

“LA DIMENSIÓN DE LO FEMENINO EN LA PERSPECTIVA COMUNITARISTA”

Dra. Alicia Ocampo Jiménez

Introducción:

“¿Tenemos hombres y mujeres una *sola racionalidad*? ¿Ellas y ellos tienen como punto de referencia el mismo «frío cálculo», en la maximización del propio bienestar?”¹ (Etzioni, 1990: ix). Esta reflexión de Amitai Etzioni revela que la perspectiva de género se desvela de modo implícito en la dialéctica existente entre la ideología individualista y la comunitarista. ¿Podríamos considerar que la primera exalta la racionalidad masculina y la segunda es promotora de la feminización del mundo? Este será la pregunta subyacente de nuestro análisis. Varcárcel afirma que el feminismo es un novedoso movimiento cultural, llamado a producir transformaciones sociales aún impredecibles (2001: 256), pero el mismo juicio se ha hecho sobre el comunitarismo (Naval, 2000). La convergencia de ambas ideologías ha dado lugar a un nuevo planteamiento del desarrollo humano, como alternativo al dominio hegemónico y «unidimensional» característico de la mentalidad patriarcal.

Feminismo y comunitarismo son expresiones de esa *otra racionalidad* postmoderna, destinadas a superar el univocismo «masculinista²» del mundo occidental, a través del reconocimiento de la «alteridad». Organizada sobre el triple y unívoco basamento de la raza –blanca³, el género –masculino, y la clase –más poderosa (Del Bravo, 1998:20), la ilustración dio origen a la escisión respecto a «otras» realidades fundamentales para el desarrollo humano global. Una de las principales causas de este fenómeno ha sido el «principio de identidad», que ha dado fundamento a la mentalidad dualista que subyace en el discurso ilustrado. La supresión de la alteridad ha desembocado en la disyunción, estableciendo relaciones «subordinatorias» entre cultura y naturaleza, entre razón y cuerpo, entre lo público y lo privado, entre el «yo» y el «otro», entre el «yo- masculino» y la «otra-femenina» (De Beauvoir, 1984).

El pensamiento ilustrado se había caracterizado por la llamada «egología», donde el sujeto, la conciencia o el «yo» se glorificaba con carácter unívoco e immanentista, según subraya Mauricio Beuchot: “en esta filosofía moderna proliferaron los planteamientos filosóficos que tenían como base el sujeto; no era algo que se descubriera, sino de lo que se partía. Por otro lado, era un

¹ «Are men and women akin to single-minded, “cold” calculators, each out to “maximize” his or her own well-being?» (Tr. del Dr. Carlos López Zaragoza).

² Decimos «masculinista» y no «masculino», cuando denunciamos la incapacidad del principio «masculino» para armonizarse con el «femenino». Un concepto análogo de masculinismo sería «machismo».

³ Nos referimos al paradigma del «white establishment» etnocéntrico, denominado WASP: White Anglo-Saxon Protestant.

planteamiento del tema del sujeto que conducía al solipsismo y al idealismo en sus variados matices; pues se partía de un sujeto de tipo racionalista, lúcido y luminoso, autosuficiente y autoposeído” (Beuchot, 1996: 101). Este paradigma de «sujeto» se identificaba exclusivamente con el género masculino, justificado con la *falsa premisa* de la ilustración denunciada por Carolyn Merchant: al proclamar la superioridad y antagonismo entre las dimensiones de la cultura y la naturaleza, también consolidó durante siglos una mentalidad machista y patriarcal. Lo «masculino» aún sigue siendo considerado el paradigma universal, mientras que lo «femenino» se asimila al mundo natural, marcado por la maternidad como la madre tierra, ciertamente salvaje, incontrolable, amenazante de la autonomía, con un carácter emocional que se opone a la racionalidad (Merchant, 1988). Lo masculino se identifica con la razón, la separación del «yo» respecto al «otro»; mientras que lo femenino es cuerpo concreto «para» el hombre, explícitamente caracterizado como el «sexo que alumbró» y acoge al «otro».

Esta realidad expresa lo que Bordieu ha llamado la «sociodicea masculina», en la cual se “legitima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada” (2003: 37). Este juego al que Bordieu denomina «socialización de lo biológico y biologización de lo social” (2003: 14) es una de las causas de la discriminación simbólica, en la medida que históricamente se ha privilegiado una filosofía intelectualista que considera al género masculino como «la medida de todo». La socialización de lo biológico se manifiesta, según este autor, en el hecho de que el falo erecto concibe al varón como la «parte» superior del mundo, visible, capaz de enfrentarse, dar la cara y vencer (Bordieu, 2003: 31). Ante el predominio de la razón androcéntrica, el órgano sexual femenino se considera incapaz de salir de su invisibilidad, por lo que la mujer está llamada a empequeñecerse, a estar cerrada e invisible, confinada a la aldea y a la casa (Bordieu, 2003: 43-45). Bordieu explica que esta dinámica de la «somatización de las relaciones de dominación» a lo largo de la historia, ha otorgado poder solamente al sexo que *toma la iniciativa*, porque es el único capaz de hacer usos públicos y activos de la parte superior, mientras que incluso los estudios de anatomía en el siglo XIX encontraron en el cuerpo de la mujer “la justificación del estatuto social que le atribuyen en nombre de las oposiciones tradicionales entre lo interior y lo exterior, la sensibilidad y la razón, la pasividad y la actividad” (Bordieu, 2003: 28).

La anatomía con genitalidad expuesta del varón coincide con la tendencia del varón hacia «fuera de sí», mientras que la experiencia femenina de la genitalidad se expresa como «apertura hacia dentro» (Castilla, 2002: 25-46). No obstante, esta evidencia anatómica no debería justificar una perspectiva dualista orientada hacia la «dominación masculina», en la que se perpetúa la tendencia al dominio del hombre –razón, fuerza y estrategia- sobre la naturaleza y las mujeres. Por eso autoras de tradición psicoanalítica como Jane Flax, acusan la incapacidad de inclusión sociocultural de lo femenino en el plano simbólico,

como consecuencia del modelo antropológico disyuntivo, destinado a afirmar la superioridad de la universalidad abstracta, en detrimento de la racionalidad concreta, el cuerpo y la naturaleza:

En nuestra comprensión del hombre, se hace una disyunción radical entre lo natural y lo social. Las mujeres simbolizan y se identifican con el cuerpo, la *diferencia*, lo concreto. También se dice que estas cualidades tiñen y definen las actividades más asociadas con ellas (...) se dice que los hombres tienen poderes superiores para el razonamiento abstracto (mente), que son los *dueños* de la naturaleza y que son más agresivos y militaristas (Flax, 1995: 286).

Sin embargo, después de un proceso de incorporación de las mujeres en la educación formal y en las actividades «rationales», un sector femenino ha demostrado su gran capacidad de abstracción y pensamiento estratégico, desarrollando capacidades que hasta ahora se encuentran estereotipadas como masculinas. Pero también un sector masculino contemporáneo ha comenzado a desempeñar actividades en el ámbito privado de manera ejemplar, a pesar de haber sido educados en modelos familiares machistas. La ruptura en la relación intergenérica había provocado que el género masculino se asimilara históricamente con un estilo de vida individualista, desarraigado de los otros y de la naturaleza, estableciendo el primado del *animus* viril —cuya conducta se encuentra orientada hacia el empuje para abrirse camino en la vida— sobre el *anima* femenino. Hasta la aparición del feminismo, al género femenino se le habían asignado de manera exclusiva e irreflexiva, aquellas tareas destinadas a la atención y cuidado diligente de los otros en el ámbito privado, mientras que la autorrealización masculinista se concebía en función de las actividades racionales de «producción» (Ballesteros, 2000: 128ss).

El género masculino ha desempeñado históricamente el papel como proveedor fuerte y activo, único capaz de dar seguridad a los miembros indefensos de ciertas estructuras familiares patriarcales. Su escasa o nula participación en los procesos de cuidado y educación de los hijos, también lo han mantenido ajeno al «mundo de la vida real y concreta», con evidentes carencias antropológicas y existenciales. La escisión entre roles y estatus de ambos géneros ha privilegiado la tendencia dominiocéntrica de lo masculino, donde los parámetros de supervivencia se encuentran regidos por el afán de lucro y beneficio propio, sustentado en relaciones contractuales y abstractas, como condición para el funcionamiento social. La dedicación «cuasi absoluta» de los varones en el espacio de lo público y de la *economía mercantil* indicaría, según G. H. Hofstede, un alto nivel de «masculinidad social» con tendencia hacia la ambición, la necesidad de éxito, la polarización, la alta valoración de lo grande y lo rápido, el éxito y la firmeza (Pérez, 2001: 48)⁴.

⁴ Según este autor, un bajo nivel de masculinidad privilegiaría la calidad de vida, el servicio a los demás, el consenso, el ordenamiento del trabajo para vivir y no al revés, la valoración de lo pequeño y lo lento, la simpatía con el desafortunado y la intuición.

Esta realidad confluye con la desvalorización del trabajo doméstico y el empleo femenino, porque las actividades laborales consideradas «femeninas» habían sido realizadas hasta hace muy poco en el ámbito de la invisibilidad y las tareas domésticas aun no son reconocidas como auténtico «trabajo» (Lamas, 2006: 69). Luce Irigaray observa que la invisibilidad femenina se debe a que la cultura ha forzado a la mujer a negar su propio sexo y género, a concebirse como un objeto «no-masculino», en una cultura que además ha perdido el valor simbólicamente sagrado de la concepción de la «vivienda», como elemento fundamental para la vida de ambos géneros. Así explica que la artificial separación entre la vida-privada-para-la-mujer y vida-pública-para-el varón, ha mantenido un silencio cómplice sobre los desastres amorosos (Irigaray, 1992: 17-18). Esta escisión entre la racionalidad pública/abstracta del varón y la privada/concreta de la mujer, se expresa de la siguiente manera:

En el *discurso de los hombres* el mundo suele designarse como un conjunto de inanimados abstractos integrados en el universo del sujeto. La realidad aparece como un hecho cultural vinculado a la historia colectiva e individual del sujeto masculino. Nunca deja de ser una naturaleza secundaria, arrancada de sus raíces corporales, de su entorno cósmico, de su relación con la vida. Esta relación sólo expresa denegación, y permanece en el perpetuo paso al acto inculto...las relaciones del sujeto masculino con su cuerpo, con quien se lo ha dado, con la naturaleza, con el cuerpo de los otros, incluidas sus parejas sexuales, permanecen sin cultivar. Mientras tanto, las realidades que expresa su discurso son artificiales, hasta tal punto mediatizadas por un sujeto y una cultura que no pueden ser compartidas...El *discurso de las mujeres* designa a los hombres como sujetos y el mundo como conjunto de inanimados concretos que pertenecen al universo del otro. Las mujeres establecen relaciones con el entorno real, pero no lo subjetivan como suyo. Ellas son el lugar de la experiencia de la realidad concreta, pero dejan al otro el cuidado de organizarla” (Irigaray, 1992: 32-33).

La inequidad intergenérica que privilegia lo masculino en detrimento de lo femenino ha generado una deplorable dinámica de alteridad, ya que cuando el varón proveedor desciende del «mundo público» hacia el ámbito privado, no funge como «otro-yo» en paridad con la mujer, sino que encarna la imagen del Patriarca o el *paterfamilias* romano, que se considera propietario de la pareja y de los hijos. No podemos ignorar las funestas consecuencias que ha ocasionado la artificial separación entre el espacio femenino y el masculino, porque ha sido la causa de la polarización entre los valores considerados socialmente como femeninos y masculinos, según subraya Pérez Adán, uno de los más destacados inspiradores del comunitarismo en el ámbito hispano:

Valores masculinos	Valores femeninos
Competitividad	Comprensión
Iniciativa	Complementariedad
Lucro	Servicio
Autonomía	Dependencia
Fuera del hogar	Dentro del hogar

(Pérez, 2001: 50)

Basta observar el análisis del orden lingüístico y la polarización de los valores con perspectiva de género, para advertir la universalización masculinista del orden planetario existente. Es evidente que la clasificación intergenérica de los valores no es inmutable y sería deseable la encarnación «andrógina» de todos ellos, cada uno es promotor del desarrollo humano global en la medida que se asume de modo interdependiente con los otros. No obstante, la racionalidad ilustrada se convirtió en la exaltación de los valores históricamente considerados masculinos, con el desprecio de los femeninos; a tal grado que incluso algunas vertientes del feminismo liberal contemporáneo han privilegiado la perspectiva masculinista como objetivo de autorrealización, desdeñando los valores considerados «femeninos» durante siglos –e incluso milenios, en vez de propugnarlos universalmente como «humanos».

Por otra parte, valdría la pena considerar la herencia de los postulados ilustrados en la antropología individualista que emergió en el seno de los movimientos filosóficos, culturales y políticos del siglo XVIII. El individualismo surgió en gran medida por la conciencia de la necesidad de defender la vida y la libertad del individuo, frente a la opresión despótica de los sistemas totalitarios europeos. El énfasis en el individuo era fundamental en aquellos momentos históricos, pero la perpetuación de esta perspectiva ha tenido dos grandes consecuencias, según observa Octavio Paz: la fractura de la comunidad y conversión de la «totalidad» en dispersión: “la escisión de la sociedad se repite en los individuos: cada uno está dividido, cada uno es fragmento y cada fragmento gira sin dirección y choca con los otros fragmentos. Al multiplicarse, la escisión engendra la uniformidad: el individualismo moderno es gregario. Extraña unanimidad hecha de la exasperación del yo y de la negación de los otros” (Paz, 1992: 12).

La concepción individualista del ser humano que ha tenido desde entonces un paulatino arraigo en occidente, consiste en la exaltación de una autonomía «no-relacional» o «autorreflexividad egocéntrica» que tiende a atrofiar “la capacidad de comunicarnos con cualquier tipo de alteridad. Es una muestra de supina intolerancia con lo diverso y de egoísmo mayestático” (Pérez, 1997: 85). El modelo de realización de corte individualista encuentra grandes coincidencias con algunas de las vertientes del liberalismo, en la medida que privilegia la competitividad como superior a la comprensión, la iniciativa frente a la complementariedad, el afán de lucro, la realización sólo fuera del hogar y la autonomía sin referencia a los valores intrínsecos a la solidaridad como la interdependencia.

El individualismo concibe a los sujetos como agentes sin vínculos, átomos que forman parte de una sociedad anónima sin referencia a las circunstancias e historias que nos influyen. Afirma que no existe influencia social en el proceso de identidad actual de los miembros de una comunidad (Pérez, 2002: 155). La «dispersión de la totalidad» ocasionado por el individualismo, ha instaurado una preocupante fragmentación sociopolítica y cultural, que vuelve a los pueblos incapaces de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo, según señala

Charles Taylor: “la fragmentación aparece cuando la gente comienza a considerarse de forma cada vez más atomista, dicho de otra manera, cada vez menos ligada a sus conciudadanos en proyectos y lealtades comunes” (Taylor, 1994:138). En esta misma línea de análisis, el pensador mexicano Luis Villoro, observa que el individuo moderno ha perdido su capacidad de arraigo y de pertenencia a la tierra, ha reemplazado la noción de integración en la sociedad, por el de autonomía pura: “el individuo ya no adquiere sentido y valor de esa totalidad. Tiene, por lo tanto, que descubrir su propia identidad en un proceso de crítica y oposición a las ideas heredadas. El individuo se cuestiona constantemente las formas de decisión comunitarias. Su libertad implica negarse a servir por decisión ajena” (Villoro, 1997: 371-372).

1. Unidimensionalidad masculina en el individualismo:

Al fenómeno de la escisión entre el «yo» y los «otros» podríamos denominarlo «unidimensionalidad masculina», en el sentido de que la autonomía no se considera vinculada con otras dimensiones de la existencia humana y suele desembocar en «insolidaridad efectiva» (Pérez, 2002). “¿Cuál es la esencia del individuo para el liberalismo? La de aparecer individualizado *a priori* como una condición metafísicamente esencial que le viene dada al margen de la experiencia. Las cualidades de ese individuo abstracto y universal son independientes de su origen o condición personal o de procedencia (etnia, género, clase social, etc.), porque constituyen la base de una identidad esencial para los sujetos, concebidos como libres, autónomos, con capacidad de elegir. La categoría «individuo» emana *a priori* de la razón” (Gimeno: 2002, 173).

Sería difícil y arriesgado juzgar el liberalismo de modo generalizado, incluso desde sus orígenes se pueden observar grandes diferencias entre los postulados de Bentham, David Ricardo, John Stuart Mill, Green y Herbert Spencer. Marcuse hablaba de la «unidimensionalidad» como la característica fundamental de las sociedades industriales avanzadas, porque tras su aparente máscara de libertad y racionalidad, terminaban siendo opresoras e irracionales. Según este autor, el liberalismo se encuentra claramente destinado a perpetuar el sistema hegemónico del mercado, en nombre de una homogeneidad revelada bajo la apariencia de pluralidad (1965). Sin embargo, valdría la pena acotar ciertos rasgos fundamentales o comunes en las diversas tendencias del liberalismo que podrían trascender dicho univocismo, tal como observa Sánchez Cámara: la primacía de la libertad sobre otros valores, especialmente la igualdad; la democracia política representativa, la protección de los derechos fundamentales, la tradición de la libre discusión desde el fundamento del pluralismo y el sistema de valores de la tradición humanista (Sánchez, 1998: 42-43). La tesis que queremos sostener es que estos rasgos no desembocan necesariamente en individualismo, pero es necesario tender hacia la conjunción con «otros» elementos que garanticen un desarrollo humano más basado en la alteridad y la búsqueda de lo que Alberoni llama «el algo más» en la dinámica relacional (2004: 206).

La existencia de diversas significaciones y tradiciones⁵ en las que se encuentra inmerso el liberalismo, precisa ciertos matices para evitar equívocos, ambigüedades y confusiones. Por esta razón, dada la finalidad del análisis de la presente ponencia, utilizaremos el término «individualismo» en su sentido antropológico y no «liberalismo» de manera abstracta. Amitai Etzioni observa que el discurso de libertarios e individualistas liberales consiste en un intento de maximización de la libertad y de minimización de las restricciones a la misma a causa del bien común compartido, lo cual conlleva el conflicto entre autonomía y orden social denso: “James K. Glassman escribe «la gran idea es colocar la libertad humana por encima de todo». Lord Acton sostenía que «la libertad no es un medio para un fin político superior; es el fin político más alto posible». Robert P. George observa críticamente que los libertarios cogen una verdad importante –la de que la libertad es esencial para la dignidad humana- y la estiran hasta convertirla en una falsedad” (1999: 31).

La «unidimensionalidad» individualista de la que hemos hablado, consiste en la sobrevaloración de la autonomía del «yo» en detrimento de la capacidad de encuentro del «sí mismo» con el «otro», la «otra» y del «nosotros». La exaltación de la libertad como fin en sí mismo, la falta de referencia al «tú» y al «nosotros», ha sido el caldo de cultivo para culturas individualistas como la estadounidense, que están dejando un gran “vacío ético –según señala el mismo Etzioni-, es decir, una situación en la que todas las opciones tienen el mismo valor y la misma legitimidad, en la que se dispone de direcciones para escoger, pero no de brújula que oriente la elección. En resumen, a partir de un límite, la búsqueda de mayor libertad no contribuye a una buena sociedad” (Ib. 15).

La ausencia de argumentos capaces de abrir el horizonte de comprensión sobre el ser humano en la cultura contemporánea occidental, precisa la conjunción de «otras» aportaciones como la comunitarista, para conjugar adecuadamente la autonomía y el sentido de responsabilidad con el entorno. El pensamiento comunitarista de Etzioni nos remite necesariamente a Martin Buber, ese filósofo de la alteridad que expresa la conjugación de ambas dimensiones de la siguiente manera: “las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos. Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos *Yo-Tú*... las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones... cuando se dice *Tú*, se dice al mismo tiempo el *Yo* del par verbal *Yo-Tú*” (Buber, 1994: 7). La paradoja de la existencia humana implica esta plenitud del yo en la medida que es capaz de abrirse a la dimensión del *tú*, pero esta afirmación buberiana es por lo menos ignorada en una noción individualista de la persona:

El *Tú* llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entró en relación directa, inmediata, con él. Así la relación significa elegir y ser elegido; es un encuentro a la vez activo y pasivo...la palabra primordial *Yo-Tú* sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. La concentración y la fusión en todo el ser nunca pueden

⁵ Sánchez Cámara se refiere especialmente a las tradiciones estadounidense y europea (1998).

operarse por obra mía, pero esta concentración no puede hacerse sin mí. Me realizo al contacto del *Tú*; al volverme *Yo*, digo *Tú*. Toda vida verdadera es encuentro (Buber, 1994: 13).

Etzioni sostiene que el par verbal «Yo-Tú» es el planteamiento existencial que interesa a la mayoría de los seres humanos, mucho más que ciertos «detalles tecnocráticos» que sólo fascinan a unos pocos. No basta con vivir en una sociedad civil, es preciso que sea una *buena sociedad civil*, un ámbito donde las personas se tratan como fines y no como meros instrumentos: “usando la terminología del filósofo Martin Buber, una buena sociedad alimenta las relaciones «Yo-Tú», aunque reconoce el inevitable y significativo papel de las relaciones «Yo-cosas» (Etzioni, 2001: 15). El modelo de varón proveedor enfatiza la atención a la dinámica «yo-cosas», en detrimento de la valorización prioritaria del «Yo-Tú», pero lo mismo sucede con el solipsismo individualista, que reivindica el desarraigo como condición para que el «yo» sea capaz de afirmarse como «competente» frente a los otros.

En este sentido, cabría cuestionarse si el modelo de realización propuesto por el individualismo es capaz de satisfacer los anhelos humanos de sentido. Este ha encontrado su arraigo en una sociedad «falaz» que convierte en absoluto el principio de «pluralidad y particularidad de los individuos» (Sandel, 2000: 73), y padece una ausencia de referentes para la realización ética en «unidad» con-y-para-el-otro (Ricœur, 1996: 186-202). Si el sujeto se concibe a sí mismo anticipadamente individualizado, distanciado y discontinuo, “pone al «yo» más allá del alcance de la experiencia; lo hace invulnerable, fija su identidad definitivamente. Ningún compromiso hará mella como para que no pueda comprenderme a mí mismo en su ausencia. Ningún cambio de los propósitos y planes de vida puede ser tan perturbador que altere los contornos de mi identidad...puedo distanciarme de ellos” (Sandel, 2000: 86). Este autor comunitarista subraya que la consecuencia del individualismo es que descarta elementos fundamentales para la existencia como: los lazos y sentimientos que comprometen nuestra misma identidad, la posibilidad de que en la vida pública se consideren la identidad, la pertenencia y los intereses privados de los participantes, que los propósitos y fines individuales sean capaces de inspirar la «comprensión de sí» de un modo más expansivo (Sandel, 2000: 86).

Evocando nuevamente las reflexiones de Bordieu respecto a la dominación masculina, podríamos considerar el individualismo como una de las corrientes contemporáneas que se orientan hacia la «asimilación de la dominación» (2003: 36-37) del «yo» hacia el «otro», especialmente de la racionalidad socialmente considerada como «masculina», sobre la femenina. A este respecto, Vianello y Caramazza explican que la ausencia de la mujer en la vida pública ha ocasionado la violencia histórica y de las distorsiones del liderazgo conflictivo en el ámbito público, caracterizado por el «delirio masculino de la omnipotencia» (2002, 18, 26) y que se origina en la conciencia del varón por su falta de otredad con la mujer. Al considerar el «yo» masculino como fragmentado u opuesto respecto a la «otra», los varones se encuentran ajenos al «mundo de la vida»

porque no comparten con las mujeres su experiencia de empatía con la naturaleza y los seres humanos, especialmente a través de la maternidad. La falta de otredad entre el «yo-masculino» y la «otra-femenina» ha colocado al género masculino en una «posición de inferioridad» respecto a la vida y la experiencia intersubjetiva, que intenta superar a través de la búsqueda del poder y el énfasis en la competencia:

Condenados no sólo a no poder engendrar la vida, sino también a ver su *propio* semen confiscado en beneficio de otra vida que crece fuera de ellos –una forma suprema de enajenación. La captura y matanza de animales salvajes o de gran tamaño (más grandes que el bebé dado a luz por la mujer) y la subsiguiente exhibición de trofeos representan el deseo del hombre (espasmódico en tanto que irrealizable y, por ello, fuente de inagotable de frustración) de *afirmar su superioridad*. Puesto que ello sólo es posible por medios artificiales, la cultura (un rasgo masculino) se declara superior a la naturaleza (rasgo femenino) (Ib. 71-72).

La cultura individualista se caracteriza por ese afán de confirmación de la propia valía y superioridad. Reduce las relaciones humanas a la dimensión utilitarista del «facere», poniendo la eficacia productiva como el fin más alto de la autorrealización humana. La relación «Yo-tú» se encuentra claramente comprometida en esta noción de individuo, dado que no se suele concebir a las personas como fines en sí mismas, sino como ejecutoras de funciones jerarquizadas bajo el paradigma de la dominación. Así, tienen mayor reconocimiento aquellos que participan en las actividades hegemónicas hegelianas: la ciencia, el estado y la economía; mientras que la remuneración económica es el medio para confirmar el valor humano en términos estratégicos y cuantitativos, sobrevalorando la dimensión del «tener» sobre la del «ser». En el fondo de estos postulados, se encuentra claramente el discurso de la racionalidad masculinista o machista, que ha conseguido su universalización abstracta incluso en nuestras sociedades iberoamericanas, que suelen tener rasgos más solidarios y comunitaristas (Guerra, 2003).

¿Cuáles son las razones de esta tendencia a la disyunción androcéntrica? Las teorías en torno a esta realidad evidente son diversas, pero es preciso evitar los discursos esencialistas, que no consideran la diversidad multidimensional de los estudios intergenéricos. Algunas corrientes de análisis del sistema sexo/género tienen como punto de referencia la afirmación de la diferencia entre varón y mujer basada en la «naturaleza», pero paulatinamente se ha demostrado que sus conclusiones son insuficientes y mutables, muchos de sus argumentos son una justificación patriarcal de la dominación. Ciertas corrientes feministas han realizado un nuevo planteamiento de la construcción sociocultural del género, para suscitar la igualdad intergenérica a través de la denuncia del falogocentrismo que tiende a la autoafirmación patriarcal (Navarro, Stimpson 1999). Por su parte, autoras como Marta Lamas han tomado como fundamento el «nudo borromeo» para sugerir que las pautas para «teorizar el sexo» integren no sólo la anatómico, lo psicológico y lo social, sino también las diferencias ocultas que responden a algo distinto a la anatomía aparente, por lo cual es

preciso ahondar en la «diferencia sexual» (1999: 87 y 101), en un sentido semejante a las propuestas de Luce Irigaray y Judith Butler (Butler, 2001: 51). También valdría la pena considerar los condicionamientos históricos existentes, como la dedicación del varón durante siglos a la «caza» y las actividades de proveedor que le han mantenido fuera del ámbito de la intimidad de la «casa» y las relaciones intersubjetivas concretas⁶.

En lo que respecta a la concepción del «yo» femenino y masculino en la cultura contemporánea, también podemos acudir a las obras de Carol Gilligan y Francesco Alberoni, ya que ambos autores ofrecen estudios de orden experimental con fundamento en la psicología. La primera orienta su análisis hacia el desarrollo moral basado en dilemas éticos planteados a varones y mujeres de diversas edades, cuyas conclusiones se han confrontado con las de su maestro Kohlberg; mientras que el segundo se avoca a cuestiones relacionadas con el erotismo, también considerando elementos aportados por la medicina y la sociología. Alberoni afirma que hay una preferencia profunda de lo femenino por lo «continuo» y de lo masculino por lo «discontinuo» (2004: 24). Esta observación coincide con la Gilligan, quien observa que el «yo» masculino se define por medio de la «separación», mientras que el femenino lo hace a través de la «conexión»: en el género masculino existe una mayor tendencia medir el «yo» contra un ideal abstracto de perfección, mientras que el «yo» femenino es evaluado mediante actividades particulares de atención a otros (1985: 66)⁷.

Esta tendencia parece tener sus orígenes en la experiencia de la vida desde sus primeras etapas. A este respecto, Badinter, Dinnerstein, Chodorow, Winnicott, Rubin y Flax, explican que los bebés desarrollan su propio «yo» a través de la interiorización de sus relaciones con la primera persona que los cuida, por lo general la madre. Los cuidados maternos tienen consecuencias fundamentales pero diferentes según el sexo, ya que mientras las niñas no establecen los límites del «yo» por ser del mismo género que la madre, los niños experimentan su relación con la madre como «otro-distinto»⁸. En esta relación materno-filial, la

⁶ El juego de palabras parece interesante: la actividad masculina de la «caza» implica una «acción hacia fuera *dar muerte*», mientras que «casa» es concebido como un ámbito femenino, ese «espacio íntimo intersubjetivo» destinado a *cuidar la vida*.

⁷ La canción española «Cuando los sapos bailen flamenco» ejemplifica el contraste entre una racionalidad femenina que anhela continuidad en la relación con «el otro», y la masculina tendiente a la discontinuidad con «la otra»: “Me alegra tanto escuchar tus promesas mientras te *alejás/ saber que piensas volver algún día* cuando los sapos bailen flamenco/ *y yo te espero* ya ves, aunque no entiendo bien que los sapos/ puedan dejar de saltar y bailar *lejos de su charcol* Porque mis ojos brillan con tu cara y ahora que no te veo se apagan/ porque *prefiero que estés a mi lado* aunque no tengas nada..te vas y te pierdo” (Ella baila sola).

⁸ Martha Nussbaum acude al *argumento de la penetración generalizada de la influencia social* para observar que los experimentos con niños pequeños, que son tratados diferente de acuerdo con el sexo percibido y éste se convierte en un factor activo en su desarrollo emocional: “las que son tenidas por niñas son estrechadas y abrazadas, mientras que es más probable que los que son tenidos por niños sean lanzados al aire. Es el caso de las que son tenidas por niñas, cuando

niña no se separa por completo de la madre y establece una continuidad o extensión con ella, lo cual fomenta que las mujeres tengan una potencialidad mayor en las cuestiones relacionales primarias y en su integración corpórea. Por su parte, los niños parecen volcarse a la discontinuidad, diferenciación y acción en el mundo exterior, porque deben rechazar los aspectos femeninos de «sí mismos» para afirmarse como varones. Tal vez la tendencia al cuidado con los hijos que no pocas veces deriva en sobreprotección y posesividad, es el rasgo más relevante de la imagen femenina materna, que incita al niño a la discontinuidad con ella para experimentar más «libremente» su masculinidad: “los hombres satisfacen su necesidad con actividades de carácter no relacional y ocultan su miedo a volver al estado infantil participando en el mundo no familiar del trabajo y controlando a las mujeres” (Flax, 1995: 277).

Gilligan es también consciente de esta realidad. Al cotejar sus investigaciones con las de Freud, esta autora considera que la experiencia con la madre tiene un gran influjo en la acción del «yo» con el «otro» y la «otra». Freud realiza sus estudios con base en la relación simbiótica del bebé varón con su madre, en el cual existe una incapacidad del infante para distinguir el propio «Yo», por lo que tiende a fusionarse con el mundo externo como fuente de sensación, especialmente con la madre. En este sentido, los gritos de ayuda del bebé que imploran la atención y el pecho de su madre, son manifestación del “nacimiento del Sí Mismo, la separación del Yo y el objeto que lleva a la sensación [la madre] a quedar ubicada dentro del Yo, mientras los otros se vuelven objetos de gratificación” (Gilligan, 1985: 84). Freud considera que el afán de unión con otros es antagónico al desarrollo individual, por lo que es preciso romper la conexión para delimitar adecuadamente el «yo». La separación del Sí Mismo y del mundo exterior consistirá entonces en un proceso de diferenciación y de autonomía, para obtener control sobre las fuentes y los objetos de placer que le permitan intensificar las posibilidades de felicidad, contra el riesgo del desencanto y la pérdida. Ante esta dinámica del desarrollo humano, este autor comprende que la «autoafirmación» se encuentra necesariamente vinculada a la «agresividad», porque ésta es la base ordinaria de las relaciones de afecto y amor entre personas.

Gilligan considera que el razonamiento freudiano se ha realizado, al igual que el de Kohlberg, con perspectiva masculinista. Consiste en la universalización del modelo de relación entre la madre y el niño varón, mientras que juzga con extrañeza y como una «excepción» el retrato de las relaciones interpersonales femeninas, especialmente maternas, que no parecían tener su base en la separación y la agresión sino en “un amor no mezclado con la ira, un amor que no surge de la separación ni de la sensación de ser uno solo con el mundo externo en general, sino, antes bien, de un sentimiento de conexión, un vínculo primario entre Yo y el otro” (Gilligan, 1985: 85). La tendencia a la «discontinuidad» yo-otro puede tener diversos orígenes que siguen siendo

lloran, se considera que están asustadas, mientras que, en el caso de los que son tenidos por niños, se considera que están enojados” (Nussbaum, 2002: 350).

estudiados en la actualidad, tampoco es un rasgo exclusivo del género masculino contemporáneo, porque muchas mujeres han asimilado esta racionalidad. Sin embargo, es necesario ahondar en la percepción de la violencia en las «relaciones primarias» por parte de los varones, para dilucidar la justificación que se ha dado al discurso individualista. En una serie de interesantes estudios experimentales, realizados como corolario del informe de Horner (1968) sobre «imágenes extrañas y violentas», Pollak y Gilligan (1982) observaron que los paradigmas de «separación» y «conexión» producen diferentes imágenes del yo y las relaciones, en cada uno de los géneros. La conclusión a la que llegaron confirma de alguna manera el análisis de Freud, ya que en el grupo observado las mujeres ubicaban el problema de la violencia en la construcción jerárquica de las relaciones humanas (Gilligan, 1985: 83), manifestaban un temor al aislamiento del «yo» y percibían mayor agresividad en la medida que las relaciones se presentaban de manera más impersonal. La competencia y la limitación a través de reglas en las relaciones intersubjetivas, era para ese grupo de mujeres una amenaza de la conexión y la gratuidad.

Lo más interesante para este momento de nuestro estudio, es que los varones consideraban el «mundo de la intimidad» como peligroso y fuente de violencia, ya que ubicaban las relaciones primarias como un contexto asociado con la traición y el engaño, que las convierte en peligrosas. Tal vez por esa razón el género masculino ha instaurado las estructuras del mundo público, de tal manera que la *seguridad* se garantice a través de la *separación*. Dado que los varones han privilegiado durante siglos las situaciones del logro competitivo, consideran que el modo de limitar la violencia estriba en la capacidad para fijar normas y leyes que pongan linderos claros a la conexión, de tal manera que se limite la agresión y se garantice la dinámica de competencia en un ámbito de seguridad: “la separación primaria, que brota del desencanto, y es estimulada por la ira, crea un Si Mismo cuyas relaciones con los otros u «objetos» deben ser protegidos por reglas, una moral que contiene este potencial explosivo y ajusta las relaciones mutuas de los seres humanos en la familia, el estado y la sociedad” (Gilligan, 1985: 85).

Este último elemento de análisis, derivado de la teoría psicoanalítica de Freud, es probablemente el más interesante para nuestro objetivo. Hemos afirmado que el individualismo coincide con una noción de individuo que coincide culturalmente con los valores del género masculino, como la necesidad de la separación del «yo», el énfasis en la pluralidad y la necesidad de establecer reglas en relaciones que garanticen el respeto intersubjetivo. Estos elementos del discurso nos remiten a la «primacía de la justicia y la prioridad del yo» como un postulado fundamental del liberalismo de John Rawls, quien considera que la finalidad del liberalismo político es elaborar una concepción de la justicia política para un régimen democrático, de tal modo que pueda ser aceptado por la pluralidad de doctrinas razonables (1996: 14). Esta idea ha sido fuente de controversia con comunitaristas como Sandel, quien objeta lo siguiente:

[Para el liberalismo] la justicia no es meramente un valor importante entre otros, que pueda ponderarse y considerarse según lo requiera la ocasión, sino que constituye el *medio* para evaluar y sopesar los valores. Es en este sentido el «valor de los valores», por así decirlo, no está sujeto al mismo tipo de compensaciones que los valores que regula. La justicia es el criterio en el cual se reconcilian los valores en conflicto y se acomodan las concepciones contradictorias del bien, aunque no siempre se resuelvan... con respecto a los valores sociales, generalmente la justicia permanece *separada y distante*, tal como un proceso de decisiones justo mantiene la distancia respecto de las pretensiones de quienes a él recurren (Sandel, 2000: 32).

Analizando con perspectiva de género algunos postulados del liberalismo contemporáneo más difundido a nivel global, podemos advertir la presencia de los «rasgos de masculinidad social» caracterizados por la *separación y distancia*, según señala Sandel, que han sido sacados a la luz a lo largo de estas líneas. En este sentido se comprendería mucho mejor la necesidad de establecer un marco de justicia que permita la maximización de la libertad de los miembros de una sociedad, dada la necesidad de separación del «sujeto» de sus vínculos primarios, que son considerados fuente de anulación y violencia contra el «yo». Desde esta posición ideológica, la justicia universal y abstracta para todos los seres humanos, se convierte en la condición para conciliar las concepciones contradictorias de bien que pueden aparecer en el ámbito público, y es la garantía para mantener la *distancia* necesaria respecto a la dimensión privada de los sujetos implicados. Así se ha considerado necesario establecer reglas universales en un marco de relaciones igualmente abstractas, para que exista una ética mínima (thin) que garantice un equilibrio entre cohesión y diversidad (Naval: 2000, 88).

La necesidad de la *separación o discontinuidad* no es necesariamente un rasgo negativo del liberalismo, pero resulta problemático que en este contexto no exista referencia alguna a la «otra» racionalidad basada en la *conexión o continuidad*, cuya perspectiva podría «ensanchar la comprensión del desarrollo humano» (Gilligan, 1985: 17), evitando que el énfasis en la «libertad» degenera en un individualismo desencarnado: “cuando el yo se convierte en la única fuente de orientación moral, la utilidad acaba por sustituir al deber y la autorexpresión sustituye a la autoridad. El marco moral (no político) individualista termina por degradar la moralidad” (Sánchez, 1998: 50). Tanto la «autonomía» como la «relación» son elementos fundamentales para el desarrollo personal y colectivo, pero es preciso evitar las polarizaciones existentes en la antropología y la realidad sociopolítica contemporánea.

2. La dimensión de lo femenino en el comunitarismo:

La relación disyuntiva entre el «yo» con el «tú», el «nosotros» y el «ello» ha sido una constante en el conflicto ideológico entre el discurso liberal, el socialconservador y el comunitarista. El contexto moderno en el cual se ha fraguado el liberalismo, ha hecho énfasis en los derechos individuales y

universales, mientras que las tradiciones anteriores han dejado un legado de continuidad que también valdría la pena recoger. El individualismo ha generado fragmentación, pero el planteamiento socialconservador apuesta por un orden social establecido, que alaba –tal vez excesivamente– las virtudes monolíticas. La confrontación entre ambas nos permite establecer un diálogo diacrónico capaz de recoger ambas aportaciones, esa es la finalidad del comunitarismo propuesto por Amitai Etzioni: “la tarea comunitaria, tal como yo la veo, estriba en buscar la manera de combinar elementos de la tradición (un orden basado en virtudes) con elementos de la modernidad (una autonomía bien protegida). Esto, a su vez, implica hallar un equilibrio entre los derechos individuales universales y el bien común (que demasiado a menudo se ven como conceptos incompatibles), entre el yo y la comunidad, y, sobre todo, la manera de lograr y sostener ese equilibrio” (Etzioni, 1999: 17-18).

Etzioni explica que «vieja regla de oro» ha tenido múltiples interpretaciones en diversas culturas y versiones, pero contiene ciertos elementos de nuestro análisis que deben ser subrayados: la tensión tácita entre lo que el «yo» discontinuo querría hacer y lo que la «regla de oro» exige que reconozca como manera correcta de actuar. El conflicto entre la «libertad densa» y la promoción del «orden social» a través de valores morales comunes, se refleja en la pugna entre el planteamiento socialconservador y el individualista. Este último juzga con recelo al primero porque, en su afán de búsqueda del bien común compartido, podría poner en riesgo la «autonomía». Ante este panorama que establece relaciones disyuntivas entre el «yo» y el nosotros, Etzioni propone una «nueva regla de oro» orientada a conjugar ambos elementos de manera incluyente:

La nueva regla de oro que aquí se propone trata de reducir enormemente la distancia entre la manera de actuar que prefiere el yo y la virtuosa, a la vez que reconoce que es imposible eliminar esta fuente profunda de lucha social y personal. Y busca buena parte de la solución en un amplio ámbito social antes que en el mera o primariamente personal. Sostendré que una nueva regla de oro debe leerse así: *respetar y defender el orden moral de la sociedad de la misma manera que harías que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía*” (Etzioni, 1999: 18).

Los rasgos del discurso comunitarista que hemos citado, parecen confirmar la hipótesis de que esta corriente es promotora de la conjunción u otredad entre «lo masculino» reflejado en el énfasis en la autonomía, y «lo femenino», orientado hacia un orden social, basado en relaciones comunitarias que promuevan el encuentro «Yo-tú» y el «nosotros». El comunitarismo es un intento de superación de la racionalidad dominante, caracterizada por su poco aprecio a lo «relacional», por lo que su primera premisa es el hecho de que el ser humano no sólo «existe» como un «yo», sino que «coexiste» (Pérez, 1997: 82), potenciando así la «feminización de la cultura»: “desde el momento en que la sociedad necesita más de la *complementariedad* o del espíritu de servicio que de la autonomía y del afán de logro personal, o desde el momento en que «sobran»

dominantes o dominantas, debe reconocerse la superioridad social de los valores que la sociedad tipifica genéricamente femeninos” (Pérez, 2002: 54).

En el comunitarismo existe una clara intención de rescatar los elementos fundamentales de cada género, con la finalidad de garantizar el equilibrio entre lo individual y lo intersubjetivo o colectivo, sin pretensiones totalitarias o estatistas. Promueve el rescate de la sociedad civil como promotora del desarrollo humano y socioeconómico, a través de la acción solidaria de lo que Bellah llama «estructuras asociativas intermedias» (1989) que también son llamadas por Pérez Adán «soberanías intermedias» del Tercer Sector; aunque existen otros términos para denominar el mismo fenómeno: «cuerpos intermedios», «entidades intermedias» y «organizaciones comunitarias». A pesar de la diversidad en el uso de la terminología, todos ellos se refieren a las comunidades de vínculos cercanos que comparten un bien común, como es el caso de la familia, las escuelas, las OSCs⁹ (Organismos de la Sociedad Civil, antes ONGs) los sindicatos, las cámaras de empresarios y artesanos, las hermandades rocieras o cofradías, clubes, asociaciones vecinales, musicales y gremiales, festividades patrias o locales, comunidades religiosas; en fin, todos los grupos que dan a la sociedad una peculiar vitalidad y donde las mujeres hemos tenido históricamente mayor protagonismo:

La comunidad, según el paradigma comunitarista, es un organismo vivo, con el que hay que contar a la hora de organizar la sociedad. Si el individuo es la unidad de análisis de la teoría democrática liberal, diferenciándose así de la concepción medieval; y la clase es la unidad de análisis y de acción del socialismo, podemos decir que la comunidad constituye la unidad de análisis de acción del Comunitarismo. Por ello aboga por la recuperación de la dimensión comunitaria del hombre, que parece haber perdido esa referencia antropológica a la hora de pensar sobre sí mismo (Moncada, 2003: 115).

El comunitarismo sostiene que la libertad individual no se puede sostener al margen de la comunidad. Por eso es fundamental que la socialización se establezca a través del fortalecimiento de los *grupos primarios* (Murdock: 1997, 93), que son capaces de encauzar la comprensión de «sí mismo» situado «junto-con-otros-y-otras». En ellos se debe garantizar el trato del otro como «fin», con rostro y con nombre, propiciando un tránsito antropológico del «yo individualista» al «nosotros-todos-siempre». El grupo primario más relevante es, según el comunitarismo, la familia. Sin embargo, Charles Taylor señala que el individualismo ha calado la conciencia del hombre moderno a tal grado, que la conciencia de autorrealización se ha deslindado del sentido moral de la existencia, debido en gran parte al menoscabo del «nosotros» familiar. “No se trata sólo de la gente que sacrifica sus relaciones sentimentales y el cuidado de

⁹ Una característica interesante en la propuesta de Etzioni, es la promoción de la dinámica social a través del «mutualismo». “El mutualismo es una forma de relación comunitaria en la que las gentes se ayudan unos a otros y no sólo a aquellos que padecen necesidad” (2001: 32). La comunidades son capaces de crear asociaciones basadas en servicios mutuos, para promover una labor no necesariamente asistencial, de tal manera que movilice aquellos sectores sociales en los que están presentes las soberanías intermedias.

los hijos, para dedicarse a su carrera profesional. Lo importante de la cuestión estriba en que mucha gente se siente *llamada* a obrar de este modo, en que cree que debe actuar así, y tiene la impresión de que se desperdiciarían o desaprovecharían sus vidas de no actuar de esta forma” (1994: 52). En este sentido también se expresa el «Manifiesto comunitarista», publicado por Etzioni y otras figuras relevantes como Francis Fukuyama, Robert D. Putnam y Mary Ann Glendon. En dicho documento subrayan la responsabilidad que tienen los padres de dar en el hogar «el anclaje moral» y la formación del carácter a las nuevas generaciones:

La educación moral es una tarea que no se puede delegar a baby sitters, ni siquiera a los centros profesionales de atención a niños, como las guarderías. Ella requiere un sustento que puede ser dado exclusivamente por los padres. Los papás y las mamás consumidos por el afán de éxito y por el consumismo, que llegan a casa demasiado tarde y demasiado cansados para atender las necesidades de los niños, no pueden descargar su más elemental tarea a los niños mayores o a sus conciudadanos. De aquí se sigue la necesidad de que los lugares de trabajo tengan la máxima flexibilidad para que los padres mantengan una parte importante de su tiempo y de sus energías —de su vida— para atender a la importantísima tarea de dar educación moral a la naciente generación; sin esta educación moral su contribución económica y social al bien común quedarían gravemente mermadas... De hecho las parejas con frecuencia educan mejor cuando están insertadas en un entramado de relaciones familiares más amplio. No debe malentenderse el papel de los abuelos; estos no están para sustituir a los padres, sino para colaborar en la educación que los segundos deben llevar a cabo. La crianza de los niños es por naturaleza intensiva en trabajo. Aquí no hay tecnología que ahorre tiempo, ni atajo que no destruya al ser humano, en perjuicio de todos¹⁰.

Los hijos son la encarnación real y concreta de la solidaridad intergeneracional, esos «otros-yoes» terceros hacia los que se deben orientar las acciones que

¹⁰ Puede consultarse el Manifiesto Comunitarista en inglés, en la Página Web de la Communitarian Network. <http://www.gwu.edu/~ccps/platformtext.html>: The best place to start is where each new generation acquires its moral anchoring: at home, in the family. We must insist once again that bringing children into the world entails a moral responsibility to provide, not only material necessities, but also moral education and character formation. Moral education is not a task that can be delegated to baby sitters, or even professional child-care centers. It requires close bonding of the kind that typically is formed only with parents, if it is formed at all. Fathers and mothers, consumed by "making it" and consumerism, or preoccupied with personal advancement, who come home too late and too tired to attend to the needs of their children, cannot discharge their most elementary duty to their children and their fellow citizens. It follows, that work places should provide maximum flexible opportunities to parents to preserve an important part of their time and energy, of their life, to attend to their educational-moral duties, for the sake of the next generation, its civic and moral character, and its capacity to contribute economically and socially to the commonweal...Indeed, couples often do better when they are further backed up by a wider circle of relatives. The issue has been wrongly framed when one asks what portion of parental duties grandparents or other helpers can assume. Their assistance is needed in addition to, not as a substitute for, parental care. Child-raising is by nature labor-intensive. There are no labor-saving technologies, and shortcuts in this area produce woefully deficient human beings, to their detriment and ours (Tr. del Dr. Carlos López Zaragoza).

garanticen una tarea educativa insustituible en el sentido de responsabilidad ciudadana. La dedicación de los padres a los hijos es una tarea que debe ser más custodiada por la estructura sociopolítica, por ejemplo, con horarios laborales que reconozcan las «otras» dimensiones de sus trabajadores, como la maternidad, la paternidad, el parentesco, la amistad, la participación de la vida pública, la cultura, la relación con la naturaleza, etcétera. La dinámica y los horarios laborales se habían establecido para padres proveedores, reclusos en el ámbito público mientras su mujer se encontraba recluida en el ámbito privado, pero el cambio de paradigmas intergeneracionales implica también una revisión del sistema laboral para superar los paralelismos existentes entre las dimensiones pública y privada, de tal modo que se eleve la salud social a través de la realización de las funciones de la familia, entre las cuales destaca el control social. La presencia auténticamente biográfica del padre y la madre en la existencia de los hijos, es el garante para evitar la proliferación de conductas socialmente desviadas en los hijos (Pérez, 2002: 32).

Tomada esta conciencia del servicio que los padres brindan a la comunidad a través de la conexión con los hijos y su educación como ciudadanos autónomos corresponsables, también es preciso señalar otras dimensiones que se precisan para la transición existencial y colectiva hacia el «nosotros-todos-siempre» desarrollada en el planteamiento comunitarista de Pérez Adán. Su propuesta incluyente con el modelo del «mestizo diacrónico» implica, además de la solidaridad intergeneracional anteriormente citada, la inclusión de todas las razas en el desarrollo humano global, lo cual lo convierte en una respuesta alternativa a la «unidimensionalidad» etnocéntrica: “aquí, el sistema político y social estaría formado por un sujeto colectivo mestizo sincrónico: el «yo» inclusivo universalizado que resulta en un «nosotros-todos» (yo soy no sólo yo sino también el excluido y el lejano); y un objeto que llamamos mestizo diacrónico, el yo inclusivo proyectado en el tiempo hacia las futuras generaciones que resulta en un «nosotros-siempre» (el objeto y meta para la que trabajo y para la que procuro felicidad es el yo que hay en los que vienen después: mis hijos y los hijos de los demás)” (Pérez: 2002, 21). No parece una coincidencia el hecho de que el modelo masculinista haya coincidido con la existencia de sistemas totalitaristas o etnocéntricos que han desembocado en escisión entre norte y sur; entre estado, mercado y sociedad civil; entre la esfera pública y la privada; el mismo individualismo que parece antagónico a estos sistemas, tiende a ser pre-totalitario, según subrayaba Hannah Arendt (1987).

Por su parte, el comunitarismo fomenta una dinámica de corresponsabilidad para conseguir fines comunes, procura la felicidad «en el yo que hay en los que vienen después de sí mismo» y así se revela como una actitud alternativa a la «dominación» del otro, porque pone su fundamento en el diálogo compartido en un esquema de relaciones «nosotros-todos-siempre». Sin embargo, esta dinámica precisa un contexto comunitario adecuado que favorezca la educación, el consenso, la presión entre pares, la escucha de «voces morales» de las comunidades, pero sobre todo la exhortación (Etzioni, 1999: 33). “La autoridad

aquí se apoya en la persuasión. Cuanto más esté la gente persuadida de la legitimidad del orden social, más se esforzará el personal en respetarlo. De hecho, la misión del gobierno es fundamentalmente persuadir a la gente de la bondad de una política más que imponer una solución” (Pérez, 2002: 162). Nuevamente encontramos la promoción del diálogo según el modelo del poder estereotipado como femenino, en el que la tendencia al cuidado y el servicio privilegia el sentido de la «auctoritas», basado en la capacidad para ganarse el respeto del otro con el fundamento del diálogo; frente a la «potestas», que consiste en la imposición patriarcal sobre los otros a través de la fuerza.

Vista nuevamente esta realidad con perspectiva de género, observamos que el comunitarismo tiende a la supresión de los valores simbólicos vinculados con el machismo, donde el «patriarca-proveedor» sólo atiende las necesidades económicas de la familia, prescindiendo de la mutua reciprocidad en las relaciones «Yo-tú» con cada miembro; mientras que la búsqueda de bienestar económico conlleva la búsqueda de la autoafirmación del «yo» en el desempeño de las actividades de producción. En esta dimensión económica, del comunitarismo también ha emergido la innovadora propuesta de la Socioeconomía, que orienta el ámbito productivo hacia el servicio al entorno sociopolítico y comunitario en el que se encuentra: “mientras la economía liberal incrementa cada vez más la competitividad entre unos actores económicos definidos exclusivamente como sujetos de mercado (sin una dimensión afectiva, social o cultural), la Socioeconomía prima la cooperación responsable, que incluye esas dimensiones. Si los actores económicos incluyeran en sus acciones y decisiones la moralidad, la referencia al propio interés quedaría compensada con la referencia al interés común” (Pérez, 2005: 59). Sandel también comprende que es necesaria una cierta unidad esencial de las personas para que el desarrollo económico no sea causa de una pluralidad insolidaria. Para esto debe considerarse a la sociedad humana como una «empresa cooperativa» orientada al beneficio mutuo, en el que se puedan plantear las comunes preocupaciones como la destrucción del equilibrio ecológico, las condiciones para la justicia distributiva y el remedio a la exclusión socioeconómica de ciertos sectores de la población:

El conflicto de intereses surge, como hemos visto, a partir del hecho de que los sujetos de la cooperación tienen diferentes intereses y fines, y *este* hecho surge de la naturaleza de un ser que tiene la capacidad de la justicia. La identidad de intereses, sin embargo, expresa el hecho de que las partes tienen necesidades e intereses adecuadamente similares, de forma tal que la cooperación entre ellos es mutuamente beneficiosa (Sandel, 2000: 75).

La «asociación cooperativa» a la que hemos hecho alusión, es una manifestación de la racionalidad económica que va más allá del mercado y coincide con la perspectiva de las mujeres a lo largo de los siglos, incluso después de su incorporación en los sistemas de producción modernos. Vicente Bellver explica que frente a las economías de cambio, las mujeres proponen las economías del *don*, donde los bienes y los servicios no son artículos que se contratan en el mercado sino dones que fluyen en la sociedad y que se

intercambian entre la sociedad y la naturaleza (1995: 535). La economía debe tender lazos solidarios, no abismos basados en el lucro, por eso Pablo Guerra ha acuñado el concepto de «Socioeconomía de la solidaridad», en la cual están presentes “las relaciones de intercambio (con y sin moneda), pero también, y con singular fuerza, las de redistribución, reciprocidad y donación (gratuidad), todas permeadas por argumentos y racionalidades alternativas a las más propias del *homo oeconomicus*. Ignorar las relaciones de gratuidad y los comportamientos altruistas sería como asimilar la cooperación al estricto vínculo de la reciprocidad, argumento utilizado por algunas corrientes neoliberales que se refleja en la teorización de una especie de cooperación con fines egoístas, permeada en el fondo por el pensamiento utilitarista” (Guerra, 2002: 165).

Al comunitarismo no le basta una comprensión de la realidad humana como sistemas de intercambio económico, o la búsqueda de autorrealización a través del mero bienestar. Las relaciones abstractas, ya sean económicas, políticas, jurídicas o sociales, no son suficientes para comprender la realidad más profunda de la existencia, sino que encuentra en la comunidad su propio sentido constitutivo, a través del «diálogo moral compartido». La comunidad es esa dimensión capaz de describir al sujeto y no debe ser considerada simplemente útil, en relación con los objetos de las aspiraciones compartidas con otros. A este modo de vincular el «yo» con otros fines comunes, Sandel lo llama «autocomprensión intersubjetiva o intrasubjetiva», como superadora de la concepción del «yo» meramente individualizado: permite que “en ciertas circunstancias morales, la descripción relevante del «yo» abarque más de un solo ser humano individual, como en el caso que atribuye responsabilidad o afirma la existencia de una obligación hacia una familia, comunidad, clase o nación en lugar de hacia un ser humano en particular” (2000: 87). La valoración de los vínculos cercanos de apoyo intersubjetivo orientados hacia la responsabilidad, introduce la lógica socialmente considerada como «femenina», basada en la conciencia de la *conexión* intersubjetiva, la cual comienza a ser valorada en el ámbito público porque ofrece grandes posibilidades de situar los problemas morales concretos, como complemento de la comprensión de la justicia y las normas más allá de la racionalidad abstracta:

[Para el género femenino] el problema moral surge de responsabilidades en conflicto, y no de derechos competitivos, y para su resolución pide un modo de pensar que sea contextual y narrativo, en lugar de formal y abstracto. Esta concepción de la moral como preocupada por la actividad de dar cuidado, centra el desarrollo moral en torno del entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como la concepción de moralidad como imparcialidad une el desarrollo moral al entendimiento de derechos y reglas (1985: 42).

No obstante, no es posible ni deseable la desaparición de la conciencia del «yo», de ahí que Etzioni haga especial énfasis en la necesidad de conjugar adecuadamente la conciencia de «autonomía» con la de «pertenencia» a un «nosotros», expresado en la frase: “Para derechos individuales, responsabilidad

social”¹¹. La fusión o simbiosis del «yo» con el «tú» o el «nosotros», tendría como consecuencia la creación de relaciones de co-dependencia o colectivismos que incluso han atentado contra la dignidad de los individuos, e históricamente nos han dejado una gran lección. Si queremos orientar la construcción sociocultural hacia la «auto-comprensión» y la «co-comprensión», es preciso que la perspectiva socialmente considerada masculina y el individualismo sean capaces de reconocer el valor de la coexistencia y la corresponsabilidad, mientras que la visión socialmente considerada femenina y el comunitarismo están llamados a ofrecer sus aportaciones específicas, sin desdeñar la importancia de la autonomía en un marco neutro de justicia. Es preciso superar la fragmentación entre el ámbito público y privado, pero también debemos superar la tendencia al nepotismo y la creación de los cotos preferenciales de poder en la vida pública, con el pretexto de los vínculos familiares, políticos o sociales.

Tanto el comunitarismo como el personalismo comunitario, realizan una crítica al individualismo por su tendencia a la afirmación del «yo», sin referencia al «Tú» y al «nosotros», haciendo énfasis en la necesidad de recuperar las redes comunitarias. Lo más relevante del descubrimiento de Gilligan en relación con nuestro análisis, es que utiliza las imágenes de «separación» y «red» como referencias subyacentes en la perspectiva de cada género: “el deseo de quedar solo en la cumbre y el consiguiente temor de que otros se acerquen demasiado [género masculino]; el deseo de ocupar el centro de la conexión, y el consiguiente temor de estar demasiado lejos de la orilla [género femenino]” (1985: 110). La socialización para superar la disyunción entre «separación-red» según las tendencias intergenéricas, implicaría el reconocimiento de que tanto la desigualdad como la interconexión, son necesarias para que en el mundo existan justicia y responsabilidad; para comprender que las diferencias son fuente de riqueza en un marco de igualdad de derechos, reconociendo a la vez el mismo valor humano en «uno mismo» y los «otros». La «ética de la justicia» tiende a llegar a una resolución objetivamente justa o imparcial de los dilemas morales, para que puedan convenir todas las personas racionales; mientras que la «ética de la responsabilidad» enfoca las limitaciones de cualquier resolución particular y describe los conflictos restantes con racionalidad contextual e interdependiente. Por eso, en muchas ocasiones la moralidad de derechos y no intervención suele atemorizar a las mujeres, “por su justificación potencial de la indiferencia y el descuido. Al mismo tiempo, queda en claro por qué, desde una perspectiva masculina, una moral de responsabilidad parece inconclusa e indefinida, dado su insistente relativismo contextual” (Ib, 1985: 46-47).

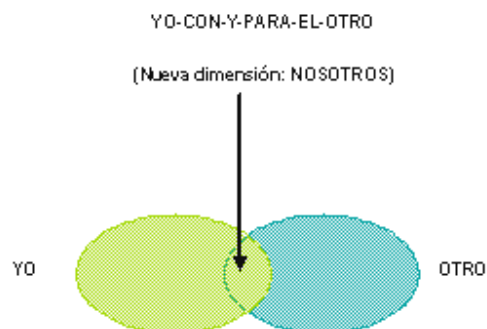
Esta dinámica de mutua extrañeza entre el discurso de derechos/justicia con el de responsabilidades/cuidado, ha sido fuente de contradicción no sólo en las relaciones intergenéricas, sino también entre el individualismo y el comunitarismo, entre tantas ideologías o relaciones de alteridad que propician contradicción, y se muestran incapaces para orientar las acciones hacia

¹¹ For individual rights social responsibility (www.gwu.edu).

proyectos comunes. “La incomprensión sigue siendo general –afirma Edgar Morin. Sin duda, hay grandes y múltiples progresos de la comprensión, pero los progresos de la incomprensión parecen aún más grandes” (Morin, 1999: 43).

Por su parte, Adela Cortina realiza un interesante análisis sobre esta doble racionalidad, explicando que los procesos de maduración en los varones pasan por el de «individuación», y suelen oscilar desde el nivel preconventional (considerar como «justo» lo que les conviene) al convencional (tomar las normas sociales como referencia), para llegar al nivel máximo de madurez, formulando principios universalistas que permitan hacer una crítica de las normas sociales (nivel postconvencional). En el caso de las mujeres, no pasan por esos progresos en la individualización, sino en la responsabilidad que se siente respecto al vulnerable y débil, que han de proteger. Sin embargo, también el género femenino puede y debe aspirar al nivel postconvencional, que le permita tomar conciencia de su propia dignidad respecto a los demás, con una autonomía que trascienda las meras normas convencionales: “La madurez vendrá, pues, cuando autónomamente se sepa responsable de la trama de relaciones en la que ella es una persona fundamental, porque no hay madurez sin autonomía y no hay madurez sin compasión y solidaridad por lo débil y vulnerable. Creo que a la altura de nuestro tiempo las dos voces son complementarias, porque no hay justicia sin compasión por lo débil ni hay solidaridad si no es sobre las bases de la justicia” (Cortina, 1993: 156).

Paul Ricœur también aborda esta dialéctica de los dos niveles éticos, en el que lo «bueno» y lo «legal» se contrastan como expresiones del «amor y la justicia». Con el paradigma de la analogía, nuestro autor consigue consolidar una propuesta de la intención ética 1, basada en la libertad; 2, conjugada con la libertad en segunda persona; 3, mediada por las instituciones. “El otro es verdaderamente otro yo, un *alter ego*, *alter* ciertamente, pero *alter ego*. Efectivamente –dice Ricœur- si en momentos de desfundamiento de mi creencia, yo dudara de ser libre, si me sintiera tan aplastado por los determinismos de todo tipo, entonces ya no podría creer tampoco en la libertad del otro y ya no querría ayudarlo a ser libre. Si yo no me creo libre, tampoco creo libre al otro...el «nosotros» mismo comporta el «ellos», que es el de la institución. Y es más, sólo una parte muy débil de los vínculos humanos puede ser personalizada, y esta personalización procede de nuestro esfuerzo por interiorizar cada vez más un vínculo que, en primer lugar es neutro” (Ricœur, 2000: 65 y 69). La plenitud ética del «yo» se realiza cuando la acción se encuentra adecuadamente vinculada «con-y-para-el-otro» (Ricœur, 1996: 186-202), lo cual se representaría gráficamente de la siguiente manera:



El reconocimiento del «yo» como «alguien» individual pero coexistente «con-para-el-otro-otra» es un componente fundamental para todo ser humano, sin el «yo» se perdería la propia identidad como persona individual, y sin el «otro» el solipsismo conlleva a la angustia. La intersección de ambas esferas genera la autocomprensión en relación con el otro, de tal modo que la conexión entre ambos elementos «construye» una nueva dimensión, el «nosotros», sin permitir que desaparezcan el «yo» y el «otro». Este esquema implica la comprensión del ser humano como «autonomía relacional» (Ballesteros, 2002: 19), de tal modo que los vínculos intrasubjetivos nos hacen más capaces de elevar el sentido de corresponsabilidad con la propia realidad circundante (rasgo femenino). Sin embargo, también se precisa el respeto de espacios propios en cada miembro, asumiendo la participación según las posibilidades personales, delegando funciones específicas individuales en la tarea común y evitando la posesividad (rasgo masculino).

Hay autoras que afirman, parafraseando a Malraux, que «el siglo XXI será femenino o no será» (Chinchilla, 1999). La frase puede ser tentadora para las congéneres femeninas, pero esa afirmación tiene un fondo excluyente con la «otra» mitad del género humano. Después de estas reflexiones hemos tomado conciencia de que la afirmación del «yo» ha sido histórica y culturalmente asociado con la racionalidad masculina, mientras que la del «otro/nosotros» se ha asimilado con la femenina. Nuestro tiempo exige el reconocimiento de la perentoria necesidad de exaltar la dimensión de lo «femenino» en conjunción con el modelo «masculino» instaurado, para librarlos a ambos de la tendencia a la dominación y exclusión del otro o la otra, también de las futuras generaciones. Hanna Arendt observaba que «aún en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilantes y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo cualquier circunstancia, y sobre la época que les tocó vivir sobre la Tierra. Ojos tan acostumbrados a la oscuridad como los nuestros difícilmente serán capaces de distinguir si su luz fue la de una vela o la de un sol deslumbrante» (Arendt: 2001, 11). La conciencia de la «dominación masculina» ha sido fuente de «luz» para el género femenino contemporáneo, que ha desarrollado serias investigaciones y

acciones sociales promotoras del «empoderamiento» femenino y de la equidad en la vida pública. Aún queda mucho camino por recorrer en la lucha contra la exclusión, pero la luz debe ser también fuente de calor y de «encuentro», no sólo de dialécticas disyuntivas conducentes a la «autoafirmación». Mujeres y varones del siglo XXI hemos de desarrollar la capacidad para colocar los valores de la «individuación» en su justa dimensión, conjugando la autonomía con la responsabilidad.

Los filósofos de la «alteridad» han ofrecido pautas interesantes que permiten realizar una traslación analógica en la dinámica «Yo-Tú» hacia las dimensiones femenina y masculina, a través de una noción que he denominado «otredad intergenérica», la cual ofrece reflexiones orientadas hacia la empatía entre la perspectiva del propio y del «otro» género, identificando los valores que han representado la masculinidad y la feminidad. Tal vez la conjunción analógica entre lo considerado históricamente como «masculino» y «femenino», sea el paradigma que se precisa para promover la humanización intergenérica e intergeneracional en el «mundo», ese mundo que incluye tanto el espacio público, como el privado (Ocampo, 2005). La disyunción implica supresión de «sí mismo» y del «otro», la otredad conlleva la búsqueda de «algo más», genera una dinámica de mutua reciprocidad, que ofrece luces para mutuas revelaciones: “La mujer, por sí sola, no encontraría jamás ese *algo más*, sino únicamente un éxtasis continuo, cíclico, recurrente. El hombre, por sí solo, no encontraría jamás ese *algo más*, sino únicamente la diversidad. El *algo más* es la *revelación de lo nuevo en lo continuo*, en aquello que ya es. Lo nuevo se convierte entonces en un agregado, un enriquecimiento. Sólo aquello que existe, aquello que tiene duración y continuidad puede aumentar, llegar a ser más grande. Pero únicamente aquello discontinuo se puede comparar, confrontar y recordar. La unión de lo continuo y lo discontinuo crea la identidad y, por consiguiente, la posibilidad de crecimiento” (Alberoni, 2004: 226). Afirmada la necesidad del *algo más* en este mundo nuestro, a manera de conclusión podemos decir, que “el siglo XXI será el de la «otredad» entre lo femenino y lo masculino, entre individualismo y comunitarismo... o no será”.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, Francesco. "El erotismo". Gedisa, Barcelona, 2004.
- Arendt, Hannah. "Hombre en tiempos de oscuridad". Gedisa, Barcelona. 2001.
- Arendt, Hannah. "Los orígenes del totalitarismo" Alianza, Madrid, 1987.
- Ballesteros, Jesús; Et. Al. "Por un feminismo de la complementariedad". EUNSA, Pamplona, 2002.
- Ballesteros, Jesús. "Postmodernidad: decadencia o resistencia". Tecnos. Madrid. 2000.
- Bellah, Robert; Et. Al. "Hábitos del corazón". Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- Bellver, Vicente; Et. Al. "Justicia, solidaridad y paz". *Ecofeminismo y solidaridad*. Estudios en homenaje al Prof. José María Rojo Sanz. Quiles. Valencia. 1995.
- Beuchot, Mauricio. "Posmodernidad: hermenéutica y analogía". Porrúa. México. 1996.
- Bordieu, Pierre. "La dominación masculina". Anagrama, Barcelona. 2003.
- Buber, Martin. "¿Qué es el hombre?". FCE, México, 1995.
- Buber, Martin. "Yo y tú". Nueva visión, Argentina, 1994.
- Butler, Judith. "El género en disputa". México, UNAM. 2001.
- Chinchilla, Nuria. "Emprendimiento en femenino". Gestión, Buenos Aires, 1999.
- Cortina, Adela. "Ética aplicada y democracia radical". Madrid, Tecnos, 1993.
- De Beauvoir, Simone. "El segundo sexo". Tomos I y II. Siglo XX. Buenos Aires. 1984.
- Del Bravo, Ma. Antonia. "La mujer en la historia". Encuentro. Madrid. 1998.
- Etzioni, Amitai. "La nueva regla de oro". Paidós, Barcelona. 1999.

- Etzioni, Amitai. "The moral dimension". The free press, New York, 1990.
- Etzioni, Amitai. "La tercera vía hacia una buena sociedad". Trotta, Madrid, 2001.
- Flax, Jane. "Psicoanálisis y feminismo". Madrid, Cátedra. 1995.
- Gilligan, Carol. "La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino". México, FCE, 1985.
- Gimeno Sacristán, José. "Educar y convivir en una cultura global". Morata. Madrid, 2002.
- Guerra, Pablo. "Las políticas comunitaristas en América Latina", en "Seminario internacional sobre comunitarismo". México, agosto 23, 2003.
- Guerra, Pablo. "Socioeconomía de la solidaridad". Nordan, Montevideo. 2002.
- Horner, Matina. "Toward an understanding of achievement-related conflicts in women". *Journal of social issues*. 28. 1972 [Cit. Gilligan, 1985].
- Irigaray, Luce. "Yo, tú, nosotras". Cátedra, Valencia, 1992.
- Lain, Pedro. "Teoría y realidad del otro". Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- Lamas, Martha. "Género, diferencias de sexo y diferencia sexual", en *Debate feminista*, n. 20, 1999.
- Lamas, Marta. "Feminismo. Transmisiones y retransmisiones". Taurus, México, 2006.
- Marcuse, Hebert. "El hombre unidimensional". J. Mortiz. México, 1965.
- Merchant, Caroline. "La muerte de la naturaleza". Garzanti, Milán, 1988.
- Moncada, Belén; Et. Al. "Comunitarismo. Cultura de la solidaridad". LaCaja, Madrid, 2003.
- Morin, Edgar. "Los siete saberes necesarios a la educación del futuro". Francia, UNESCO. 1999.
- Murdock, Peter. "Cultura y sociedad". F.C.E. México. 1997.
- Naval, Concepción. "Educar Ciudadanos". EUNSA. 2000.

Navarro, M., Stimpson, C. (comp.). "Sexualidad, género y roles sexuales". FCE Buenos Aires, 1999.

Nussbaum, Martha. "Las mujeres y el desarrollo humano". Herder, Barcelona, 2002.

Ocampo, Alicia. "La hermenéutica analógica en el análisis de los feminismos en la postmodernidad". Analogía, México, 2003.

Ocampo, Alicia. "Transdisciplinariedad y otredad intergenérica para una cultura incluyente con el «ens patiens»", en: XI encuentro interinstitucional y IV internacional *Trabajo social, género y dolor*. Universidad de Guadalajara, México, octubre 6, 2005.

Ocampo, Alicia. "«Otredad intergenérica»: Paradojas de la ausencia y presencia de lo femenino en el mundo". *Revista "Ixtus"*. México, 2006.

Paz, Octavio. "La democracia: lo absoluto y lo relativo". *Revista "Vuelta"*. México, N. 184. 1992.

Pérez, José. "Diez temas de sociología". EINSUA. Madrid. 2001.

Pérez, José. "Socioeconomía". Trotta, Madrid, 1997.

Pérez, José. "Sociología del desarrollo sostenible". EDICEP, Valencia, 2005.

Pollak, Susan; Gilligan, Carol. "Images of violence in thematic apperception test stories". *Journal of personality and social psychology*. N. 1. 1982 [Cit. Gilligan, 1985].

Rawls, John. "El liberalismo político". Crítica, Barcelona, 1996.

Ricœur, Paul. "Amor y justicia". España. Caparrós, 2000.

Ricœur, Paul. "Sí mismo como otro". España. Siglo XXI, 1996.

Sandel, Michel. "El liberalismo y los límites de la justicia". Gedisa, Barcelona, 2000.

Sánchez, Ignacio, Et. Al. "El sujeto de los derechos: del individualismo a la responsabilidad", *La concepción liberal del sujeto*. UIMP, Valencia, 1998.

Taylor, Charles. "Ética de la autenticidad". Paidós, Barcelona, 1994.

Varcárcel, Amelia, Et. Al. "Ciudadanía y feminismo", *¿Es el feminismo una teoría política o una ética?* Debate feminista. México, 2001.

Vianello, Mino; Caramazza, Elena. "Género, espacio y poder". España, Cátedra, 2003.

Villoro, Luis. "El poder y el valor. Fundamentos de una ética política". F.C.E. México, 1997.