

AUTOCONCIENCIA PERSONAL Y CREATIVIDAD FEMENINA. UN PROCESO ABIERTO

ESTHER VILLEGAS CASTRILLO

Profesora de la E.U. de Trabajo Social. Departamento de Trabajo Social y Servicios Sociales.
Universidad de Alicante.

*Pido perdón a las grandes preguntas
por mis respuestas pequeñas.*

W.Szymborska

I. CONTEXTO DE REFLEXIÓN

En la introducción de su obra *Le deuxième sexe*, aparecida en 1949, S. de Beauvoir llamaba la atención sobre la necesidad de tomar conciencia de las nuevas vías abiertas a la emancipación de la mujer, al mismo tiempo que constataba el hecho de que ya en aquella época la literatura femenina estaba animada no sólo por una voluntad de reivindicación y por actitudes polémicas sino también –y, tal vez, sobre todo,– por lo que ella denomina «un effort de lucidité»¹, que buscaba desvelar las causas reales de los fenómenos de opresión de la mujer, analizar las contradicciones latentes y sugerir alternativas de acción.

En las décadas inmediatamente posteriores, y prolongando el análisis de algunas de las claves que inspiran la obra de esta autora (insuficiencia de la teoría psicoanalítica e inadecuación de explicaciones que intentan dar razón de la situación de opresión de la mujer, imposibilidad de que ésta viva como sujeto libre mientras siga interpretándose a sí misma según los mitos de la feminidad inventados por el hombre y mantenga su dependencia económica con respecto a él), el llamado *Women's Liberation Movement* denuncia el carácter patriarcal de la sociedad y desvela los obstáculos que impiden la igualdad efectiva de derechos sexuales y políticos entre mujeres y hombres. El supuesto básico de que ahora se parte es que los condicionamientos socioculturales y las relaciones de poder son la explicación auténtica de las dife-

¹ De Beauvoir, S.: *Le deuxième sexe*, I, Gallimard, París, 1976, p.30.

rencias entre los dos sexos, no el hecho puramente biológico, como otros autores irán exponiendo posteriormente ².

La diversificación de los movimientos feministas a lo largo de las últimas décadas –que prosiguen, de diferentes modos, el esfuerzo por hacer efectivos en la praxis cotidiana los derechos políticos, económicos y sociales que teóricamente se reconocen a la mujer y romper los esquemas inspirados en la supuesta desigualdad biológica o «natural» de los sexos– permite constatar una rica pluralidad de planteamientos doctrinales, de orientaciones, de estrategias, de propuestas alternativas, tendentes a sugerir formas nuevas de autorrealización personal de la mujer, de interpretar su posición en la sociedad, en la familia, en la política, en el trabajo y en la cultura. En particular, no puede desconocerse la singular relevancia que han tenido los debates –todavía abiertos– a propósito de la identidad de la mujer y sobre su igualdad y diferencia, saliendo al paso de visiones distorsionadas, de mitos, de idealizaciones y de concepciones reduccionistas.

En este contexto de reflexión y de búsqueda, una aproximación lúcida a las aspiraciones –latentes o explícitas– que siguen estando a la base de los diferentes planteamientos sobre la mujer parece ir imponiendo la convicción de que es preciso ensayar una ampliación de horizontes y una búsqueda de nuevas alternativas, en el sentido de que «la nueva andadura del feminismo debería tener un carácter distinto, menos reivindicativo y más creativo, menos teórico y más ejemplar» ³.

Desde la convicción de que esta propuesta constituye un reto atractivo y fecundo, el presente estudio pretende recordar algunos criterios que han venido inspirando esta nueva orientación y sugerir otros posibles; en cualquier caso, ese nuevo impulso creativo debería encontrar su fuente de inspiración, a mi entender, en la condición misma de *persona* de la propia mujer, ya se trate de valorar sus reivindicaciones históricas, o de abordar el problema de su igualdad y diferencia, o de someter a crítica determinados planteamientos doctrinales, o de elaborar un proyecto coherente de presencia activa en la sociedad, en la política y en la cultura.

² Véase, entre otros, Belsey, C., *The subject of Tragedy*, Methuen, Londres, 1985. La propia S. de Beauvoir subrayaba con fuerza el hecho de que la mujer es consciente de que el universo en su conjunto es masculino, que son los hombres los que la han modelado y dominado, manteniéndola en dependencia: «enfermée dans sa chair, dans sa demeure, elle se saisit comme passive en face de ces dieux à face humaine qui définissent fins et valeurs» (op.c., II, p.484).

³ Camps, V., *El genio de las mujeres*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p.145. Más adelante se precisa que «el discurso ético de nuestro tiempo se enfrenta con miedo a la determinación de la igualdad y sus contenidos... La aportación femenina a tal discurso –el discurso de la dignidad–, aportación singular e innovadora, es sin duda el reto que tiene planteado el feminismo a partir de ahora» (Ib., p.163).

Las experiencias acumuladas en muchos años de lucha por el reconocimiento de sus derechos y de su identidad han hecho posible que la mujer tenga una percepción diferente de su subjetividad e identidad, que posibilita la articulación de un nuevo discurso en el que la reflexión sobre lo humano deja de estar presidida por una identificación –velada o explícita– de lo masculino con lo universal. A partir de esta autoconciencia queda más disponible para proseguir el proceso abierto, para explorar nuevos caminos, para tomar nuevas iniciativas, para afrontar nuevos desafíos. En suma, para desplegar su propia creatividad y constituirse en sujeto activo dentro de los procesos sociales y culturales.

II. PLANTEAMIENTO INICIAL.

2.1. *Sensibilidades diferentes, objetivos comunes.*

Cuando se analizan los diversos criterios de aproximación a los movimientos feministas a lo largo del tiempo, y las diferentes valoraciones de que han sido y son objeto, se hace patente algo que es común a cualquier estudio histórico, a saber, que las convicciones, experiencias, actitudes, sentimientos, expectativas y concepciones de la vida de aquel que describe los hechos, desde el presente, condicionan sus percepciones y juicios, de modo que lo que es aprehendido en la historia narrada no son los hechos mismos, en su realidad originaria, sino en cuanto se vinculan, de un modo u otro, con situaciones que afectan al propio interprete. J. Grünfeld, por ejemplo, ha subrayado que, consciente e inconscientemente, quienes hacen historia seleccionan, simplifican o esquematizan los datos, dejando fuera lo que consideran menos importante y subrayando lo que para ellos es más esencial. En este sentido –ya se reconozca o no– cada historiador tiene, por así decirlo, su propia «filosofía de la historia»⁴. Esto explica la íntima relación existente entre el pasado que es objeto de estudio y el presente de quien lo estudia, como ha expuesto, entre otros autores, L. Febvre⁵.

⁴ Grünfeld, J., «Historical Insight», en *Rev. Univ. d'Ottawa*, 38 (1968), p. 73.; el autor subraya la tendencia que existe a reducir el caos de los acontecimientos a un determinado orden, ritmo y movimiento con el fin de hacerlos, de algún modo, inteligibles. Al proceder de este modo, el historiador «... should remain conscious, even then, of the element of arbitrariness and subjectivity that necessarily enters into all combinations of fact» (Ib. p.90)

⁵ Febvre L., *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 32: «El hombre no se acuerda del pasado, siempre lo reconstruye... arranca del presente y, a través de él, conoce e interpreta el pasado». Esta misma idea está latente, en el fondo, en la afirmación de Ortega y Gasset de que «el pasado no está allá, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo, se entiende mi vida» Ortega y Gasset, J., *La historia como sistema*, O.C., VI, Rev. Occidente, Madrid, 1950-52, p.45.

Los diversos modos de afrontar el problema de la igualdad y desigualdad, desde ópticas feministas contrapuestas (liberales, militantes de izquierda, radicales), pueden constituir una ilustración esclarecedora de esta interacción entre las realidades históricas —o las ideas que están a su base— y el modo de describirlas y valorarlas en función de una determinada sensibilidad o marco de referencia. Desde una concepción conservadora, por ejemplo, se acepta más fácilmente que las desigualdades son «naturales» (incluyendo como tales la tradición, la costumbre, la fuerza del pasado), mientras que, desde otra perspectiva diferente se entiende que esas desigualdades arraigan en unas determinadas condiciones socio-históricas y culturales que pueden y deben modificarse⁶.

En este contexto de reflexión, parece un hecho indiscutible que la conciencia siempre más explícita y profunda que ha ido adquiriendo la mujer de su condición de persona, de su subjetividad e identidad, constituye un apoyo muy importante para proseguir el avance hacia ese nuevo feminismo creativo que se va configurando como aspiración compartida y proyecto común, más allá de las estrategias y programas específicos de los diferentes movimientos o grupos feministas. Porque la primera y más radical manifestación de este impulso deberá consistir precisamente en la reafirmación de la voluntad de seguir afrontando las resistencias que se oponen al avance hacia su igualdad plena y al reconocimiento de su diferencia en libertad, y que se enmascaran bajo criterios o pautas de comportamiento que, de forma implícita o encubierta, tienden a favorecer actitudes excluyentes o a prolongar sistemas de discriminación (legal, social, económica, política, cultural).

Sin embargo, sea cual sea el horizonte teórico desde el que se reflexione sobre la igualdad, es también cierto que, al insistir en la necesidad de establecer relaciones y compartir criterios que faciliten el logro de objetivos comunes, no puede obviarse el hecho de que entre ellas existen diferencias fundamentales que no pueden considerarse irrelevantes o secundarias. En otras palabras, es inevitable constatar que «hoy ya no es posible, ni en el plano teórico ni en el político, hacer invisible o encubrir la complejidad de las diferencias culturales entre mujeres... Las diferencias en razón de raza, nacionalidad, clase social, posición económica, nivel cultural, sexualidad, tradición, etc., elementos

⁶ Teniendo presente esta idea, N. Bobbio observa que «el movimiento feminista ha sido un movimiento igualitario. La fuerza del movimiento dependió también del hecho de que uno de sus argumentos preferidos siempre ha sido independientemente de la veracidad de los hechos, que las desigualdades entre hombre y mujer aunque teniendo raíces en la naturaleza, han sido el producto de costumbres, leyes, imposiciones, del más fuerte sobre el más débil y son socialmente modificables». Bobbio, N., «Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política», Taurus, Madrid, 1995, p. 144-46.

todos ellos que son los ejes que conforman las identidades personales, son diferencias que marcan, separan, dividen y aun enfrentan a las mujeres entre sí. Son diferencias que interactúan y se entrecruzan, que se canalizan conjuntamente de diferentes maneras en diferentes contextos histórico-culturales»⁷.

Más allá de esas diferencias, un objetivo común que puede ser asumido como factor dinamizador de los diversos movimientos feministas consiste precisamente en la interpretación crítica de su propio pasado, desvelando las causas que han estado a la base de la exclusión de la mujer, de su marginación y discriminación, así como la voluntad activa de recuperar los valores positivos, las cualidades específicas, las experiencias enriquecedoras y los modos de comprensión de la existencia individual y social que ha ido acumulando a lo largo del tiempo, con el fin de que, de una forma u otra, sigan siendo operantes en el presente. Desde esta perspectiva, la reivindicación de la diferencia puede y debe ser un enriquecimiento individual y colectivo, no una obsesión estéril por reducir la feminidad a la simple contraposición de lo masculino. Porque, en último análisis, si es cierto que los sexos humanos «sólo en los cuadros descriptivos, de tan poca calidad científica como humana, aparecen jerarquizados»⁸, esto se debe a que la condición de persona iguala la mujer al varón, más allá de cualquier diferencia, en cuanto que ambos pertenecen al *phylum* hombre, en el que se integran los dos géneros.

2.2. Autoconciencia personal y compromiso solidario

La referencia a la *persona*, cuando se afrontan problemas de fondo relacionados con la mujer —en los que inciden factores conceptuales, histórico-sociales, culturales, educativos—, no es arbitraria ni carente de fundamento. En este sentido, considero muy esclarecedora la observación que hace P.Ricoeur cuando subraya que «si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, y sociales»⁹, ya que otras nociones alternativas que

⁷ Santa Cruz, I., «Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones», *Isegoría*, 6 (1992), p. 149. La autora completa su pensamiento subrayando que poner de relieve críticamente las diferencias entre las mujeres, cuando se reivindica su igualdad, «no destruye la política feminista, sino que la complejiza y la enriquece tanto teórica como prácticamente» (Ib., 149).

⁸ Castro, C., «La mujer en una sociedad nueva», *Razón y Fe*, T. 204 (1981), p. 208.

⁹ Ricoeur, P., *Amor y justicia*, Caparrós editores, Madrid, 1993, p. 95-103. El mismo E. Mounier reconocía que lo mejor que puede sucederle al personalismo es que —después de haber despertado en el interior de muchos hombres el sentido total de su condición de tales—, desaparezca sin dejar rastro, totalmente confundido en el rumbo cotidiano de los días (texto recogido en Moix, C., *El pensamiento de E. Mounier*, Estela, Barcelona, 1969, p. 184).

la han venido desplazando hasta ahora («conciencia», «sujeto», «yo») han perdido su sentido e impulso originarios como consecuencia del impacto de doctrinas como el psicoanálisis, el estructuralismo, las posiciones críticas de la Escuela de Frankfurt y otras orientaciones contemporáneas del pensamiento¹⁰.

Este retorno no significa, por otra parte, la adhesión acrítica a determinadas formulaciones del «personalismo», o bien a antropologías que nacieron y se desarrollaron estrechamente vinculadas a concepciones filosóficas, religiosas o culturales que hoy están cuestionadas, aunque se puedan encontrar en ellas elementos valiosos y propuestas orientadoras. En cualquier caso, sigue siendo una referencia importante el carácter de *fin en sí* que la moral kantiana reconoce a la persona –idea que constituye la clave de su sistema de pensamiento–, como lo es también el planteamiento que hace M. Scheler en su esfuerzo por llegar a la fundamentación de un personalismo ético.

La apelación a la persona –como sujeto consciente, libre y autónomo–, a pesar de las dificultades existentes para determinar cómo y por qué constituye un valor absoluto¹¹, es un hecho constante cuando se abordan cuestiones relacionadas con la ética, la política, el derecho o la antropología cultural, aunque es evidente que esa referencia verbal puede derivar, en muchos casos, en generalizaciones que no tienen una incidencia real en la praxis cotidiana¹². Piénsese, por ejemplo, en el art. 10.1 de la Constitución Española, o en el documento final de la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa (Helsinki, 1975) o en la IV Conferencia Mundial sobre la mujer, en la que se hace referencia a la defensa y promoción de la igualdad de derechos y a la dignidad humana intrínseca de mujeres y hombres (Beijing, 1995).

Una cuestión distinta es que la realización práctica de los derechos vinculados a la persona se logre o no plenamente en un Estado de Derecho. El caso de la mujer, puede ser ilustrativo de esta dificultad, a

¹⁰ Ib., p. 99. Esta apuesta por la persona exige, sin duda, una profundización en el lenguaje, en los criterios que inspiran su actuación y sus actitudes, en el compromiso para hacer efectivas en la práctica real sus aspiraciones; pero esto no impide que el concepto mismo recupere la fuerza y el significado profundos vinculados a él.

¹¹ Cf. Cortina, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 251 y ss. La autora explica las razones existentes para esclarecer qué tipo de nexo une necesariamente los conceptos «valor absoluto» - «fin en sí mismo» - «persona», observando que no se trata de un nexo analítico ni una conexión intuitivamente captable. Por otra parte, y teniendo en cuenta que la historia del pensamiento ha acuñado diferentes categorías para destacar la especificidad del ser humano (racionalidad, función simbólica, capacidad de autodeterminación, etc.) se pregunta si esas categorías son suficientes para expresar plenamente lo que implica el dato «persona» y el carácter inviolable que se le atribuye.

¹² Moltmann, J., *La dignidad humana*, Edic. Sigueme, Salamanca, 1983, p., 50 y ss.

pesar de las intenciones de los legisladores. Tove Stang Dahl, por ejemplo, ha llamado la atención sobre el hecho de que en la medida en que vivimos en una sociedad donde hombres y mujeres tienen trayectorias diferentes en la vida, diferentes condiciones de existencia, con distintas necesidades y oportunidades, «las normas legales necesariamente afectarán de forma diferente a hombres y mujeres»¹³.

En cualquier caso, se plantea aquí, una vez más, la necesidad de tomar conciencia de que la comprensión de los derechos humanos exige no sólo ahondar en su fundamentación teórica sino también entenderlos y explicarlos en su dimensión total, que se concreta últimamente en su incorporación al derecho positivo como condición previa para exigir su realización en la praxis cotidiana¹⁴. No es inútil recordar que en el Estado social de Derecho el ejercicio del poder político se orienta a promover y desarrollar los valores y exigencias de la comunidad, esto es, a desarrollar y transformar el Estado-sociedad. De ahí que su aspiración sea hacer que prevalezca la llamada «función promocional del derecho», orientada a la realización efectiva del valor de la justicia. En otras palabras, el Derecho, en todas las fases de su proceso (génesis, interpretación, aplicación), deberá adecuarse, en la mayor medida posible, a las aspiraciones y necesidades de los individuos y de los grupos sociales, de modo que los valores que van emergiendo en los procesos de transformación de la sociedad sean realmente su referencia última¹⁵.

Un modo de entender este empeño es el esfuerzo actual por hacer efectiva la presencia de la mujer en el ámbito de la política y del poder, esto es, en los procesos de toma de decisiones que afectan a la sociedad, venciendo resistencias o actitudes contrarias que no constituyen

¹³ Stang Dahl, T., *Derecho de la mujer. Una introducción a la jurisprudencia feminista*, Vindicación feminista, Madrid, 1987, p. 22; la autora entiende que no puede considerarse una postura unilateral considerar la perspectiva y necesidades de un grupo específico, como son las mujeres, puesto que «aún hoy día es el derecho masculino el que se aplica en la mayoría de las áreas, de modo que para la mayor parte de las opiniones son las necesidades y conflictos de los hombres los que están codificados en el derecho» (ib., p. 22). Prolongando esta reflexión, se insiste en que el derecho es una parte importante de la hegemonía cultural que los hombres poseen en nuestras sociedades y que la actual infrarepresentación de mujeres en importantes instituciones políticas y en las profesiones puede explicarse como una consecuencia natural del antiguo concepto de mujer (ib., p. 23).

¹⁴ Peces-Barba Martínez, G. «Sobre el fundamento de los Derechos Humanos», en el vol. col. *El fundamento de los Derechos Humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1989, p. 265 y ss.

¹⁵ Pasini, D., *Problemi di filosofia della politica*, Jovene, Napoli, 1977, p. 230-231. El autor explica cómo y por qué la función preminente del derecho se ha ido transformando radicalmente, pasando de una función conservadora-represiva, típica del Estado monocrático, a la función conservadora de garantía, que caracteriza al Estado de derecho, y finalmente a la función innovadora y promocional, que es propia del Estado social.

sólo una cuestión coyuntural, como ha podido creerse en algunos casos, sino más bien «un problema estructural» que continúa sin resolverse¹⁶.

Paralelamente, se ha ido imponiendo la convicción de que es preciso ir más allá, en un esfuerzo de autocrítica y discernimiento, para poder determinar no sólo aquello que, en las tendencias feministas dominantes, favorece los intereses de las propias mujeres sino también lo que puede contribuir, además, a combatir las causas que generan cualquier forma de explotación y dominación, sean cuales fueren los sujetos que las padecen, sin ignorar las contradicciones de clase o la complejidad de la realidad, o incluso la posibilidad de ser –de forma consciente o inconsciente– cómplices de las desigualdes e injusticias que se pretenden erradicar.

No es casual que en los últimos años, superando cualquier tentación de ensimismamiento, haya venido tomando forma un feminismo más pragmático y solidario, decidido a hacer causa común con otros colectivos y grupos reivindicativos, ya sea dentro de un determinado país, o bien en contacto con organizaciones y movimientos existentes en pueblos o culturas diferentes. Ni es tampoco casual que el sexismo, o sometimiento de las mujeres a los varones sobre la base de una supuesta superioridad masculina intrínseca, sea percibido en su estrecha relación con el racismo –opresión estructurada de una raza por otra basado en una supuesta inferioridad biológica– y con el clasismo que, en último análisis, considera a la persona como un instrumento o fuerza de trabajo, como una mercancía comercializable, un dato más para calcular el coste de la producción¹⁷.

En este contexto, adquiere relevancia indudable la contribución que ha hecho el movimiento feminista, especialmente en Latinoamérica, para la recuperación del valor simbólico del cuerpo de la mujer, que ha sido y sigue siendo objeto de explotación, o fuerza de trabajo, o instrumento de placer, o recurso para la manipulación y el control de la población. Ivone Gebara ha resaltado el hecho de que «hablar de cuerpo no significa solamente hablar del cuerpo individual de cada persona.

¹⁶ Martínez Ten, C. - Paramio, L., «Nuevo contrato entre hombres y mujeres», *Leviatán*, 69 (1997), p. 98-99.; los autores completan esta idea subrayando que « hay barreras que impiden o dificultan la entrada y participación de mujeres en el poder. A estas barreras el feminismo las ha denominado el *techo de cristal*, y estudiando su composición se advierte que están constituidas por diferentes elementos, como la supremacía masculina en los mecanismos de cooptación, la sobrecarga que supone la política junto a las responsabilidades familiares y el trabajo asalariado, la falta de socialización de las mujeres para el poder y la toma de decisiones, o la ausencia de modelos en este sentido» (Ib., p. 99).

¹⁷ Copeland, Sh., «Interacción de racismo, sexismo y clasismo en la explotación de las mujeres», *Concilium*, 214 (1987), p., 365.

Significa también tocar en el cuerpo social, en el cuerpo cultural de los negros, indígenas, asiáticos y otros grupos étnicos que manifiestan su propia originalidad a partir de su cuerpo»¹⁸. En suma, la entrada del cuerpo en el pensamiento filosófico significa la salida del universalismo abstracto que era, en realidad, el universalismo masculino y occidental.

Las breves consideraciones que anteceden ponen de manifiesto que la voluntad de la mujer de ser reconocida como persona es inseparable de su decisión de colaborar a que el «otro» –cualquier «otro»– sea también persona. Creatividad, en suma, es también solidaridad.

III. ALGUNOS MARCOS DE REFERENCIA.

3.1. Ampliar el margen de lo posible.

Además de este planteamiento militante y comprometido a que hemos hecho referencia –aunque estrechamente vinculado a él–, se abren en muchos campos posibilidades nuevas de actuación que amplían el horizonte de la creatividad femenina.

Entendida en sentido amplio, esa creatividad constituye una noción abarcadora y trasciende al género. En el ámbito individual, por ejemplo, se relaciona con las actitudes, pensamientos y vivencias de la persona, en el sentido de que impulsa a dilatar el margen del presente, a buscar nuevos sistemas de referencia, a ampliar los vínculos con la realidad externa y con los demás. Y en relación con el mundo social y cultural, la actitud creativa se concreta, entre otras cosas, en la presencia activa dentro de los procesos que tienen lugar en él, sin hacer abstracción de los condicionamientos que están a la base de éstos ni de las múltiples distorsiones que los centros de poder aspiran a introducir en la dinámica de la evolución social y, en suma, en la capacidad de innovar, de someter a crítica lo establecido, de reformar las mentalidades amorfas y de ir más allá de cualquier intento de planificación totalitaria del futuro.

Siendo la creatividad una actitud genuinamente ética, se comprende que hay siempre en ella una apelación implícita a lo que se ha llamado *moral como actitud*¹⁹, expresión que hace referencia a la capacidad de ir más allá de los marcos vigentes de comportamiento, teniendo

¹⁸ Gebara, I., «Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano», en el vol. col. *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, Ed. Trotta, Madrid, 1993, p. 209.

¹⁹ López Aranguren, J.L., *Ética de la Felicidad y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1988, p.111.

presente que en una sociedad monolítica existe siempre la tendencia a una moral estática, o bien a imponer un determinado código moral. Una actitud moral creativa se inspirará, en suma, en la idea de que es posible abrir esa sociedad a nuevas alternativas a través de la ruptura con lo establecido y de la voluntad de invención de lo que está todavía por establecer.

Limitándonos aquí a un ámbito concreto relacionado con la creatividad de la mujer, parece indudable que sus posibilidades en relación con el desarrollo de la actividad intelectual y su presencia en las instituciones académicas, en especial en las que se imparten las enseñanzas de los saberes propios de las ciencias humanas y sociales han estado limitadas no sólo por la dificultad de acceso a la docencia, controlada tradicionalmente por el poder masculino, sino también por los contenidos mismos que se imparten y que, de una forma u otra, marginan aspectos y valores íntimamente vinculados a su condición femenina. Por ejemplo, se han venido presentando como «naturales» realidades o conceptos relacionados con la mujer y que, en realidad, son construcciones histórico-sociales que propician o enmascaran la dominación ejercida sobre ella y constituyen, en suma, la negación de su condición de persona²⁰. Esta constatación está a la base de la decisión de hacer frente a determinadas orientaciones de los diferentes saberes académicos elaborados en las centurias anteriores exclusivamente por varones y que se inspiraban en presupuestos considerados inamovibles.

La posibilidad de ruptura con estos esquemas rígidos de pensamiento constituye el transfondo de los planteamientos críticos de diversos pensadores contemporáneos, compartidos y alentados por mujeres que han venido profundizando en el análisis de los procesos de comunicación, en el lenguaje, en los condicionamientos del conocimiento y en la complejidad del discurso científico. Las aportaciones de autoras como M.M. Gergen, S. Harding o D.F. Schnitman, entre otras muchas, son esclarecedoras y estimulantes.²¹

²⁰ Stolcke, V., «¿Qué revolución feminista en la enseñanza: «Estudios de la mujer» o «integración curricular»?», *Papers*, n1 30, 1988, p.39-40. La autora manifiesta que de la combinación de sus vivencias personales y del esfuerzo de ir más allá de ellas ha resultado su interés por lo que denomina «procesos de naturalización de desigualdad social», en las que ve una vinculación fundamental entre esta última y la desigualdad social y racial. Su conclusión es que siempre que, por razones sociopolíticas que pueden variar históricamente, se naturalizan ideológicamente las relaciones sociales, una consecuencia es el control y la dominación ejercida sobre las mujeres (Ib., p.40).

²¹ Gergen, M.M.(ed.), *Feminist Thought and the Structure of Knowledge*, New York University Press, London-N.York, 1988; Harding, S., *The Science*, Cornell University Press, Ithaca, 1986; Schnitman, D.F. (ed.), *Question in Feminism Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1984.

Es importante, a mi juicio, tomar conciencia de que este esfuerzo se enmarca en las tendencias epistemológicas y metodológicas que han venido imponiéndose en las ciencias humanas y sociales, en cuanto que –partiendo de supuestos diferentes– convergen en la incitación a la búsqueda, a la reflexión crítica, a la ruptura con criterios dogmáticos y verdades absolutas, al cuestionamiento de posiciones reduccionistas y de códigos impuestos.

Las posiciones mantenidas por K. Popper o E. Bloch, entre otros, en las cuales se habla de complementariedad, búsqueda, Asueño diurno@, universo abierto o conciencia anticipadora del futuro, son suficientemente indicativas del sentido de esta nueva orientación. Desde otro ángulo de reflexión, E. Morin ha subrayado la importancia que tiene poder disponer de un pensamiento capaz de concebir y comprender la complejidad intrínseca que se halla, según el, en el mismo corazón de la ciencia: «una teoría no es una llegada, es la posibilidad de una partida; no es una solución, es la posibilidad de tratar un problema»²².

La experiencia y la cultura femeninas, en cuanto abiertas al futuro y portadoras de elementos valiosos para activar procesos de cambio, encuentran un estímulo importante en esta «conciencia de lo posible» que lleva consigo la capacidad de hallar alternativas diferentes, de abrir perspectivas nuevas. Y esto, tanto si se trata del ámbito de las opciones personales de cada mujer, como de su esfuerzo por hacer efectivas las aspiraciones a la igualdad de su género, o de su empeño solidario para mantenerse abierta al interés común humano. Esto explica su resistencia a aceptar acríticamente saberes presuntamente absolutos, o conceptos unitarios de racionalidad que exigen una adhesión absoluta. En este sentido, se explica la apelación que hace V. Camps a lo que denomina «actitud irónica» y desmitificadora, que describe como «aquella que sabe separar lo que debe ser apetecido a toda costa de lo que sólo merece ocupar un lugar secundario. Una mirada que discierne en el pasado y en el presente lo que hay que conservar para el futuro»²³.

3.2. *Nuevas estructuras mentales*

La atención que viene prestando la mujer al análisis de los diferentes modos unilaterales de entender la racionalidad, y que están a la base de la posición subordinada en que se ha encontrado respecto al hombre, haciendo muy difícil el acceso a la conciencia de sí misma y

²² Morin, E., *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 38

²³ Camps, V., *El genio de las mujeres*, Op.cit., p.163

al desarrollo de su subjetividad ²⁴, coincide también con el esfuerzo contemporáneo por recuperar la fuerza emancipadora de la razón, al mismo tiempo que se intentan desvelar las causas que han posibilitado sus deformaciones a lo largo de la modernidad, ya se trate de la razón instrumental, de las corrientes neopositivistas, de determinados planteamientos historicistas o de la conversión del racionalismo científico en ideología.

Es significativa, por ejemplo, la referencia que hace Habermas a la necesidad de conseguir que el pensamiento filosófico y la construcción teórica de las ciencias sociales contribuyan a «hacer accesibles las dimensiones ocultas de la razón y ello, precisamente, a través del poder explorativo de la propia razón»²⁵. Se trataría, según él, de poner en movimiento la interrelación de lo cognoscitivo-instrumental con lo moral-práctico y lo estético-expresivo que constituye un conjunto paralizado en la alienación de la vida cotidiana. El mismo autor ha subrayado la necesidad de que la conciencia trascendental llegue a concretizarse en la práctica del mundo de la vida, esto es, a «cobrar carne y sangre en materializaciones históricas»²⁶.

En cualquier caso, al analizar el proceso de modernización se han ido desvelando las insuficiencias de su pretensión inicial de hacer que prevaleciera en la comprensión de todos los aspectos de nuestro comportamiento un determinado modo de entender la racionalidad humana²⁷. Las mujeres, en particular, descubren cómo la oposición que ha venido estableciéndose con el hombre está en estrecha correspondencia con otra previa que se daba por supuesta entre razón y naturaleza y que, de una forma u otra, conducía a hacer que quedara excluida de participar activamente en una sociedad que, en último análisis, está sometida al dominio del hombre²⁸. Recientemente, y tras recordar los motivos que hacen posible y necesario que el feminismo se inscriba

²⁴ Una aportación importante es la obra de Nye, A., *Words of power: a Feminist Reading of History of Logic*, Routledge, Londres, 1990.

²⁵ Habermas, J., *Ensayos Políticos*, Ed. Península, Barcelona, 1988, p.108.

²⁶ Id., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 17; el autor hace referencia a diversos intentos contemporáneos de «devolver a sus contextos esa razón abstractamente endiosada y de situarla en los ámbitos de operación que le son propios» (Ib; p.17).

²⁷ Los educadores más clarividentes, por ejemplo, han subrayado que la formación inspirada en criterios racionalistas abstractos, que, como lamentaba Rousseau, no ve en el niño más que un adulto futuro, atentaba gravemente contra los mecanismos normales que configuran la personalidad, tal como existen en las diversas sociedades y culturas. En suma, el niño es víctima de una representación negativa de la infancia y del desarrollo de la personalidad. Una profundización en el análisis de las consecuencias de planteamientos de esta naturaleza puede verse en Mendel, G., *La descolonización del niño*, Ariel, Barcelona, 1974.

²⁸ Touraine, A., «Modernité et spécificités culturelles», *R.I.Sc.S.*, n1 118 (1998), p., 501.

decididamente en el modo de pensar que inaugura la Ilustración, E. Beltrán Pedreira ha subrayado el hecho de que la existencia de diferentes posiciones feministas no impide que todas ellas compartan una misma actitud crítica frente a la «razón patriarcal», aunque esa crítica no implica, en modo alguno, ponerse del lado del irracionalismo sino únicamente cuestionar manifestaciones unidimensionales de la razón y posiciones esencialistas inspiradas en ellas, buscando una nueva reafirmación del valor de lo individual.²⁹

Esta búsqueda de alternativas encuentra un estímulo importante dentro de los movimientos contemporáneos que se agrupan bajo el concepto de postmodernidad. Aún reconociendo la equívocidad de este término y los diversos modos de interpretarlo, es posible descubrir en él, de forma explícita o implícita, una sensibilidad nueva respecto a las microteorías o discursos fragmentarios –sin que ello signifique relativismo arbitrario o dispersión anárquica que haga imposible la comunicación e interrelación de saberes–, en contraposición a los grandes sistemas y a las concepciones dogmáticas. V. Camps ha observado que «las mujeres tienden a encontrarse cómodas y a manejarse bien en ese modelo»³⁰, en cuanto que el acento se pone ahora en las diferencias y se evita reducir a la persona a puras generalizaciones de intereses.

Más en particular, y desde la perspectiva en que se sitúa nuestra reflexión, pienso que tiene un gran valor de ejemplaridad el planteamiento crítico que hace M. Gatens al analizar determinados criterios básicos en que se ha inspirado la filosofía occidental. De acuerdo con su planteamiento, ni el rechazo total de esa filosofía, propuesto por algunos grupos feministas radicales, ni una comprensión artificial de la complementariedad varón-mujer pueden aportar nada positivo. Un afrontamiento lúcido del problema debería consistir, según ella, en desvelar cuáles han sido las dicotomías de ese pensamiento filosófico que han estado presentes desde sus mismos orígenes y las consecuencias que se han derivado de ellas³¹. La actitud más fecunda no es, en suma, ni el rechazo de la filosofía ni la descalificación del propio femi-

²⁹ Beltrán Pedreira, E., «Público y privado. (Sobre feministas y liberales: argumentos en un debate acerca de los límites de *lo político*)», *Doxa*, 15-16 (1994), p. 390-91.

³⁰ Camps, V., *El genio de las mujeres...*, op.cit., p.161. Un análisis amplio de las relaciones entre modernidad y postmodernidad, con referencias explícitas a la incidencia que han tenido en el feminismo las diversas posiciones que han venido manteniéndose, puede verse en Von Beyme, K., *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, p. 242 y ss.

³¹ Gatens, M., *Feminism And Philosophy*, Polity Press, Cambridge, 1993, p. 92.: «The claim here is not that dichotomous thought is bad or oppressive per se, but rather that it can covertly promote social and political values by presenting a conceptual division as if it were a factual or natural division».

nismo, sino la decisión de contribuir a hacer posible la transformación de ambos, ofreciendo medios para conceptualizar y vivir otras formas diferentes de pensamiento que tendrán su expresión en la política y en la ética.

Más en particular, se trataría de ofrecer una concepción integrada que reconozca la conexión entre ser y conocer, entre política y ética, entre cuerpos y mentes, evitando el recurso a un ejercicio teórico puramente abstracto. En este sentido, la autora entiende que la utilización feminista de la teoría psicoanalítica y la «deconstrucción» han abierto un camino que ofrece medios para integrar razón y emoción, mente y cuerpo, naturaleza y cultura, sin asumir la dicotomía que estructura estas distinciones³².

Efectivamente, el psicoanálisis, entendido e interpretado con un criterio abierto y no dogmático, ha sido una ayuda importante para la comprensión de la condición de la mujer. Entre otras cosas, ha llamado la atención sobre la necesidad de distinguir entre el análisis descriptivo que hace Freud de la situación femenina y entre sexo y género, de tal manera que puedan asumirse determinados puntos de vista del psicoanálisis sobre lo que J. Van Herik llama «el poder transgeneracional de los procesos inconscientes para reproducir la asimetría de los géneros»³³. Desde esta perspectiva, se reconoce la existencia en el propio Freud de sugerencias importantes para eliminar esa asimetría, en sus raíces inconscientes, y para encontrar las estrategias que permitan un cambio profundo de la cultura patriarcal dominante.

Una estudiosa española de la obra de Freud, Norma Ferro, ha llamado la atención sobre el hecho de que «parecería que en el psicoanálisis, al hablar de la mujer, hay una dependencia del dogma freudiano que impide la evolución y la rectificación. Y, sin embargo, Freud nunca dudó en modificar sus propias teorías cuando la mayor comprensión de los procesos psíquicos lo hacía necesario»³⁴. Advierte, sin embargo, que sería insuficiente atenerse únicamente a la teoría psicoanalítica sin tener en cuenta las aportaciones de otras ciencias sociales, no dudando en someter a crítica, entre otras cosas, la falta de atención del psicoanálisis al rol de subordinación en la mujer, independientemente de sus procesos intrapsíquicos, a la vez que pone de manifiesto la ne-

³² Ib., p.99: «the disjunctive relations internal to the reason/passion, mind/body and nature/culture dichotomies must be eroded»

³³ Van Herick, J., «Crítica feminista del psicoanálisis clásico», *Concilium*, n.176 (1982), p. 414; la autora hace referencia a algunas obras significativas en que, de una forma u otra se expresa esta aspiración común.

³⁴ Ferro, N., *El instinto maternal o la necesidad de un mito*, Siglo XXI Ed., Madrid, 1991, p.XI.

cesidad de analizar el funcionamiento de la cultura y de los procesos de cambio.

Esta constatación no impide reconocer que Freud no sólo aportó un método terapéutico, un estudio del inconsciente de la personalidad y del desarrollo humano, sino también una serie de afirmaciones sobre la propia sociedad y sus instituciones, de tal manera que el individuo y sus pulsiones tienen estrecha relación con el grupo social que le hace internalizar o interiorizar los valores (super-yo). Por tanto, las necesidades básicas del ser humano, en cuanto organismo biológico, no pueden considerarse al margen de la realidad social³⁵. Esto explica que determinados movimientos feministas hayan decidido utilizar las teorías de Freud no como psicólogo (de la mujer) sino como teórico de la cultura (de géneros asimétricos). Por otra parte, esta concepción ha sido defendida por una determinada corriente de intérpretes según los cuales el psicoanálisis constituye un tipo de disciplina humanística que no pretende explicar la conducta conforme a leyes generales rigurosas, sino que tiende únicamente a desvelar las motivaciones que están a la base de la conducta de los individuos y de las orientaciones culturales³⁶.

Como prolongación de esta labor de discernimiento crítico, dentro del movimiento feminista se ha prestado también, lógicamente, una atención relevante al análisis que diversos autores, como H. Marcuse —profundizando o corrigiendo la doctrina de Freud—, han venido ha-

³⁵ Bocoock, R., *Freud and Modern Society*, Nelson, London, 1976. En diversos capítulos de esta obra, el autor muestra cómo a partir de Freud es imposible una clara distinción entre individuo y sociedad y, por tanto, entre psicoanálisis y sociología. En este sentido, entiende que la escuela de Frankfurt ha acertado al hablar del psicoanálisis como una teoría social del hombre vinculándolo tanto con la sociología de inspiración marxista como con la de Weber. Una profundización en las relaciones entre psicoanálisis y sociedad se encuentra en el vol. de Castilla del Pino, C., *Psicoanálisis y marxismo*, Alianza editorial, Madrid, 1971, p.109 y ss; Roazen, P., *Freud. Su pensamiento político y social*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

³⁶ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970. Es importante también tener presente la observación que hace G. W. Allport a propósito del psicoanálisis en el sentido de que el criterio freudiano sobre los motivos de la conducta humana puede ser un modelo aceptable únicamente para determinadas conductas no normales. Su punto de vista personal, que denomina «*autonomía funcional de los motivos*», sostiene que éstos pueden ser independientes de sus orígenes (y generalmente lo son en las personas sanas); tienen por función animar y guiar la vida hacia «objetivos que armonizan con la estructura actual, las aspiraciones actuales y las condiciones actuales» (Allport, G. W., *Qué es la personalidad*, Edic. Siglo XX, Buenos Aires, 1976, p. 66). El autor reconoce en las tendencias contemporáneas de neofreudismo dos notables adelantos: una aceptación más amplia de las contribuciones de la cultura a la enunciación de un yo más activo, intencional y de mayor alcance que aquel que había sido concebido por Freud, acosado por el ello, el super-yo y la realidad externa.

ciendo a propósito de las condiciones de existencia en la sociedad contemporánea³⁷. En particular, se tiene presente la dificultad de hacer efectiva en esa sociedad la complementariedad entre espíritu y cuerpo, razón e imaginación, necesidades intelectuales y tendencias instintivas, idea que está a la base de *Eros y civilización*³⁸.

El punto de partida es la constatación de que el aparato psíquico es el resultado de la tensión dinámica entre estructuras inconscientes y conscientes, entre procesos primarios y secundarios, entre «instintos de vida» (*Eros*) e «instintos de muerte» (*Thanatos*). La historia del ser humano, ya sea en un plano ontogenético (crecimiento del individuo desde la primera infancia hasta su existencia consciente en sociedad), ya sea en un plano filogenético (desde los estadios primitivos hasta las instituciones más evolucionadas de la convivencia civil), está caracterizada por la represión constante de los instintos primarios; esto es, el principio del placer queda sacrificado en favor del principio de realidad. En la medida en que tienden hacia una meta destructiva –la satisfacción considerada como fin en sí misma–, los instintos primarios deben ser inhibidos, desviados de su meta natural para que puedan resultar productivos. De esta represión nace la llamada «civilización»; y el paso al estado de seguridad y estabilidad que es propio de ella acontece a través de la pérdida de la primacía del principio del placer y la sublimación represiva de la libido. Esas fuerzas, las fuerzas reprimidas, continúan ejerciendo una secreta presión en las zonas inconscientes de la *Psiche* y están en el origen del «malestar de la cultura» denunciado por Freud³⁹.

En este contexto de reflexión –y teniendo presentes las dificultades que continúa encontrando la mujer para hacer efectivas sus aspiraciones en la sociedad– ha ido imponiéndose la evidencia de que un medio insustituible para ir más allá de los condicionamientos que bloquean su autonomía y creatividad es su intervención en el ámbito educativo y en sus contenidos, en cuanto que puede hacer posible otra forma de inserción de la persona en su propia cultura, esto es, en el

³⁷ Landes, J.B., «Marcuse's feminist dimension», *Telos*, n141 (1979), p.,158-165. Amplias referencias a Marcuse y a sus aportaciones básicas pueden verse en la escritora Puleo, A.H., *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1992.

³⁸ Marcuse, H. *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968.

³⁹ Freud, S., *El malestar de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1995. Este «malestar» surge de que la cultura impone al hombre trabas a la satisfacción del instinto (prohibición del incesto, censura de la sexualidad infantil, canalización rígida de la sexualidad en las estrechas vías de la legitimidad y la monogamia, obligatoriedad del imperativo de la procreación, etc.). La cultura sólo es otro nombre del super-yo que lleva a cabo la tarea primordial de la prohibición de los impulsos que son incompatibles con el orden social.

conjunto de ideas, valores, actitudes y objetivos que rigen su vida individual, social e histórica.

Es evidente que el ambiente social no es la única clave para la comprensión del sujeto humano —hombre o mujer—, ni la única medida para establecer su desarrollo. Pero es innegable su influencia en el proceso de aculturación de la persona, fundamentalmente a través de los dinamismos educativos. En efecto, una parte importante de la participación en la propia cultura es, como ha subrayado G.W. Allport⁴⁰, la ejecución de un determinado *rol*: el educando no sólo recibe de la sociedad informaciones, valoraciones o apoyos, sino que adquiere conciencia de su deber de integrarse en ella y colaborar con los demás. Esos roles son también aprendidos, en cuanto se transmite a los escolares una determinada imagen de lo que deben ser como hijos, como compañeros, como miembros de un grupo o como pertenecientes a un determinado sexo.

Ahora bien, el modelo cultural vigente en una sociedad no tiene por qué ser asumido acríticamente por el sujeto; es cierto que cada persona percibe a su modo esa pluralidad de roles; pero, desde su propia madurez y convicción, puede y debe decidir su aceptación, o bien su rechazo, juntamente con las pautas y los criterios vinculados a ellos, en caso de ser percibidos como una mera imposición externa. En suma, su asimilación e incorporación en la propia estructura de la personalidad sólo puede realizarse a través de una labor previa de discernimiento que presupone, lógicamente, el acceso a un nivel básico de autoconciencia.

Cuando se pregunta, pues, por el significado de la cultura, no se trata únicamente de ofrecer un horizonte de adaptación a las pautas sociales vigentes en una sociedad. La cultura puede ser también disidencia y tener una función de desadaptación, en cuanto que entraña el rechazo de determinadas pretensiones que están a la base de una concepción puramente pragmatista y de la obsesión —subyacente a ella— de mantener, a cualquier precio, la continuidad y estabilidad de un sistema⁴¹. Esto explica, entre otras cosas, por qué, yendo más allá de los planteamientos tradicionales, J. Duvignaud ha querido poner de mani-

⁴⁰ Allport, G.W., *Pattern and growth in personality*, Holt, N.York, 1961; una reflexión más amplia sobre los planteamientos de este autor puede verse en Ronco, A., «Personalità e educazione secondo G.W. Allport», *Orientamenti Pedagogici*, vol. XVI, (1969), p. 786 y ss.

⁴¹ Ricoeur, P. «La Parole est mon royaume», *Esprit*, 23 (1955), p.194: Je dirai paradoxalement que toute culture introduit non seulement un délai dans l'adaptation, mai encore un facteur de désadaptation, de désenchantement, de désensorcellement technique... Cette fonction de désadaptation par rapport à l'immédiateté, qui me paraît être le grand problème du loisir (et en général de la jouissance des biens que nous consommons), met en déroute toute philosophie étroitement pragmatiste de la culture (Ib., p. 195).

fiesto que no es aceptable una consideración puramente negativa de la *anomia*; al contrario, constituye en muchos casos una actitud vital subversiva, en cuanto que implica adelantarse a la experiencia vivida, lo cual es una incitación a transformar la relación protectora que existe entre el modelo fijado por una cultura o tradición y las posibilidades que tiene un individuo; en otras palabras, equivale a «ir de lo simplemente admitido a lo extraño, de lo convenido a una diferencia percibida a través de una relación simbólica»⁴², esto es, a dar a las personas la posibilidad de buscar algo distinto a lo ya dado o a lo ya vivido.

Desde el plano del conocimiento, y como reacción contra la prevalencia de modos unilaterales de concebir la racionalidad, una de las formas en que se manifiesta esta disconformidad es la búsqueda contemporánea de un equilibrio dinámico entre el pensamiento y la sensibilidad, entre el razonamiento lógico y la intuición, entre el conocimiento abstracto y la percepción profunda de la realidad. Si es cierto que el intelectualismo separa la vida sensible de la vida espiritual en su totalidad y relega o margina ámbitos importantes de la existencia, como si la realidad se redujera a hechos únicamente cognoscibles por la razón, lo es también que, como contrapunto a este movimiento, se ha venido afirmando en la cultura una reacción vital y espontánea que empuja al hombre a ir más allá de la pura inteligencia abstracta y de visiones unilaterales de la racionalidad que se inspiran, por ejemplo, en el criterio de las ciencias físicas.

Esta reorientación explica que, a lo largo de las últimas décadas, el análisis de los acontecimientos que han tenido lugar en el ámbito de la psicología (por ejemplo, el descubrimiento de las riquezas del pensamiento simbólico), o del psicoanálisis (la revelación del mundo de los arquetipos), o de la filosofía (retorno a lo concreto más allá de las abstracciones, mayor sensibilidad a la experiencia inmediata y a las nuevas formas de percepción de lo real), hayan ido poniendo de manifiesto que la visión del mundo que imponía un cierto realismo intelectualista no puede considerarse ya aceptable, en cuanto que se ha hecho posible una comunión más amplia de nuestro ser profundo con las cosas vivas. Como reacción vital y espontánea, la cultura incita ahora a ver lo que la inteligencia abstracta y el pensamiento técnico no valoraban.

Esta nueva mirada sobre la realidad descubre aspectos inaccesibles al puro conocimiento racional. Detrás de la forma, detrás del conocimiento que explica, existe una posibilidad de participación que sólo

⁴² Duvignaud, J., «Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia», *Icaria*, Barcelona, 1990, p., 35. Desde estos supuestos, parece evidente que «la misma anomia ha cambiado de sentido con nuestra sociedad y nuestra civilización. Estamos condenados a innovar o a reventar» (Ib., p.36).

hacen posible la intuición; la sensibilidad y la imaginación. Todavía en su estudio sobre la Contracultura, Roszak lamentaba que en Occidente nos hayamos acostumbrado a destruir la visión receptiva de la realidad a cambio de una mirada escrutadora y particularista; de este modo, nuestra cultura «ha perdido completamente los ojos para ver el mundo de otra manera»⁴³. Se trata, en último análisis, de una percepción profunda de la relatividad de los discursos y proyectos teóricos, de la necesidad de apertura a una realidad que es inagotable y que exige, por tanto, mantenerse abiertos a nuevos interrogantes y a nuevas búsquedas.

En la configuración de este modo de pensar ha tenido –y sigue teniendo– una relevancia singular la experiencia artística, en cuanto que activa en la persona la conciencia de posibilidades no realizadas y alienta en ella –en expresión de O. Paz– la esperanza de recuperar «la mitad perdida» de su humanidad⁴⁴.

Esta misma idea es subrayada, entre otros muchos, por E. Fischer cuando observa que necesitamos el arte para volver a crear la percepción de la vida, de la realidad, perdida en los procesos automáticos de nuestra existencia, o cuando considera alentador y estimulante cualquier esfuerzo que se realice para llevar a los seres humanos a una mayor participación emocional e intelectual, o cuando advierte que, por mucho que cambien las funciones del arte, nunca perderá la de recordar al hombre que sus posibilidades no están ni estarán agotadas⁴⁵.

La cultura femenina encuentra en esta perspectiva, a mi juicio, un estímulo importante para hacer frente a planteamientos inspirados en la razón positivista, en los criterios tecnocráticos, en la planificación y el control, o en la obsesión por la eficacia, que desconocen o marginan dimensiones de la persona cuya recuperación es necesaria para hacer posible un cambio cualitativo en las relaciones interhumanas. En este sentido, no se trata sólo de contribuir a transformar las estructuras económicas o políticas, sino también, e inseparablemente, de ayudar a que se modifiquen las estructuras mentales. Tal vez sea esta una de las claves de la nueva percepción que tiene la mujer de sí misma y que, de

⁴³ Roszak, Th. *El nacimiento de una contracultura*, Kairós, Barcelona, 1970, p. 266.

⁴⁴ Paz, O., *La búsqueda del comienzo*, Ed. Fundamentos, Madrid, 1974, p. 80. Según el autor, «todas las empresas del arte moderno se dirigen a restablecer el diálogo con esa mitad. El auge de la poesía popular, el recurso al sueño y al delirio, el empleo de la analogía como llave del universo, las tentativas por recobrar el lenguaje original, la vuelta a los mitos, el descenso a la noche, el amor por las artes de los primitivos, todo es búsqueda del hombre perdido».

⁴⁵ Fischer, E., «El caos y la forma», en el vol. *E. Fischer y el hombre sin atributos*, Ed. Ayuso, Madrid, 1970, p. 95.; Id., «La libertad del arte», *Convivium*, n132, (1970), p. 24.

forma latente o explícita, alienta su presencia activa en la sociedad y en la cultura, en su aspiración a conseguir que –como persona individual y como género– pueda llegar a «vivre au féminin»⁴⁶.

IV. UN PROCESO ABIERTO

Las consideraciones que se han hecho en este estudio a propósito de la creatividad femenina son, a pesar de su aparente dispersión, un intento por encontrar algunas referencias básicas orientadoras y de reflexionar sobre determinados modos concretos en que esa creatividad puede encontrar su expresión real.

- La conciencia de ser persona –y la voluntad de ser reconocida como tal– ha alentado a lo largo del tiempo sus reivindicaciones de igualdad y libertad, sean cuales fueren los diferentes planteamientos o estrategias que se han seguido. En ella ha encontrado también el camino hacia la solidaridad activa con el «otro» –más allá de consideraciones de género, de raza o de cultura–, colaborando en el empeño de hacer que los valores que se proclaman teóricamente se hagan realidad en la práctica cotidiana, en las costumbres, en las instituciones, en la legislación.
- Es cierto que la persona es razón, pero es también voluntad, instinto, intuición, sentimiento, amor, percepción de valores. Esta autocomprensión justifica el esfuerzo contemporáneo de la mujer por contribuir a recuperar el valor auténtico de la racionalidad y sus posibilidades de emancipación, pero también, la decisión de combatir sus deformaciones, ya sea la racionalidad instrumental que elimina el espacio para las dimensiones de sentido, o el pensamiento tecnocrático que reduce la realidad a lo ya existente y a su justificación, o el intelectualismo abstracto que desconoce o margina las realidades concretas de la vida.
- Expresión del impulso creativo de la mujer es también esa nueva sensibilidad –aunque no es exclusiva suya– que la hace preferir los interrogantes a las certezas, la exploración al hallazgo, el planteamiento correcto de los problemas a la obsesión por encontrar respuestas, la toma de conciencia de la complejidad y de la incertidumbre propia de los saberes a la simplificación de los planteamientos o a la incapacidad de abrirse a alternativas inéditas.

En este contexto de reflexión, la creatividad femenina se revela como un impulso permanente que amplía los horizontes mentales y existenciales, abre caminos, reactiva energías, quiebra fatalismos, genera ac-

⁴⁶ Auschitzka, A., «Vivre au féminin», *Etudes*, 377 (1992), pp. 179-189.

titudes solidarias y alienta prácticas liberadoras. Los obstáculos, limitaciones y resistencias que continúa encontrando la mujer en su vida cotidiana y en los ámbitos en que ésta se inscribe son, en cualquier caso, una invitación a tomar conciencia de que esa creatividad –en el trabajo, en la familia, en la cultura, en la política, en los procesos sociales– es una tarea inacabada, sigue siendo un proceso abierto.