera que los tres filósofos comparten una idea de la “verdad como mentira”. El filósofo francés afirma que los tres son críticos de la sociedad de su época y se proponen cambiarla. Cada uno, a su manera, expresa la crisis de la filosofía moderna y sospechan de los valores establecidos, de la libertad del hombre, de la creencia ciega en la razón e indagan cuáles serían los causantes de una falsa conciencia. Según el referido filósofo francés, “no debe malentenderse a los *maestros de la sospecha* como maestros del escepticismo, aunque sean grandes destructores” (Ahumada y Gomberoff, 2014, p. 229).

Valgan las palabras de Covarrubias (2017) para reafirmar lo dicho en párrafos anteriores: “Ricoeur considera que la certeza de la conciencia se sostuvo hasta que los llamados maestros de la sospecha -es decir, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche y Karl Marx- comenzaron a pulverizar aquel roqueño utilizando la duda como herramienta” (p. 4). Así, encontramos una versión superada y madura de la duda Cartesiana en la crítica del psicoanálisis de Freud, en la crítica social de Marx y en la propuesta de superhombre de Nietzsche.

Empecemos con uno de los “maestros de la sospecha”, Sigmund Freud, quien ha impactado en la filosofía moderna, contemporánea y, consecuentemente, en la cultura actual. Uno de los puntos claves de sus planteamientos es la noción de inconsciente, que será descubierto por dicho autor y posteriormente privilegiado en la filosofía contemporánea. Luego, podemos mencionar la prioridad que le da al placer por encima de la realidad. Asimismo, se observan los antagonismos entre eros y tanatos, principios de unión y separación, amor y odio, lo cual impacta luego en Marx y la dialéctica de la filosofía

moderna. Evidentemente, el ateísmo sale a relucir, aunque no haya sido un tema relevante en sus postulados.

En Nietzsche, por otra parte, encontramos un altavoz que alerta y lleva a sospechar de los valores tradicionales (grecolatinos y judeocristianos) por su caducidad, y llama a los hombres que considera superiores a crear sus propios valores. Es pertinente acotar que Nietzsche es muy actual: se le lee mucho y la gente se identifica con sus ideas fácilmente. Entre sus líneas de pensamiento más saltantes podemos mencionar su radical afán de excluir a Dios (paradigma y garante del horizonte axiológico y ético de la civilización judeocristiana) del mundo, de modo que todo esté permitido.

Es así como aparece el *súper hombre*, que se reflejará en la soberbia del hombre, al considerar que está por encima del *bien y del mal*. El *super hombre* es valiente, tiene todas las cualidades, aparenta y busca ser casi un dios, por lo que va a ponerse en la cima de la realidad. Consecuentemente, una concepción antropológica cerrada a la trascendencia divina tendrá que correr con las consecuencias de la afirmación de la autonomía absoluta del hombre.

Es importante destacar que uno de los elementos más característicos de la crisis de la cultura de la Modernidad que impacta en el mundo contemporáneo es el nihilismo, el mismo que se encuentra vinculado a la actual crisis de valores, al relativismo intelectual y moral, a la disolución de la idea de verdad y de la naturaleza humana misma; en suma, se trata de un pesimismo que tiende hacia la decadencia e incluye la pérdida del centro, en términos ontológicos, y de todo sentido de la vida.

El nihilismo contemporáneo se manifiesta en dos facetas fundamentales. Por un lado, desde una perspectiva existencial, nos enfrentamos a una crisis de sentido que remece los cimientos antropológicos de la sociedad. Desde un punto de vista más teórico, se puede manifestar en “una especie de escepticismo radical del hombre frente a la posibilidad de conocer la verdad” (Fazio, 2012, p.97).

El tercer “maestro de la sospecha” es Karl Marx, cuyos temas relevantes son: la crítica al capital, su crítica a la sociedad y a las estructuras que la constituyen. Sus planteamientos y postulados impactarán no solo en la filosofía moderna, sino también en la contemporánea, por no mencionar la política.

Podríamos decir que su pensamiento filosófico se aleja poco a poco de las corrientes precedentes y que, a la larga, confluyen en un absolutismo reduccionista. Nos encontramos con una filosofía contemporánea que, en palabras de Sellés (2006): “es en buena medida antirracionalista (por antihegeliana) y, por ello, notoriamente en muchos pensadores, tendente al voluntarismo”.

A un paso de la deconstrucción de la persona

Lo mencionado en párrafos anteriores no resulta ajeno a lo que comentaremos a continuación, pues fluye como en cascada a partir de la misma fuente. De modo puntual, nos centraremos en tres filósofos *posestructuralistas* que surgen desde finales de los años 60 del siglo XX, cuyos postulados impactarán en la filosofía, antropología, sociología, filología y en otras disciplinas. Los autores que citamos son: Jacques Derrida (deconstrucción y teoría espacial); Michel Foucault (hermenéutica del sujeto, genealogía del saber) y Judith Butler (feminismo, teoría de género).

Si ya los planteamientos están muy lejanos de la tradición aristotélica y tomista, nos encontramos con una desfragmentación ontológica y del lenguaje, en la cual el significante no tiene relación con el significado. En una entrevista realizada a Foucault, encontramos el siguiente diálogo:

¿Cree usted que la filosofía tiene algo que decir sobre el porqué de esta tendencia a querer determinar la conducta del otro?

La manera de determinar la conducta de los otros va a adoptar formas muy diferentes, va a suscitar apetitos y deseos de intensidad muy variable, según las sociedades. No sé nada de antropología, pero uno se puede imaginar que hay sociedades en las que la forma mediante la cual se dirige la conducta de los otros está hasta tal punto codificada de antemano que todos los juegos, en cierto modo, están ya preestablecidos. En una sociedad como la nuestra, por el contrario, los juegos pueden ser enormemente numerosos –es evidente en las relaciones familiares, por ejemplo, en las relaciones sexuales o afectivas, etc.- y, en consecuencia, los deseos de determinar la conducta de los otros son también mayores: cuanto más libres son las personas, unas en relación a otras, mayor es el deseo en unos y otros de determinar la conducta de los demás. Cuanto más abierto es el juego más atractivo y fascinante resulta” (Fornet-Betancourt, 1984, párr. 30).

Estamos todavía pulsando en las vagas raíces del feminismo que decantó en una de sus vertientes como es la “ideología de género”¹. En sus inicios, el feminismo lo que buscaba era reivindicar a la mujer y otorgarle los derechos que le correspondían, en el marco de una sociedad patriarcal. Luego, se va vislumbrando un movimiento de cambio sociopolítico basado en el análisis de los privilegios del hombre y de la supuesta subordinación de la mujer en la sociedad.

Este movimiento, que tiene rasgos comunes con el socialismo utópico y el liberalismo, presentará su postura más revolucionaria en la segunda parte del siglo XX. Estamos ante

1. Entiendo como ideología de género la perspectiva teórica de corte radical que concibe la sexualidad como una elección personal sobre un fondo biológico. No me detengo a precisar la relación, compleja, entre esta ideología y las “perspectivas o teorías de género” que enfatizan, en mayor o menor grado, la dimensión cultural y social de la sexualidad.

un feminismo basado ideológicamente en la psicología freudiana y en algunas teorías sociológicas de la Escuela de Frankfurt. Una de las inspiradoras de este segundo feminismo será la escritora francesa Simone de Beauvoir. La antropología reductiva de tal escritora estará definitivamente presente en los orígenes de este feminismo radical. Su punto central será la liberación sexual de la mujer frente a la “opresión y explotación” a la que han estado sometidas las mujeres. (Fazio, 2012, p.118).

Las palabras de Judith Butler nos permiten ver con claridad la línea de pensamiento de una feminista radical:

En el caso del feminismo, la política está presuntamente articulada para manifestar los intereses y las perspectivas de las “mujeres”. Pero ¿tienen las “mujeres”, por así decirlo, una forma política que anteceda y prefigure la evolución política de sus intereses y su punto de vista epistémico? ¿Cómo se articula esa identidad, y es la articulación política la que decide que la morfología y el límite mismos del cuerpo sexuado son el terreno, la superficie o el lugar de la inscripción cultural? ¿Qué circunscribe a ese lugar como “el cuerpo femenino”? ¿Es “el cuerpo” o “el cuerpo sexuado” la base estable sobre la que operan el género y los sistemas de sexualidad obligatoria? ¿O acaso “el cuerpo” en sí es articulado por fuerzas políticas a las que les interesa que esté restringido y constituido por las marcas del sexo? (Butler, 2007, pp. 253-263).

El protagonismo lo toma entonces una versión del feminismo, muy ligado a las corrientes marxista-socialista, que encuentra dos fuentes de opresión: la clase social y el sexo. Los horizontes del feminismo radical los podemos ver en las siguientes palabras de Butler:

La división sexo/género y la categoría de sexo en sí parecen dar por sentada una generalización «del cuerpo» que existe antes de la obtención de su significación sexual. Con frecuencia, este «cuerpo» parece ser un medio pasivo que es significado por la

inscripción de una fuente cultural percibida como «externa» respecto de él.

No obstante, cualquier teoría del cuerpo culturalmente construido debería poner en duda «el cuerpo» por ser un constructo de generalidad dudosa cuando se entiende como pasivo y anterior al discurso (Butler, 2007, pp. 253-263).

Con una dinámica propia, se utiliza términos marxistas aplicados a la “lucha entre los sexos”, ya que la condición de la mujer está determinada por las estructuras de producción, de reproducción y por la sexualidad. Por su parte, Butler procurará ganar terreno en esta desconstrucción y enfrentamiento radical:

Las categorías de sexo verdadero, género diferenciado y sexualidad específica han sido el punto de referencia estable para una gran cantidad de teoría y política feministas. Estos constructos de la identidad son los puntos de partida epistémicos a partir de los cuales emerge la teoría y se articula la política”. (Butler, J., 2007, pp. 253-263).

El feminismo radical presentará una nueva cara con la ideología de género (en inglés, *gender*). Esta ideología distingue entre diferencias sexuales biológicas (sexo) y los roles que la sociedad atribuye a los hombres y a las mujeres (género). De este modo, las funciones femeninas tradicionales, como la maternidad, serían solo construcciones culturales y no algo natural. Desde esta perspectiva, las culturas deberían someterse a una continua evolución; deberían cambiar los roles atribuidos a los sexos y, por lo tanto, se debe abandonar toda postura que privilegie al sexo masculino.

Respecto a lo anterior, si bien es verdad que han existido algunos condicionamientos culturales en los roles atribuidos a hombres y mujeres, no se puede obviar o tomar con ligereza que, objetivamente, la distinción sexual implica distintas actitudes y capacitaciones propias de cada sexo. Según los autores de la ideología de género, se deben eliminar las diferencias entre los sexos: masculinidad y feminidad, que para ellos no tienen ningún papel natural específico.

Es necesario, según los que avalan la ideología de género, que se borre del lenguaje toda huella de “sexismo” y, por el contrario, se utilice muchos de los conceptos de la filosofía deconstruccionista.

Jacques Derrida será uno de los que continuará con esta dialéctica: débiles y fuertes; opresores y oprimidos. Desde la deconstrucción planteada por este filósofo, es imperativo operar por medio de la genealogía estructurada de los conceptos que la historia puede haber ocultado, excluido o reprimido. Para lograr esto, hace falta anular la filosofía que expresa o las oposiciones jerárquicas sobre las que se basa.

La deconstrucción postulada por Derrida debe ser entendida como el intento de reorganizar de cierto modo el pensamiento occidental ante un variado surtido de contradicciones y desigualdades no lógico-discursivas. En sus palabras:

para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está dentro de la estructura y fuera de la estructura. Está en el centro de la totalidad y, sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene su centro en otro lugar. El centro no es el centro. El concepto de estructura centrada —aunque representa la coherencia misma, la condición de la episteme como filosofía o como ciencia— es contradictoriamente coherente. Y como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de estructura centrada es, efectivamente, el concepto de un juego fundado, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego. A partir de esa certidumbre, se puede dominar la angustia, que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego (Derrida, J. 1967, p. 384).

Dentro de estos parámetros, el sexo biológico sería un dato corporal, completamente secundario, puesto que lo importante es el género, que sería la “construcción social o cultural” de la propia

sexualidad. En esta construcción autónoma del género, el único condicionamiento externo sería el cultural; es decir, las normas y expectativas sociales sobre el papel, atributos y conductas asignadas a cada género. Al mismo tiempo, las opciones de género de cada persona influirían en la percepción cultural dominante.

Más allá de buscar una igualdad en dignidad, derechos y naturaleza del hombre y de la mujer, el feminismo radical focaliza su objetivo en lograr un cambio cultural, pretendiendo “redefinir” el concepto de persona dentro de una mal entendida homogeneidad absoluta (Fazio, 2012, pp.124-125).

Si, habitualmente, el vocablo género tenía un uso gramatical para distinguir entre una palabra masculina, femenina o neutra, al referirla al concepto de identidad de género asumida como la conciencia individual que de sí mismo tienen las personas -como hombre o como mujer-, estaríamos frente a una “reingeniería social”, para la cual el sexo es un invento artificial, de la cultura o de la política. En general, lo que de manera inadvertida se ha impuesto es el uso de la palabra género por sexo, lo cual no es inocente, puesto que está latente un propósito intencionado de lo que se denomina “ideología de género”.

A raíz del cambio de los modelos de masculinidad y feminidad, la cultura relativista contemporánea cuestiona la identidad de género. Algunos piensan que la diferencia sexual no tiene, en sí, ningún valor objetivo y difunden la convicción de que todo individuo puede establecer a su gusto la propia identidad sexual: suficiente con optar y declararlo públicamente. Este planteamiento no tiene en cuenta que las diferencias sexuales modulan también la psicología y la vida intelectual de los hombres y las mujeres, así como “afectan al modo de ser, de pensar, de comportarse, de ver las cosas, de estar en el mundo” (Yepes, 2006, p. 201).

Dada la versatilidad de los términos sexualidad, género (*gender*) y orientación sexual (*sexual orientation*), queda reducida la orientación sexual a una opción que depende de los gustos subjetivos, de los contextos, de las necesidades.

En otras palabras, se niega la existencia de dos géneros en su connotación natural, como si el cuerpo y la naturaleza no ejercieran ningún condicionamiento sobre nuestro modo de ser persona. Esto sucede por querer separar la orientación sexual de la conformación fisiológica de la persona, anulando así las diferencias objetivas, reivindicando la libertad absoluta frente a la naturaleza y la libertad de elegir entre identidades equivalentes.

Siguiendo con el discurso de Butler, se puede apreciar una clara interpelación al respecto en sus palabras:

La pregunta esencial no es *cómo se interiorizó esa identidad* (como si la interiorización fuera un procedimiento o un mecanismo que pudiese reelaborarse mediante una descripción). Más bien, debemos preguntar: ¿desde qué posición estratégica en el discurso público y por qué razones se ha sostenido el tropo de la interioridad y la disyuntiva binaria de interno/externo? ¿En qué lenguaje se ha configurado el “espacio interno”? ¿Qué tipo de configuración es y a través de qué figura del cuerpo se significa? ¿Cómo configura un cuerpo en su superficie la invisibilidad misma de su profundidad escondida? (Butler, 2007, pp. 253-263).

Como hemos señalado, esta ideología empezó con la diferenciación sexual entre varones y mujeres. Sin embargo, este hecho luego fue el “disparador” de una nueva visión antropológica de la humanidad. En este sentido, había que “deconstruir” el concepto y las “preconcepciones” negando la naturaleza humana. De este modo, cada ser humano se diluye en una masa informe, que habría que modelar y darle sentido, mediante un proceso ideológico-político.

Una vez negada la naturaleza y, en simultáneo, fragmentado el ser humano entre lo corporal –aspecto meramente biológico, sin ninguna significación e importancia– y lo psíquico –construido socialmente en torno a la sexualidad, sin ningún condicionamiento biológico– estaríamos preparados para aceptar todo este constructo, sin ofrecer mayor resistencia.

Es oportuno hacer una precisión acerca de la posibilidad de autodeterminarse que tiene toda persona por el hecho de ser libre. Como es un hecho fáctico, la capacidad de autodeterminación humana es limitada. Ello nos lleva a reconocer que las personas no pueden rehacerse completamente a su voluntad, porque la naturaleza humana no es modificable. Puede objetarse que la limitación no es de la libertad, sino de la corporalidad que restringe mis opciones voluntarias; pero, sin el cuerpo, la libertad simplemente no existiría, vale decir, el cuerpo es condición de posibilidad inexorable de la libertad. Esto es así, porque “la libertad es autodeterminación posibilitada por la estructura personal integrada, en su dimensión corpórea, psíquica y espiritual; y, al mismo tiempo, limitada por ella” (Burgos, 2003, pp. 171-172).

A esta postura ideológica (la ideología de género) le falta solvencia científica, puesto que la ciencia funciona en base a la organización binaria de los modos de ser persona, atacando directamente al núcleo de la antropología relacional: la dualidad hombre-mujer.

El sustento radical de esta ideología se centra en la facultad humana de la libertad, con un entorno lleno de emociones y sentimientos totalmente subjetivos, que no son válidos para que un aporte que se precie de ser científico. La confusión que surge al disociar el sexo del género, afirmando que el primero es un dato fisiológico y el segundo es cultural e histórico, admite que se ignore un dato antropológico fundamental: el propio cuerpo con toda su especificidad morfogénica, hormonal y fisiológica y las implicancias antropológicas que de todo ello se siguen.

No cabe la menor duda de que los diversos conceptos antropológicos que ponen énfasis tan solo en algún aspecto del hombre terminan siendo contradictoriamente un “limitado absoluto”. Por el contrario, una visión integral de la persona, desde una antropología que incluya todas las dimensiones humanas, no deja de ser una tarea retardadora, pero, al mismo tiempo, apasionante.

Conclusiones

Luego de lo mencionado en párrafos anteriores, consideramos que, desde una mirada del siglo XXI, no cabe ninguna duda que el reclamo por derecho al voto femenino, el acceso a la educación secundaria y superior, el acceso a campos laborales sin discriminación de sexo hubiera hecho alzar nuestra voz en demanda de lo que corresponde por igual, por el hecho de ser personas.

Por otro lado, si bien la ideología de género, como toda teoría, incluye factores atendibles, consideramos que sus premisas ideológicas son negativas y con un carácter totalitario, imponiéndose mediante la propaganda, medios de comunicación y el control de la cultura, de modo que pueda alcanzar su objetivo del “pensamiento único”, es decir, la hegemonía del sentido común. Pareciera que es una ideología que enaltece y potencia la libertad humana, pero, en todas sus manifestaciones, la restringe, la coarta e, incluso, la sanciona. Asimismo, la negación y el rechazo a la propia naturaleza originaria no tiene solvencia científica en absoluto. En lugar de tratar estos temas relevantes desde la ciencia y mediante un trabajo interdisciplinar, se dejan a las emociones y percepciones personales la construcción del ser personal.

Estimamos que, a diferencia del feminismo, sus premisas ideológicas son más bien negativas, por lo que resulta necesario propiciar alternativas que propongan un modo más sensato de fundamentar o explicar la identidad sexual desde una visión integral de la persona.

Referencias

Ahumada, J. y Gomberoff, E. (2014). La filosofía hermenéutica y el naturalismo de Freud. En torno a los puntos de partida de Paul Ricoeur. En Bettocchi, B. y Fatulo, R. (ed).

(2014, pp. 221-246). *Una visión binocular. Psicoanálisis y Filosofía*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/174281/Una%20visi%C3%B3n%20binocular.%20Psicoan%C3%A1lisis%20y%20filosof%C3%ADa.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Burgos, J. (2003). *Antropología: una guía para la existencia*. Palabra.

Butler, J. (2007). *El género en disputa El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.

Covarrubias, A. (2017). La hermenéutica de la recuperación según Paul Ricoeur y Bernard Lonergan. *Signos filosóficos*. 19 (37). pp. 38-65. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242017000100038

Derrida, J. (1967). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.

Fazio, M. (2012). *Historia de las ideas contemporáneas*. Rialp.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.

Fornet-Betacourt, R., Becker, H. y Gómez Muller, A. (1984). *Michel Foucault. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*. https://www.topologik.net/michel_foucault.htm

Sellés, Juan Fernando. (2006). *Antropología para inconformes*. Ediciones Rialp.

Yepes, R. y Aranguren, J. (2006). *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Universidad de Navarra.