

Hombre, mujer y cultura. Tres conceptos Relacionales

Ana Cristina Ramírez Barreto

Facultad de Filosofía

.....Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Para Rubi, Teo y Jaime

mis maestros

con quienes intento decir "nosotros..."

sin mentir ipso facto.

Tres orientaciones fundamentales del pensamiento con-temporáneo, tres (in)disciplinas humanísticas comparten la problemática de tener que mostrar la legitimidad, una y otra vez, de su mera existencia frente al saber científico, técnico y práctico: la antropología filosófica, la teoría feminista y la filosofía de la cultura.

Concluiremos que esta afinidad puede ser rastreada y fructíferamente explotada al reconocer que estas tres orientaciones no giran en torno a conceptos (hombre, mujer y cultura, respectivamente) sustanciales sino relacionales, y que, además, deben ser puestos en relación entre sí.



o común a los tres conceptos: se intuyen "inmediatamente" como evidencias, pero desde el primer momento de su teorización, empiezan a "patinar" en cierta brecha de indeterminación.

Parece que nadie tuviese problemas para encontrar en su primera intención un hombre, una mujer, una cultura, y distinguirlos de lo que no son (una piedra, un virus, un texto). En esta primera ingenuidad nos movemos con toda certeza, con la seguridad de saber exactamente de qué hablamos; pero apenas se inicia el trabajo teórico, en su fase de conceptualización, y



Tzintzun 27, Revista de Estudios Históricos, enero-junio de 1998.

empiezan los problemas: entonces "hombre", "mujer" y "cultura" ya no nos parecen objetos tan claros y distintos; sus contornos se ven difusos, sus momentos históricos polémicos... Llegamos al punto de incluso preguntar si tal objeto "existe realmente", si no será una construcción de la misma teoría, carente de referente inequívoco.

Este estado de cosas pudiera conducirnos a la depreciación del ejercicio teórico; pudiera ser que lo culpabilizáramos de introducir "ruido" y discordia allí donde en el puro momento inmediato no los hay. Esto es más común cuando se califica al ejercicio teórico de "especulativo". La especulación pareciera romper con el lazo que las exigencias inmediatas establecen entre el pensamiento y la acción práctica, encaminada a satisfacer ciertos fines. La especulación pareciera detener este fluir de la acción ingenua en la que sabemos sin titubeos lo que es el hombre, la mujer y la cultura; tal detención nos mostraría que aquello que creíamos conocer inmediatamente nos es en realidad problemáticamente conocido. Esto nos incomoda, y si la incomodidad no se ve justificada de algún modo, preferimos abandonar la especulación, acallar al molesto tábano socrático que nos importuna: "tú, hombre (humano) debes estar en condiciones de responder qué es el hombre; tú, mujer, debes saber qué es ser mujer; tú, ser cultural, podrás decirme qué es la cultura".

Pero el momento de crisis que así introduce el pensar especulativo en realidad no conculca los derechos de esta primera ingenuidad en la que nos movemos cotidianamente; afortunadamente, no acaba con nuestras certezas ya ganadas. Simplemente las pone en juego en la aspiración a alcanzar otro nivel de certidumbre, ya no precrítico, sino poscrítico. Los intereses y la acción que acompañan este momento pueden tener tanto o más poder transformador de la realidad que los intereses y la acción ligados a la primera ingenuidad.

Así pues, de primera instancia la especulación teórica no devalúa el tejido de la realidad aparente en la que nos movemos con confianza; no nos dice que sea falso, y que tengamos que sustituirlo por otro, verdadero, sólo visto por ella. Lo que sí hace, de primera instancia, es arriesgar el punto de vista de la opinión común para ganar nuevos juicios, algo más inciertos, pero mucho más enriquecidos, con los cuales comprender y transformar las cosas.

Ya tenemos noticia de cómo se defiende el valor de la singularidad frente a la generalidad, de la experiencia concreta frente al avasallador despliegue de las puras abstracciones. Se dice: "el Hombre no existe, sólo existen los hombres"; "la Cultura no existe, sólo existen las culturas"; "la Mujer no existe, sólo existen las mujeres". El ejercicio recuerda la expresión: "no

existen enfermedades, sólo enfermos". Si se intenta defender el valor de lo singular y lo concreto es porque se supone que hay efectivamente un peligro en la abstracción y en la generalización. Tal peligro, lo sabemos, está asociado con la práctica impositiva que sacrifica lo único dado (lo singular e individual) en aras de un modelo ideal, general, utópico en el mal sentido de la palabra. La historia conoce bien este peligro: "los sueños de la razón (que necesariamente son abstracciones), producen monstruos".

Pero en el terreno más filosófico, el aserto de Aristóteles nos da la pauta para no renunciar a las posibilidades ensoñadoras de la razón y, al mismo tiempo, apreciar el valor de lo concreto: sólo existe lo individual, pero el conocimiento sólo es conocimiento de lo general. Afirmar los dos modos de existencia (el modo concreto y el modo abstracto) sin sustancializar uno y convertir así en su mero reflejo (irreal, iluso, degradado) al otro es la principal ventaja que aporta una consideración relacional de estos conceptos. De otro modo: mantener en tensión crítica tanto al realismo (que "cosifica" o reifica abstracciones) como al nominalismo (que desrealiza las abstracciones) para notar que sean lo que sean el hombre, la mujer y la cultura se juega más en un campo de relaciones y posiciones que en un listado de contenidos o características propias y monopolizadas por cada uno de ellos.

Hombre: concepto clave de la antropología filosófica

Hombre, *anthropos*, no varón (*andros*), es la piedra de toque de la antropología filosófica. Sin embargo, a pesar del rango de evidencia inmediata, es uno de los conceptos más problemáticos en la historia del pensamiento. ¿Qué se enuncia cuando se mienta al hombre?, ¿un portento que para todo tiene ingenio, excepto para evadir la muerte (Sófocles)?, ¿un modo particular de ser (Heidegger)?, ¿un misterio descifrable sólo por sus obras (Cassirer), sus poderes (Nietzsche) o su ontogénesis (Gehlen)?, ¿el modo propio de darse el lenguaje (Gadamer)?, ¿un híperanimal, igualmente saturado por la *cultura* que por la *natura*, un animal dotado de sinrazón (Morin)?, ¿un ser que no es más -y menos- que lo que dice ser?, ¿un problemático sujeto convertido recientemente en objeto para sí mismo?, ¿una figura central en la *episteme* de la época, condenada a desaparecer de forma tan súbita como apareció (Foucault)?

Por sentido común, la antropología filosófica no debería empezar en tanto no definiera su objeto de reflexión. Pero, asombrosamente, empezó y sigue con este problema: comprender los plegadísimos bordes, los intersticios que

hacen de su "objeto" un indefinible. Porque pretender agotarlo en una definición sería tanto como colmar sus posibilidades, fijarlo como un hecho, como un dato, y esto, por ventura, parece ser su más patente imposibilidad.

Mujer: concepto clave de la teoría feminista

De nuestros tres modelos teóricos, la teoría feminista parece ser la más claramente vinculada con el compromiso de una transformación sociopolítica y cultural. La teoría feminista sería así el momento especulativo de una práctica emancipadora "fundada en el análisis crítico del privilegio del varón y de la subordinación de la mujer en cualquier sociedad dada".¹ Por ello, sería la que menos pondría en cuestión la condición claramente objetiva de su objeto: la mujer.² Notamos, no obstante, que las teóricas feministas han hecho la tarea. Lejos de conformarse con el dato de que ya se sabe qué es ser mujer, han puesto en juego hasta las convicciones más queridamente sólidas, con tal de ganar en consistencia y profundidad. Traspasando el umbral de la primera ingenuidad, en el multifacético dis-curso teórico feminista aprendemos que "ser mujer" es un verdadero problema, que tenemos que indagar en las condiciones de posibilidad de tal objeto (si la mujer nace, se hace, se descubre o se inventa), si el rastreo de sus obras históricas arroja luz sobre su ser y cómo y por qué tales obras están ausentes en la historia de la humanidad, pretendidamente neutral; si no es tanto la mujer, sino el género ("la imagen diferencial del comportamiento de los sexos, que la sociedad ha construido sobre la base de diferencias fisiológicas")³ lo que ha de ocupar el centro de la reflexión feminista.

Algo interesante de contrastar con la antropología filosófica: aquí, en la teoría feminista, el discurso de la posmodernidad ha podido hacer tanto en favor de la valoración de su "no-objeto", que se dio por preguntarse ¿realmente existe la mujer? Y la respuesta, más inquietante y provocadora que la misma pregunta, fue que no. Que la potencia de la mujer está en su no identidad, no figura, su ser esencialmente negativo, abismal, puro simulacro.

¹ Offen, K. "Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo", en: *Historia Social*, Nº 9, invierno 1991, p. 130.

² "Intentando hablar para las mujeres, el feminismo a menudo parece presuponer que sabe lo que las mujeres son realmente, pero semejante supuesto es a la vez valiente e ingenuo". L. Alcoff. "Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista", en *Feminaria*, año II, Nº 4, noviembre 1989, pp. 1-18, p. 1.

³ *Idem*.

Es por esta condición negativa que puede enfrentar sin confrontar el poder falocéntrico, vencer al dragón sin suplantarlo...

Creo que el discurso de la antropología filosófica difícilmente accedería a estos niveles deconstructivos, máxime si se fija en torno a un concepto pretendidamente neutral, monolítico, no roturado por diferencias y contradicciones internas, como el concepto de hombre (*anthropos*) pretende hacer. ¿Qué quedaría de la antropología filosófica cuando se plantease más allá del humanismo, cuando respondiera que la humanidad -del hombre- es el simulacro de una nada, insoportablemente pesada...? Estas anti-antropologías pueden integrarse y enriquecer el discurso antropológico,⁴ pero, de suyo, se revuelven ante la pretensión antropológica de tener por problema al hombre.

Cultura: concepto clave de la filosofía de la cultura

Conviene ahora que notemos que esto mismo le ocurre al concepto de cultura cuando se vuelve problema para la filosofía.

Las múltiples acepciones de "cultura" abarcan un vastísimo espectro que va desde su identificación con el refinamiento espiritual y la acumulación de datos y destrezas, hasta su identificación con todo fenómeno humano, pasando por aquellas consideraciones que la identifican con "la mente" y las que simplemente se refieren a ella como un cierto tipo de adiestramiento; esto pone en evidencia que cuando se nos pregunta, no sabemos qué es eso que nos pone en condiciones de saber cualquier cosa (asumiendo aquí su acepción más extensa, de corte antropológico y hermenéutico). "Vida del espíritu objetivo", significación, todo aquello que el hombre le añade a la naturaleza (objetos, signos, ideas, procesos...), y así hasta acabar varios cientos de "definiciones" acuñadas desde hace no más de un siglo...

Pero, aquí también, cabe preguntarse si realmente existe algo así como lo que llamamos cultura. Y hay quien sostiene que no; que la cultura no existe en absoluto, pues pensarla como poseyendo existencia autónoma equivale a reificar una abstracción. Todos los usos coloquiales: "en-cuentro, choque de culturas", "extinción de una cultura", "propagación de una cultura", "aislamiento, crisis cultural" etc. No serían más que voces vacías, extralimitadas, alusivas, permisivas maneras de hablar, pero que estrictamente

⁴ Ver Morey y su "captura" de Foucault, por ejemplo. *El hombre como argumento*. Barcelona, Anthropos, 1995.

no dicen nada...⁵ Porque jamás nadie ha visto o tocado nada semejante a la/s cultura/s; no es ninguna "cosa" (*res*) ubicable en el tiempo y en el espacio. Y si no se nos muestra, si no es fenómeno, ¿qué tipo de existencia conviene atribuirle?, ¿es pura alusión o ilusión?, ¿es el mito más coherente de nuestro culturoológico fin de siglo?

En antropología cultural, el modo de existencia del objeto referido por ese concepto es uno de los puntos problemáticos de la teoría; y toda su pertinencia está enmarcada por las necesidades metodológicas y epistemológicas: ¿qué ciencia querría fundar su legitimidad sobre el estudio de una abstracción? O, incluso para la filosofía de la cultura ¿por qué persiste en nosotros el sentimiento de que algo efectivamente trágico ocurre cuando se le aplica a una cultura la política del exterminio? ¿No será que sin llegar a ser "cosa" una cultura efectivamente es algo más que este signo verbal?

Y esto nos devuelve al problema señalado con los otros conceptos: ¿es que realmente nos encontramos allá afuera con hombres, con varones y con mujeres?, ¿es que acaso los géneros sí existen como "cosas"? Más aún, ¿estamos seguros de lo que decimos cuando sostenemos que somos humanos, somos varones, somos mujeres? Parece que sí, mientras no nos lo preguntemos; pero en cuanto nos lo preguntamos, parece que ya no tanto.

El ser de estos conceptos no sólo pretende enunciar el modo de ser de sus objetos, sino su devenir

El problema en estos tres conjuntos (in)disciplinarios no sólo tiene raíces metodológicas, sino éticas y políticas: el pretender dar la definición sustancial, definitiva de su concepto (humano, mujer, cultura), le da acta de nacimiento a un prototipo o modelo ideal y excluye así cualquier otra posibilidad de presentarse de ese concepto. El acta de nacimiento de unos es el estigma de ilegitimidad, de bastardía de otros (no-humanos, no-mujeres, no-culturas). "Toda definición es una negación" (Spinoza) y sabemos, por ejemplo, cuánta capacidad de negación tiene la definición de hombre como animal racional.⁶

⁵ Ver, por ejemplo, el nominalismo de Mosterín en cuanto a la realidad de la cultura, en: *Filosofía de la Cultura*. Madrid, Alianza, 1991. También las críticas de White a quienes desrealizan el concepto de cultura tratándolo como una mera abstracción, una idea (en sentido platónico), en: *La ciencia de la cultura*. Barcelona, Paidós, 1982.

⁶ De ahí que el sabio Cassirer haya asentado que la racionalidad del hombre es más un imperativo ético, un deber, que un hecho empírico. *Antropología filosófica*. México, FCE, 1977.

Reitero los escollos extremos entre los cuales hay que movernos: o bien hombre, mujer y cultura designan entidades nitidamente definibles, cada una de ellas caracterizadas por un conjunto particular y exclusivo de atributos, y fuera de ese núcleo o norma sólo hay desviaciones, anomalías o claras "otredades" (dizque humanos, dizque mujeres, dizque culturas); o bien huimos a toda vela del realismo ingenuo y nos refugiamos en un no menos ingenuo nominalismo que abraza la certeza total de que el concepto jamás nos entrega la cosa, que sólo la suplanta, y esto de modo totalmente arbitrario y convencional, llegando a decir "irreal".

Un escollo destaca por su rigidez y ambición de univocidad, que ligaríamos casi con el dictado autoritario (*esto es el hombre y es la medida de humanidad de todos los que quieran llamarse hombres, esto es la mujer, esto el varón, esto la cultura...*); el otro escollo reacciona hacia la indecidibilidad (las abstracciones no existen, sólo existen los individuos...) y no da cuenta de la sentida capacidad de convocatoria que propician esas cosas inexistentes (las abstracciones) y que nos permiten acudir o no al llamado cada vez que se dice "nosotros, los humanos...", "nosotras, las mujeres...", "nuestra cultura...".

La noción de concepto relacional pretende moverse entre y más allá de estos dos escollos: el de la substancialización o reificación de abstracciones, y el de la mera nominalización o desrealización de abstracciones. Lo referido por los conceptos seguramente es real; el concepto, que también es real, puede triunfar más o menos en su aprehensión y alusión de esa realidad; y esto dependerá de que pueda seguir a su objeto en sus ires y venires, en sus pliegues y sus rugosidades, allí donde más bien parece un conjunto difuso o una nebulosa más que un círculo perfecto. Un buen concepto es aquel que, como la acción del buen carnicero de Platón, corta lo real sin violentarlo tanto, siguiendo el hilo de la carne y las coyunturas. La generalización es ciertamente una violencia sobre lo real, pero a esta primera violencia, que llamamos simbolización, conceptualización, le debemos nuestra inusitada capacidad de fluir (e influir) en la realidad, de detenernos y estacionarnos en algún modo de ser y devenir (humano, varón/mujer, cultura) y comprendemos aún en nuestras diferencias individuales. Tender un puente entre el yo y el tú, diría Cassirer. La generalización simbólica relacional construye identidades en la variedad del flujo de vivencias de la experiencia social, que permite ordenar ese flujo de modo coherente y por tanto, comprenderlo al grado de que ya no lo ponemos en duda: somos humanos, varones/mujeres, seres culturales, aunque no sepamos definir lo que nos define.

Y no se trata de abandonar los conceptos de hombre, mujer y cultura y sustituirlos por otros, sino de tomar conciencia de que las identidades así

fijadas son producto de la propia interpretación y reconstrucción de su historia, y en función de su contexto, es decir, son un movimiento de detención del movimiento. Son relacionales porque no se definen de por sí y en sí mismos, sino con relación a otros conceptos con los que entablan complicadas redes de significación jamás invariables.

Ser conscientes de la relacionalidad o relatividad de estos conceptos nos permitirá ver -apuesto- que la aparentemente defectuosa situación de (in)disciplinas⁷ que impera en la antropología filosófica, la teoría feminista y la filosofía de la cultura, situación manifiesta en el siempre renovado e insuficiente esfuerzo por comprender su propio punto de partida, no es en modo alguno un defecto, sino la fuente de su riqueza y el principal estímulo para continuar comprendiendo y trasformando la realidad...

Esto es especialmente cierto para la teoría feminista, pues es allí donde con más patencia se nos muestra que lo problemático de su concepto sujeto⁸ (el sujeto del feminismo) no incapacita para la praxis trans-formadora. Y, aunque con menor evidencia, esto también es cierto para la antropología filosófica y para la filosofía de la cultura; el no dar con la definición definitiva de su concepto/sujeto es parte esencial y no accidental de su ejercicio comprensivo y transformador.

Finalmente, y planteado a manera de tarea para futuras discusiones, deberíamos notar que estos tres conceptos son relacionales entre sí. Que la filosofía de la cultura no puede bordear su objeto sin realizar el rodeo por los páramos del sujeto de la antropología filosófica y del sujeto de la teoría feminista, y a la inversa y recíprocamente. Porque cultura es un concepto que

⁷ Expresión recientemente usada por la Dra. Mercedes Barquet en su conferencia "Estudios de género en México" (Morelia, 17/oct/97) para referirse a la teoría feminista y los estudios de la mujer, pero que es aplicable también a la antropología filosófica y a la filosofía de la cultura.

⁸ Lauretis, Teresa de. "La tecnología del género", en: Carmen Escandón. *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. México, UAM-Iztapalapa, 1991, pp. 231-278: "Por 'sujeto del feminismo' me refiero a una concepción o a una interpretación del sujeto (femenino) no sólo como distinto de la mujer con mayúscula es decir, de la *representación* de una esencia inherente a todas las mujeres (que ha sido definida como la naturaleza, la madre, el misterio, la encarnación del mal, el objeto del deseo y conocimiento masculinos, la condición propia de la mujer, la feminidad, etc.), sino diferente también de las mujeres individuales, de los seres históricos y reales, de los sujetos sociales que son definidos por la tecnología del género y que realmente son engendrados y adquieren un género a través de las relaciones sociales y en ellas" (p. 245). Esta idea de De Lauretis me sirve de apoyo para lo que quiero decir aquí: el sujeto de la antropología no es el Hombre ni tampoco los humanos; el sujeto de la filosofía de la cultura no es la Cultura ni tampoco las culturas. Todos estos sujetos, así posicionados, están en condiciones de encontrarse a un tiempo adentro y afuera de su representación. Son más y menos que su representación.

se construye con relación a otros (naturaleza, historia, sociedad, alteridades inter-intra-culturales...) y entre estos otros no deberían estar excluidos los conceptos de humano, varón y mujer. Así pues, hemos señalado su relatividad autónoma (cada concepto en su campo) y ahora señalamos su relatividad acoplada (relaciones entre campos).

Conclusión

Definitivamente las abstracciones existen y tienen todo el poder del simbolismo para generar y conmover las vivencias de los cuerpos individualizados (que no existen ni más ni menos que las abstracciones).

El cuadro que aquí anexamos presenta sinópticamente los dos escollos de la conciencia ingenua (realista y nominalista), y la segunda ingenuidad, poscrítica, que se alcanza en el ejercicio teórico.

La antropología filosófica, la teoría feminista y la filosofía de la cultura trabajan relacionadamente sus conceptos, en su propio campo y, es deseable, también mutuamente.

El aparentemente defectuoso "patinar" sobre la definición de su concepto nos habla más del grado de conciencia crítica y afán utópico (que no utopista)⁹ que habita en estas (in)disciplinas, que de su incapacidad para asentar verdades "científicas".

Conciencia ingenua. Uso sustancial/insustancial de los conceptos.	Conciencia crítica (segunda ingenuidad). Uso relacional de los conceptos.
<p>Escollo realista: ya siempre sabido el qué de "Hombre", "Mujer" y "Cultura". El poder de lo simbólico opera incuestionablemente.</p> <p>Escollo nominalista: atenerse a lo dado; y jamás los conceptos se-rán tal. Sólo existen los individuos y las "cosas". Todo lo de-más son</p>	<p>La reificación de las abstracciones posibilita un contrapoder de lo simbólico (que ya opera cuestionando):</p> <p>Se <i>alcanza</i>, por esfuerzo de comprensión, la certeza de que hay un contenido en expresiones tales como "nosotros/nosotras resistimos a la violencia del Estado..." "Nuestra cultura patriarcal subordina..." "El</p>

⁹ Ver: Pérez Tapias. *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid, Trotta, 1995, pp. 96 y ss.

reificaciones, hipóstasis ilegítimas, ficciones del lenguaje y el entendimiento, generalizaciones útiles pero falsas en cuanto se suponen autónomas.

hombre es su posibilidad..."