

EL “GÉNERO” Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD

M^a Isabel Lafuente
Universidad de León

1. La realidad como realidad social

El proceso de conocimiento, como puso de relieve Ortega y Gasset¹, influye decidida y eficazmente en la construcción de la realidad, que es la vida. La *circunstancia* nos impone aquellos límites en los que es posible nuestra acción, y ésta exige el conocimiento de esos límites, los de los hechos (objetos, relaciones y operaciones) que en ella se dan, y los que en ella son posibles. Por ello, puede decirse que toda acción presenta dos vertientes o, para decirlo analógicamente, que como Jano tiene dos caras, pues consiste tanto en un *conocimiento hecho* (conciencia lógica, que es conciencia inmediata de la acción), como en una *conciencia práctica* (inconciencia lógica), que requiere ser tematizada, es decir, trasformada en conciencia lógica, a la que podemos denominar *conocimiento hecho*². El hombre no es solo conocimiento, ya lo señalaba N. Hartmann.

Situación o circunstancia + acción + conocimiento conforman lo que llamamos realidad. Realidad no es, por tanto, lo que está ahí (independiente de nosotros; realismo), ni es tampoco nuestra idea de las cosas (idealismo), ni sólo la acción (pragmatismo). La realidad está conformada por estos tres componentes.

El anterior, que puede tomarse como un discurso filosófico tradicional sobre lo que es realidad, es un discurso *abstracto* para los nuevos enfoques que en las últimas décadas han irrumpido en el escenario de los trabajos en

que se dirimen los problemas relativos a la construcción de la realidad, y a los que ineludiblemente hoy los investigadores que trabajan sobre estos temas (historiadores, sociólogos, políticos, psicólogos, pedagogos, filósofos, etc.) tienen que atender. Estos enfoques, en tanto que son en su mayor parte realizados por mujeres, y presentan una concepción de la realidad ligada a la condición femenina, se han llamado *conciencia sexual*, de la que Janet Saltzman (1989: 46) entiende que “es el paralelismo en el terreno sexual de la conciencia de clase del proletariado de la que habló Marx”.

Esos nuevos enfoques se hallan plasmados en unos nuevos discursos que condenan como *ideológicas* todas las anteriores construcciones de la realidad, a las que consideran realizaciones que mantienen una sola de las formas en la que a ésta puede atenderse: la masculina.

Una ideología, lejos de presentar el carácter negativo que presentaba en el marxismo en tanto que una forma de falsa conciencia, es caracterizada por Janet Saltzman (1989: 44) como un sistema coherente de creencias:

que orientan a las personas hacia una manera concreta de entender y valorar el mundo; proporcionan una base para la evaluación de los acontecimientos las conductas y otros fenómenos sociales; y les sugieren respuestas de comportamiento adecuadas (o no respuestas).

Las construcciones de la realidad tradicional, denuncian estos escritos, encubren bajo el velo de la abstracción el hecho de que la *realidad vivida* es de forma efectiva *realidad social*, y que en la base de la construcción de esta realidad se halla la dicotomía sexual masculino/femenino. La construcción de la realidad tradicionalmente sostenida es ideológica, pues si bien la sociedad está constituida por hombres y mujeres, la construcción de lo real ha sido hasta el momento llevada a cabo sólo por un sector: el de los hombres.

Del conocimiento, de la acción, etc., se habla en abstracto, pero en el plano de lo concreto, las ideas, las acciones, los hechos, se hallan bajo el sello de la masculinidad. Por ello, la realidad construida es vivida en la forma de relaciones de dominación y sometimiento, características que se atribuyen a la sociedad patriarcal, y que se entienden condicionantes de la identidad, tanto de cada sector, como personal, siendo la identidad un factor determinado por la construcción de lo real.

Así, la irrupción de estos nuevos enfoques ha puesto de relieve:

1. que en la construcción de la identidad de cada sector influyen decididamente las relaciones con el otro sector (masculino/ femenino).
2. que es necesario variar la concepción de las relaciones entre los dos sectores sociales humanos (hombres y mujeres), dado que hasta el momento en la construcción de la identidad sólo se promueven los valores que se atribuyen a uno de los sectores sociales (el masculino), y que no comparte en forma alguna el otro sector, lo que se manifiesta en que cuando se habla de “virilidad” en un sector, se habla de rudeza física y psicológica del varón en el trato con la mujer, en el otro sector, de forma que cuando el varón entiende que se comporta virilmente, la mujer entiende que está siendo agredida física, sexual y psicológicamente, dicho más claramente que es objeto de “malos tratos”.

Es preciso, es lo que reclaman estas voces, atender a la construcción de la realidad como realidad social.

2. ¿Qué se quiere decir cuando se habla de género?

Según naturaleza los seres humanos pertenecemos a dos sexos diferentes. Entre los dos sexos, hombres y mujeres, hay semejanzas y diferencias que constituyen invariantes biológicas y son la base de las identidades naturales. Podemos hablar según la naturaleza de seres humanos en general,

porque uno y otro sexo presentan características biológicas comunes: una cabeza, dos piernas, dos brazos, un tronco, etc. A la vez, ambos sexos presentan diferencias biológicas claras que dan origen a poder hablar de lo masculino y lo femenino como constituyentes de identidades distintas. Estas diferencias biológicas son genéticas: la presencia del cromosoma X o del cromosoma Y origina el desarrollo de órganos sexuales diferentes, así como el desarrollo o inhibición de los caracteres secundarios: distribución del vello, tono de voz. Mientras los órganos sexuales son considerados invariantes biológicas y permiten, por lo tanto, determinar la identidad biológico-sexual, los caracteres secundarios, dada su diferente distribución según razas e individuos de uno y otro sexo, no son considerados factores determinantes de la identidad biológico-sexual (Lomas, 1999: 23).

Ahora bien, después de las investigaciones en relaciones sociales de los últimos tiempos, hay que tener en cuenta que frente y junto a las identidades biológicas se constituyen identidades sociales que provienen de las distintas concepciones y valores que los sexos han tenido históricamente en sus concepciones: políticas, éticas, sociales, económicas etc.³

Hoy, después de numerosos avatares, parece que se ha llegado a aceptar el término *género* como designativo de la *identidad social* de los sexos. Este término, *género*, fue propuesto por primera vez por el investigador John Money (1996) en 1955, y luego utilizado por Robert Stoller (1978).

Pero no todos los autores coinciden en la misma terminología. Hay algunos que entienden que debe mantenerse la misma denominación biológica⁴, y así se ha llegado a hablar de la *definición social de sexo*, entendiendo que las definiciones sociales son “creencias, valores, estereotipos y normas ampliamente compartidos por los miembros de la sociedad” (Saltzman, 1989: 43).

Aquellos autores que, como Carlos Lomas, defienden decididamente la denominación de *género* para la identidad social de los sexos, sostienen

clara y explícitamente que el problema ha surgido como un problema social creado por la necesidad de establecer patrones que regulen el comportamiento de hombres y mujeres en sus relaciones mutuas:

Las sociedades han creado sistemas de roles y patrones de comportamiento distintos para hombres y para mujeres, prescripciones sobre lo que deben hacer y sobre cómo deben actuar los individuos en función de su sexo (Lomas, 1999: 23).

Hemos de señalar, para introducir algo de precisión en el uso del término género, que de los dos discursos existentes sobre este tema, aquellos que sostienen la igualdad entre los géneros se inclinan a mantener la correspondencia en la relación sexo-género, mientras que aquellos discursos que sostienen la diferencia varían esta correspondencia, entendiendo que las creencias y valores sociales no son propios del sexo, sino del género. De hecho siguen manteniendo que los patrones de conducta social corresponden a la dicotomía sexual masculino-femenino, pero establecen que las relaciones de género pueden darse entre individuos del mismo sexo (pero con distinto rol social) o entre grupos, siempre que los roles de cada grupo correspondan a distinto género.

Históricamente, en base a estos patrones, en las distintas sociedades se han venido constituyendo constantemente las identidades sociales; sobre ellos se ha establecido todo el andamiaje social y su posibilidad de recurrencia. De esta forma lo masculino y lo femenino presentan en cada sociedad características que parecen inamovibles, inamovilidad que afecta también a las relaciones entre ambos géneros, de forma que siempre se ha considerado también inamovible la superioridad del género masculino sobre el femenino.

El resultado es que estos patrones, al prescribir el comportamiento

de los individuos según su sexo, han llegado a constituir verdaderas limitaciones de las posibilidades de desarrollo del ser humano. El modelo de patrones de comportamiento social, es decir, el modelo genérico, no es en sí mismo inamovible, de hecho se dan relaciones dialécticas entre el modelo y los individuos, pero estas variaciones son prácticamente imperceptibles en el patrón tradicional, aunque, según sostiene Saltzman (1989:15), pueden mostrarse importantes en ciertos grupos. Los discursos sobre el género pretenden mostrar y demostrar la posibilidad de crear una organización social que haga posible la constitución de patrones que aseguren las relaciones sociales como relaciones dialécticas, no como relaciones inamovibles.

3. La organización social tradicional

3.1. Las nociones fundamentales en la construcción de la realidad social tradicional: igualdad, espacio y tiempo

En las concepciones actuales de los géneros imperan dos posturas predominantes⁵: una es la búsqueda de la igualdad, la segunda quiere establecer las diferencias. En este apartado vamos a considerar la primera postura y entenderemos seguidamente sobre la segunda.

Los discursos sobre la igualdad proceden del ideario ilustrado de la burguesía que se fijó como meta lograr la igualdad, la fraternidad y la libertad del género humano. La base de estos discursos se halla en entender que la constitución de la organización social tiene como base el concepto de *unidad por identidad*⁶, en función de la cual socialmente resulta que el pensamiento de un grupo dominante determina lo que es realidad, y con ello la formación de las distintas identidades, que se constituirán siempre por un proceso reductivo genérico, es decir, por reducción a la concepción genérica masculina de

cualquier otra concepción. En lo que sigue vamos a mostrar con más claridad la forma en que tiene lugar esta reducción.

La realidad, que se constituye en función de las distintas vivencias, que son las que permiten la percepción de lo posible, y por tanto, la toma de decisiones, tiene como fundamento un Universo Simbólico, generado a lo largo de la Historia. Este Universo Simbólico es, no cabe duda, convencional, es un sistema arbitrario, pero en el que el símbolo, como quería Coleridge, es la unión de lo particular y lo universal, de forma que experiencia (vivencia) y realidad es lo mismo, dado que existe una fusión total entre sujeto y objeto: “En el mundo del símbolo, la vida y la forma son idénticas: ‘así como es la vida, así es la forma’...” (Man, 1991: 212)⁷.

Vivir lo real mediado por lo simbólico supone que éste nos da la medida entre lo posible, lo real y lo ideal. Podemos decir que, de forma efectiva, el universo simbólico conforma nuestros modos de representación y de acción, determinando con carácter de necesidad nuestra percepción de lo real. Por ello, transformar lo real supone introducir cambios en lo simbólico, lo que requiere conocimiento de nuestras posibilidades para realizar lo ideal, pero toda transformación se encuentra con el escollo de la mediación necesitarista del universo simbólico que nos impide conocer las posibilidades para la realización de lo ideal. De esta forma lo simbólico sirve de freno a toda transformación, llegándose a enquistar socialmente en la forma de ideología⁸.

Las reclamaciones de igualdad social entre los géneros parten de la necesidad de conocer las formas de lo simbólico que están conformando nuestras vivencias y percepciones de lo real, y las más básicas son las que se refieren a la forma de concebir el espacio y el tiempo.

Espacio y tiempo son, según dijo Kant, las dos condiciones *a priori* de toda percepción y, por tanto la base de toda organización que pretenda ser inteligible, y así sucede que la organización social tiene como base estas

dos condiciones. Pero Kant no entendía de diferencias de género en la organización del espacio y del tiempo; estas nociones constituyen en su filosofía realmente nociones universales, y no conceptos empíricos. Al aceptarlas, no sólo como condición de la organización social sino como su base efectiva, la organización social que se construye cree poder atender igualmente a las demandas de los géneros, de forma que se pretende realizar una verdadera unidad social. Esto es, se entiende que la organización social por tener en su base estas nociones transcendentales podrá superar las diferencias sociales generadas en y por la distinta concepción concreta (empírica, genérica) de estas condiciones, y lograr una sociedad igualitaria.

La pretensión igualitaria de la organización social tradicional se evidencia claramente en la aceptación indiscutiblemente de una unidad social humana, lo que se muestra cuando bajo el término hombre se supone que se está designando genéricamente *al ser animado racional*, y esta designación comprende a todo el género humano, por tanto, tanto a hombres como a mujeres.

Se puede entender este problema relativamente a la idea de *totalidad distributiva*⁹ como es entendida por G. Bueno, ya que los discursos postmodernos van a apoyar precisamente su intento de solución en la crítica del *paradigma distributivo* (Young, 2000: 31 y ss.) como propio de la sociedad tradicional. Podemos decir, para explicarlo brevemente, que la sociedad tradicional se construye como una totalidad distributiva (τ , la llama Bueno) en la que los individuos son lo que son y se suponen iguales entre sí, en cuanto son miembros de una clase que distribuye en ellos sus características, así puede decirse que: (“Sócrates ε hombre”), y lo mismo se puede decir de todos los individuos del género humano.

La sociedad tradicional sienta, tomando como base el paradigma distributivo, como su condición formal y como su meta concreta la igualdad social, que incluye alcanzar la igualdad entre los géneros. Es en función de

ese supuesto, y al vivir cada día la mujer la existencia de desigualdades manifiestas en razón de su género, cuando ha alzado la voz exigiendo la igualdad en que se funda formalmente la construcción de la realidad social. Pero esta exigencia no se ha plasmado en una consecución efectiva de igualdad, y sólo ha logrado poner de manifiesto la contradicción existente entre la práctica y las pretensiones teóricas de esta construcción, basada en una razón abstracta. Tengamos en cuenta que además de formal, la idea de totalidad distributiva es abstracta dado que no atiende a las realidades de los individuos concretos, sino que sólo los contempla como miembros suyos, es decir, como “objetos” receptáculo de las características de la clase. Esto ha llevado a los discursos sobre la igualdad a poner de relieve los problemas existentes para la construcción de la sociedad como una realidad unitaria, esto es, en la que reine la igualdad.

De hecho en la organización social se ha excluido sistemáticamente a las mujeres de forma que hemos tenido que conseguir en lucha denodada los derechos reconocidos instantáneamente al varón (por ej. el derecho al voto). Se dice: “Bueno, esto no supone más que en la sociedad tradicional hay clases marginadas, minorías, también se le ha negado a los negros”. Es de sobra sabido que la condición de ciudadano político nació y se extendió con la exclusión de parte de la sociedad civil (varones no propietarios, negros) y de las mujeres.

Consideraciones como éstas han llevado a los discursos sobre la igualdad a sostener como cuestión de género no tanto la exclusión que han sufrido las mujeres, aunque haya sido sistemática (otros grupos no la han sufrido tan sistemáticamente), es decir, a dejar a un lado discusiones que sólo se apoyarían en el grado y a procurar poner de relieve tesis fuertes. Éstas se apoyan decididamente en mostrar que la condición social de lo masculino es de privilegio, por tanto no se trata de que en la organización social no se contemple de facto la existencia y posibilidades de las mujeres, sino que se considera

privilegiadamente la del hombre. Esto se lleva al extremo, de manera que puede afirmarse que la organización social se hace por y para el varón; es su forma de conocimiento la que determina la organización de lo real, es decir, ésta se halla constituida androcéntricamente.

A esta situación de privilegio se ha llegado, en principio, porque la organización social tradicional no sólo no ha logrado superar las diferencias empíricas que existen en los dos conceptos básicos en la organización social (espacio y tiempo), sino que se ha formado y consolidado basándose en la conceptualización masculina del espacio y del tiempo. Vamos a examinar este problema.

3.2. Las diferencias en la ordenación del espacio masculina y femenina

Hoy se entiende que aparte de una diferente organización y percepción del espacio y el tiempo ligados a diferencias corporales (pene/vagina, fortaleza/debilidad, engendrar/gestar), hay ante todo una *organización social del espacio*, cuyo aprendizaje es totalmente automático, y que depende de la forma patriarcal que ha adquirido la sociedad tradicional, por tanto, de la relación de dominación/sumisión, que se transforma en sadismo/masochismo.

La sociedad tradicional, que es patriarcal, ha distribuido el espacio social en base a su división en dos esferas: la de lo *público* y la de lo *privado*, que inmediata, pero falsamente, se ponen en relación con la dicotomía paternidad/maternidad, y ésta con la dicotomía masculino/femenino, de forma que se pasan a considerar las distintas dicotomías generadas y sus relaciones como naturales. El espacio social-público en este universo simbólico es asignado al hombre, al padre, que es visto como *ganador del pan*. El espacio social-privado se asigna a la mujer, madre, que tendrá como función el *cuidado*.

En la esfera pública el espacio se halla compartimentado según *gru-*

pos genéricos (clases), que constituyen profesiones y se conciben según la cultura del contrato que se materializa en el trabajo remunerado y legitimado. A este espacio, en tanto que público (por tanto, de libre ocupación por todos), puede tener acceso la mujer, pero en cuanto socialmente es al hombre al que se le asigna el papel de ganador del pan, la mujer tradicionalmente ha ocupado en él un lugar relegado, y su acceso profesional a él se entiende, en muchos casos, como consecuencia de una desgracia, la pérdida del padre o del marido (y lo que ello ha significado para la cultura tradicional). Este espacio público no sólo acoge la profesionalización de los individuos, sino que todo él gira en torno a este hecho, de forma que la sociedad tiene que reconocer que en él no se es padre ni madre, sino escritor, pintor, estudiante, ingeniero, profesor, etc., es decir, parte de un grupo genérico, en función del cual se constituye la identidad de cada individuo como la de un *yo-genérico*.

Esto ha permitido que la esfera pública, la esfera de la libertad ciudadana, se haya hecho equivalente a *esfera de la estrategia*, la privada a *esfera de la satisfacción de las necesidades*, a la intimidad. Del pensamiento estratégico se hace depender la producción de la existencia social y, por tanto, el sustento familiar, se considera que de él depende todo desarrollo futuro, por lo cual pasa a entenderse como el pensamiento dominante. “Estrategia significa ordenar el espacio con elementos que se puedan utilizar para alcanzar una meta de acuerdo con un plan” (Vianello y Caramazza, 2000: 55).

El pensamiento estratégico, que se hace equivalente a pensamiento masculino, se orienta hacia el éxito público que exige permanencia, dejar huella en la colectividad; por ello se lucha por el ingenio, o por generalizar datos y sentimientos; por ello se escribe, se intercambian ideas, bienes, se fabrica y se vende, etc. El pensamiento de lo privado corresponde al espacio doméstico, en él todo es efímero, mimético, nada se intercambia, ni se exporta, ni se generaliza, sólo se atiende a lo concreto. La esfera doméstica, la esfera del silencio que no deja huella, constituye la organización genérica

del espacio que Mino Vianello y Elena Caramazza denominan *ovular*, significando con ello que se trata de una organización que se halla cerrada sobre sí misma, que no tiene exterioridad.

3.3. Las diferencias en la ordenación del tiempo masculina y femenina

Elena Simón (1999: 48) adscribe a lo masculino un empleo *lineal del tiempo*, y a lo femenino un *empleo circular*. Vianello y Caramazza (2002: 58) entienden que la mujer vive en un *presente* constante, mientras que el hombre vive siempre proyectado al *futuro*. Ambas concepciones confluyen en una misma tesis: la mujer vive el tiempo desde su interior, de forma que para ella las cosas no son objeto de manipulación, sino de *urgencias* que se presentan una tras otra o varias al mismo tiempo, y reclaman una atención inmediata e instantánea. A todas estas *urgencias* la mujer tiene que escucharlas, no importa lo que interrumpen, y respecto de todas tiene que buscar el punto en que su confluencia hace posible variar el contexto de acuerdo con la variación interior que la urgencia provoca.

El tiempo femenino es un tiempo sin planificación, sin comienzo ni final. Se vive, como decía Unamuno que había que vivir: a lo que salga. En esa temporalidad la realidad es re-generada por la fuerza de la *atención*, de forma que nunca llegará a categorizarse, sino que sólo resultará traducible en términos de calor y amor.

La ordenación del tiempo masculino es lineal, supone planificación. Todo comienza y perece, todo se proyecta en función de un logro, de un futuro. El empleo lineal del tiempo es contractual y remunerado, el circular no. En función de ello la conducta del hombre y de la mujer son totalmente divergentes: ésta obra según responsabilidad espontánea; aquél no puede renunciar a la planificación, no siente urgencia alguna, sólo atiende aquello que requiere su intervención según el plan establecido, no se responsabiliza espontáneamente de nada.

3.4. Consecuencias de la organización social tradicional

La organización social tradicional se basa en el logro de la igualdad y en la ordenación de sus términos en función de relaciones espacio-temporales, pero éstas son establecidas según el patrón de la masculinidad.

Este problema, el de la ordenación espacio-temporal, es fundamental dado que es la base de toda posible representación. Respecto de él hay que señalar que el hecho de que la sociedad tradicional haya aceptado como efectiva la diferente ordenación genérica espacio-temporal, pero sólo tome como base para construir la realidad la concepción masculina, es muestra de su incapacidad para asumir los discursos sobre la igualdad. Estos se han encontrado sistemáticamente con que la realidad y su comprensión están fuertemente jerarquizadas, hasta el punto de que sólo se acepta como real aquello que se muestra según los esquemas característicos del modo de pensar y ser masculino. La concepción femenina de lo real es considerada como un no-ser, e incluso, aún peor, como el reino de la opinión mostrada por Parménides, como la vía de lo impracticable, es decir, como *siendo y no siendo*; constituye aquello que siempre ha de carecer de entidad y verdad. La mejor muestra de ello es que lo femenino nunca llega a ser cultural, a tener objetividad.

Ahora bien, hay que significar nuevamente que el esquema filosófico que fundamenta la constitución de ésta ordenación social tradicional es el de la *unidad por identidad*. Efectivamente, en cuanto la construcción de la sociedad constituye una totalidad, se apoya, como toda construcción de éstas, en una forma de entender la unidad, y el tipo de *totalidad distributiva* tiene como fundamento la concepción de la *unidad por identidad*. Ésta tiene lugar entre términos de una clase que participan de notas comunes que los asemejan, que los identifican, lo que formalmente no presenta ningún problema, e incluso puede ejemplificarse con términos, tan fundamentales para toda construcción tanto científica como vivida, como la *línea recta* que permite la identificación de un móvil como el mismo en tanto que su característica principal es la de

no existir en ella posibilidad de variación, con lo cual las posibles variaciones del móvil quedan eliminadas y éste se reconoce como el mismo (piénsese que éste es el fundamento del principio de inercia).

Pero, socialmente la *unidad por identidad* además del problema de la reducción de las concepciones de un género, considerado como subordinable y como subordinado, a las del otro considerado dominante, en tanto se halla asociada al paradigma distributivo, como claramente se ve en el ejemplo anterior, tiene como efecto, en el caso de la producción de la identidad social, que las individualidades se tengan que constituir y entender en función de un *yo generalizado*, que las incluye como miembros suyos.

Este hecho es fundamental, pues significa que la construcción de la identidad personal sólo se realiza socialmente en función del “yo genérico”. Así, nunca se es socialmente “María” o “Pepa”, ni “Juan” o “Manuel”, se es profesora, o ama de casa, o arquitecto, o médico, etc. Este hecho tiene un efecto profundo en una de las condiciones fundamentales para constituir y aceptar cualquier organización social, me refiero a la *justicia*.

Efectivamente, en cuanto la organización social potencia la esfera de lo público, que pasa a constituirse en la esfera de la ciudadanía, se muestra la necesidad de que esta esfera esté regida por la *justicia* y la *libertad*. Es importante señalar a este respecto que para ello la condición de ciudadano civil (hoy lograda por las mujeres y los negros) asegura los derechos de igualdad ante la ley y de libertad de los individuos.

En la sociedad tradicional la justicia, como toda la esfera de lo público, se apoya, como hemos dicho, en el reconocimiento de la igualdad entre todos sus miembros, así como en una ordenación lineal del tiempo y en una organización pública del espacio, pues éstas se consideran las únicas formas de favorecer la planificación, la coherencia y la objetividad. Se entiende además, que sólo la planificación hace posible el ejercicio de la *imparcialidad* al

atender las demandas de unos y otros.

Pero como la base de la imparcialidad se halla en el reconocimiento de la igualdad entre todos los hombres, y ésta se fundamenta en la *unidad por identidad*, resulta que la imparcialidad necesaria para la impartición de la justicia supone la previa reducción del yo concreto a un yo generalizado, y con ello la producción de una *identidad genérica*, que consiste en la reducción de la pluralidad a la unidad. Esta situación es la que hoy se entiende abocada al fracaso, pues como bien señala I. Young: “este ansia de totalización fracasa necesariamente. Reducir las diferencias a la unidad significa reunir dichas diferencias bajo una categoría universal, lo cual requiere eliminar esos aspectos de las diferentes cosas que no encajan en la categoría” (Young, 2000: 175).

La esfera de lo femenino, de lo concreto, la esfera del sentimiento, urgencias y compromisos, nada tienen que ver con la imparcialidad; todos estos términos son eliminados de su esfera, por tanto, sobre ellos no cabe legislación ni justicia. El resultado, todos podemos contemplarlo, es la continua producción por la justicia de contradicciones y desafueros, que continuamente están afectando de forma significativa a los problemas de género.

Al igual que la justicia, la *libertad* tiene que atenerse a las formas sociales establecidas por y para la esfera pública. Basada en estos principios de organización social, la libertad sólo resulta ser constante como noción genérica según la cual consiste en la reconocida facultad, inherente a todo ser humano, de dirigir sus actos. Pero el ejercicio de la libertad muestra las desigualdades sociales existentes en las sociedades tradicionales, lo que ha llevado a formular la pregunta “¿libertad para qué?”, cuando es evidente que la mayoría de la población mundial no dispone de medios ni sociales ni privados para ejercer responsablemente acciones encaminadas a facilitarse un medio social aceptable, no ya bueno.

Esta situación ha mostrado a los discursos sobre la igualdad que en la sociedad tradicional ésta sólo puede ser considerada de manera puramente formal, pero que en la realidad no la disfruta más que un mínimo sector de la población.

4. La organización social de la diferencia

Hemos dicho que la construcción de la sociedad tradicional adquiere las características de una totalidad distributiva basada en la unidad por identidad. Contra esta forma de entender la unidad y la generación de la identidad social han alzado la voz los discursos de la diferencia, que reclaman atención para las exigencias del yo concreto, de las particularidades. Esta reclamación ha dado lugar a exigir una organización social basada en la *diferencia*.

El pensamiento de la diferencia es el pensamiento *postmoderno* que busca, como resulta por ejemplo del planteamiento de R. Rorty, subvertir la organización social tradicional que se ha consolidado en la forma de *instituciones sociales* (Rorty, 1991:120). Pero los discursos de la diferencia, discursos postmodernos, tienen la virtud de intentar evitar al máximo el enfrentamiento entre los géneros propios de los discursos sobre la igualdad y, al contrario, cifrar sus exigencias en lograr una nueva organización social que acogiendo la diversidad haga posible establecer formas de igualdad.

Este pensamiento, que constituye ya hoy una dirección filosófica, entiende que el conocimiento tradicional nacido de la ilustración, de las luces, que se apoya en la universalidad, reduce la forma de concebir lo subjetivo a la de lo interior (íntimo), lo que en el contexto de la universalidad no tiene cabida, de forma que en el pensamiento tradicional no se presta atención a lo concreto y, por tanto, tampoco a la subjetividad, para la que lo concreto es condición real.

En este sentido Derrida¹⁰ ha dirigido sus ataques más violentos contra la filosofía que, basada en la universalidad, sólo puede entender la formación de la identidad realizada según patrones genéricos; de ella supone que se han derivado todas las formas actuales de opresión. Frente a esta filosofía, la propuesta de Derrida promueve la necesidad de atender a las diferencias de manera que éstas nunca puedan ser reducidas a unidad genérica sino que por el contrario patenten la plenitud del ser individual. Basándose en esta propuesta, el pensamiento de la diferencia hace pasar a primer plano el pensamiento *ovular*: sentimientos, el cuidado, lo íntimo, la solidaridad, etc.

En la organización social tradicional, basada en la unidad por identidad (forma unitaria que adquiere la organización social como totalidad distributiva en la que tiene lugar la generación de identidades genéricas), diferencia significa siempre alteridad absoluta, lo que da lugar a que el grupo diferente sea excluido de las ventajas que atesora lo común (la comunidad), y socialmente se plasma en que de la comunidad sean excluidos todos los grupos marginados, sea por condición racial, sea por condición laboral, o sea por razón de su género.

En la nueva organización social con base en el concepto de *diferencia* se pretende atender a lo social en su pluralidad, variación y particularidad, es decir, se tiene que contemplar la sociedad como *heterogénea* y no como homogénea. Esta es la propuesta que sigue I. Young cuando dice:

La alternativa a un significado de diferencia como oposición que esencializa y estigmatiza, es una comprensión de la diferencia como especificidad y variación (Young, 2000: 287).

El concepto de *diferencia* origina una nueva forma de entender la organización social, pues él mismo antes que concebirse por atributos sustantivos

o categoriales, tiene que ser concebido de forma relacional. Esto socialmente supone que no sólo es diferente el grupo de oprimidos, también es diferente el grupo de los potentados, o el de los discapacitados respecto del de los negros, o el de los hombres respecto del de las mujeres. Con estos ejemplos se quiere señalar que el significado de la diferencia es puramente contextual: un grupo (cualquiera) en relación con otro constituye por sus características sociales un contexto en el que se pueden señalar sus diferencias y sus similitudes. Por tanto, los grupos no se excluyen mutuamente, sino que se caracterizan por sus semejanzas y diferencias.

Pero, además hay que poner de relieve que el concepto de *diferencia* varía la organización social, pues su unidad ya no podrá establecerse por inclusión de sus elementos (como miembros) en una noción distributiva, que apoya una identidad meramente genérica, y realmente siempre creada por el grupo dominante, cuyo pensamiento establece como forma ideológica el “ser” con exclusión de los diferentes (no-ser).

En el pensamiento postmoderno se rechaza la consideración de la sociedad como una totalidad, pues se entiende la totalidad exclusivamente fundamentada en la filosofía de la identidad de corte hegeliano, pero se da lugar un hecho muy curioso: se rechaza, como se viene haciendo desde la obra de Adorno, teóricamente la idea de totalidad, pero en ejercicio se está realmente procediendo con esta construcción. Ahora bien, la concepción teórica que puede explicar este ejercicio ya no es la de la totalidad distributiva, pues desde ella no se puede atender a la pluralidad en la organización social (totalidad social). Por el contrario, se está entendiendo la *totalidad* como *atributiva* (*sinalógica*, la llama Bueno). Una totalidad atributiva (T) es aquella en que sus “objetos” son partes de dicha totalidad, como por ejemplo un Estado Nacional respecto de las partes que lo integran.

La unidad que sirve de fundamento a esta totalidad atributiva puede ser pensada como un proceso de integración dialéctica de elementos dife-

rentes en una unidad a la que podemos llamar con G. Bueno de *sinexión*¹¹, que tiene lugar cuando se funden en una unidad términos que sólo pueden realizarse efectivamente como opuestos, pero que sin esa oposición (en la que consiste la unidad) no pueden realizar ninguna función, ni puede considerarse la unidad.

Así, la organización social, con base en esta forma de unidad que hemos llamado por *sinexión*, se hallará formada por grupos incluso antagónicos, pero no excluyentes sino, por el contrario, necesariamente integrados. La posibilidad de esta integración tiene como condición la realización de un sistema social en que los individuos y los grupos se definan por la elección a la que opten los individuos y los grupos.

Evidentemente la igualdad formal, presupuesto y meta de la sociedad tradicional no puede ser el fundamento para la construcción de esta de sociedad, pues ni los grupos ni los individuos serán iguales (cada uno tiene sus características diferenciales), pero política y jurídicamente tendrán que ser reconocidos todos públicamente por sus contribuciones sociales en el seno de los derechos políticos y civiles generales, reconocimiento que llevará consigo el logro progresivo de igualdades concretas. Así, en esta sociedad que pretende adoptar la forma de una sociedad participativa no excluyente, como señala K. Karst (1986: 337), se tiene la esperanza de poder llegar a satisfacer la promesa real y concreta de una ciudadanía igualitaria que haga posible una justicia realmente satisfactoria. I. Young enuncia como principio del ámbito público de esta sociedad, que necesariamente será democrática:

proveer de mecanismos para el efectivo reconocimiento y representación de las voces y perspectivas particulares de aquellos grupos constitutivos de lo público que están oprimidos o desaventajados” (Young, 2000: 309-310).

Se entiende que estos grupos son grupos sociales, no políticos (partidos), y para ellos se reclama el derecho a participar en la elaboración de normas y políticas de cualquier institución con autoridad sobre sus acciones.

Junto con la justicia, la educación y el trabajo son los logros principales que la sociedad liberal democrática tiene que alcanzar para proveer de oportunidades iguales a todos sus miembros.

La crítica postmoderna a la educación liberal toca todos los aspectos *normalizados* de ésta, desde la reproducción de las jerarquías de clase, raza y género, hasta la incapacidad de las escuelas para producir una educación completa (que suele delegarse a los padres), atendiendo también a problemas como la planificación a-crítica de las actividades culturales. Pero el problema educativo se centra sobre todo en las evaluaciones del rendimiento educativo, dado que se ha transformado en el criterio principal para acceder al mundo laboral. ¿Cómo evaluar igualitariamente?, ¿cómo conceder igualdad de oportunidades? Son dos de los problemas que se presentan.

La impartición de la enseñanza y las evaluaciones tienen la virtud de clasificar a los individuos según la forma en que se van a comportar socialmente, es decir, hace de ellos miembros educados para clases dominantes o para grupos marginados.

Los exámenes, incluidos los test, la forma de examen considerada más objetiva, se ha probado que no permiten la igualdad de oportunidades, pues su elaboración y/o corrección (en uno u otro caso) se haya sesgada por la determinación de signos y símbolos que favorecen a determinados grupos sociales, o a determinadas formas de comportamiento, y excluyen otras.

Evidentemente el profesor no incluye como acción intencional estos esquemas o signos que van a servir para discriminar a sus alumnos, estos se imponen de forma totalmente no-intencional y hasta inconsciente, de manera

que su resultado se considera una decantación natural del alumnado. La no intencionalidad significa que estos actos no pueden considerarse como objeto de *culpabilidad moral*, y desde luego no pueden ser objeto de justicia, pero tendrían que ser considerados, como propone respecto a las conductas generales I. Young, objeto de *responsabilidad moral*.

Otro de los temas prioritarios de los discursos de la diferencia se halla en la crítica a la división del trabajo. La pregunta de la que partir sería la siguiente: ¿es justa la división del trabajo? El problema de ésta consiste en que hay pocos puestos destacados y muchos poco recompensados. Si aceptamos esta división habría que preguntarse: ¿quién debería decidir qué puestos ocupa quién y por qué procedimientos? Por otra parte habría que preguntarse también: ¿están bien relacionados unos puestos con otros?, ¿cómo deberían definirse las tareas y las responsabilidades?, ¿qué principios son adecuados para asegurar la equidad en la distribución de los puestos?

Todas estas preguntas no atentan contra la especialización, como algunos pueden pensar de forma inmediata, pues ésta afecta exclusivamente a la división horizontal del trabajo; la pretensión de los discursos postmodernos va contra la división jerárquica del trabajo; se critica, también, la pormenorización (división en tareas mínimas que no requieren especialización) y la diferencia entre planificación de trabajos y ejecución de trabajos. Por el contrario, no se argumenta contra la paga diferenciada, ni se critica la jerarquía en la supervisión de los trabajos.

Se sostiene que el capital es tan sólo un caso especial de propiedad, pero que no es el único que genera conflictos sociales (los conflictos de clase señalados por las posturas marxistas), y ni siquiera se sostiene que estos conflictos sean los más importantes. Por el contrario, partiendo de que el trabajo es un factor económico más, tesis que la economía clásica ha aceptado a partir de Adam Smith, se sostiene que junto al capital hay que admitir que la mayor cantidad de conflictos sociales vienen generados por los llamados *bienes do-*

minantes, siendo estos aquellos que corresponden a los puestos de trabajo en que se lleva a cabo la definición de las *tareas*; puestos en que se obtienen altos ingresos y gran poder social.

Es la lucha por el acceso a estos puestos de trabajo la que genera la mayor parte de los conflictos sociales pues la dicotomía que estos instalan entre las personas que ejecutan las tareas, pero no participan en la decisión sobre su diseño, y las personas que diseñan las tareas, pero no las ejecutan, genera una práctica de las relaciones sociales basada en el principio de dominación. Esta dominación atenta contra el principio de autonomía propio de la justicia igualitaria, ya que las personas no poseen libertad para decidir sobre los límites de sus acciones, aunque sí la tengan sobre otras.

La distinción *tareas de diseño/tareas de ejecución* ha venido a ponerse en relación con la distinción profesionales/no-profesionales, lo que da lugar a poder plantear en sus términos propios el problema, tan extendido hoy, de la explotación en sentido marxista de los no-profesionales por los profesionales. Esta dicotomía hace posible esta explotación en tanto que en ella se fundamenta el no reconocimiento de la condición de productividad de los trabajos no-profesionales (equivalentes a trabajos no-cualificados), entre los que se cuenta el trabajo de la mayoría de las mujeres, desde el ama de casa a los trabajos en la llamada economía sumergida.

Y curiosamente sucede que hay muchas tareas de diseño, trabajos altamente cualificados, puestos privilegiados (entre ellos destaca el de *gerente*), que son improductivos, aunque sean profesionales. Frente a ellos, las tareas sujetas a sus diseños (trabajos más pormenorizados) están objetivamente condicionadas por su productividad.

La distinción entre trabajo profesional y no-profesional da lugar a que se jerarquicen los trabajos según el reconocimiento social de su valía, así un médico se entiende más valioso que un bibliotecario, un ingeniero que un

profesor, etc.

Pero, ¿qué es profesionalizar?: “Profesionalizar una actividad significa crear una disciplina teórica para la expresión formal y la racionalización de sus procedimientos” (Young, 2000: 371).

El fundamento de la profesionalización se halla en la construcción de un marco teórico formal, basado en el cálculo abstracto y el discurso técnico que, separado de la práctica concreta, da lugar a una racionalidad calculadora y técnica, que sirve de único patrón para medir la inteligencia, y esta medida sirve para establecer la jerarquía de los trabajos que, a su vez, sirve de fundamento a la categoría social de lo *respetable*. Pero la inteligencia ni es ni tiene por qué considerarse de forma unitaria-idéntica en función de un único patrón. Los discursos de la postmodernidad, como hemos dicho, se elevan contra esta forma de entender la inteligencia, que no sólo origina una jerarquía laboral mal entendida (en la que por ejemplo: ingenieros, médicos, abogados, son consideradas profesiones de primera, de más valor científico y social, mientras que profesores, enfermeras, bibliotecarios y asistentes sociales son profesiones de segunda, y cuidadoras de niños, electricistas, carpinteros, cargamuebles, transportistas, tenderos, limpiadoras, etc. serían profesiones de tercera), sino que además es la causa de que ésta jerarquía se una al racismo y al sexismo, de manera que los trabajos inferiores son ocupados sistemáticamente por aquellos grupos sociales a los que se considera no-capacitados para lograr esa capacidad técnica: gente de color y mujeres. De esta forma se crean y producen verdaderas heridas y fracturas sociales.

Llegar a paliar y tratar de evitar estos problemas, sin eliminar la especialización necesaria para atender a las necesidades sociales, supone socavar los círculos de la opresión, comenzando por lo que tienen de común en todos los trabajos: la existencia de ejecutivos de alto nivel con autoridad respecto a la toma de decisiones. I. Young, por entender que este problema ha de considerarse en el contexto de la separación entre profesionalización y democracia,

propone como condición necesaria que los empleados de las empresas participen en la toma de decisiones de la empresa, tanto en las decisiones básicas como específicas, siendo éstas las que conciernen a su situación laboral inmediata, por ejemplo en la renovación de contratos, etc. Llega a proponer que los empleados participen incluso en la decisión de a quién se considera mejor cualificado para ocupar cargos que exigen una alta cualificación.

5. Conclusión

Los discursos de la postmodernidad van encaminados a promover una sociedad democrática en que tenga lugar de forma efectiva la superación de los conflictos de género. Cumplir esta finalidad supone la aceptación y satisfacción social de las diferencias, entendiendo que sólo en función de esta aceptación es posible construir igualdades pertinentes. ¿Cuál es la forma filosófica que está sirviendo de fundamento a esta propuesta?

I. Young al criticar el paradigma distributivo reconoce lo que es muy importante, “que no quiere rechazar la distribución por ser poco importante ni ofrecer una nueva teoría que reemplace a las teorías distributivas” (Young, 2000: 33).

Realmente las propuestas de los discursos de la diferencia no concluyen en la exigencia de eliminación del paradigma distributivo, sino en la necesidad de que este paradigma de la sociedad tradicional sea supeditado al de atribución, lo que en términos socio-políticos es tanto como exigir que la distribución tenga en su base la participación en la toma de decisiones. De esta forma la propuesta de estos discursos, filosóficamente hablando, viene a sostener la necesidad de que a la hora de hablar de organización social se tenga en cuenta que una totalidad distributiva tiene que fundarse en una totalidad atributiva, lo que supone tanto como reclamar que ser (y sentirse) miembro de una sociedad ha de tener como fundamento ser parte real (participar real-

mente) en esa sociedad, lo que sólo será posible si se participa efectivamente en la toma de decisiones, incluso en las relativas a la selección de las notas definitorias de la sociedad mediante las que se determina la relación de ser miembro y, por tanto, la distribución.

Elena Simón, en el contexto de estos discursos, propone como base de esta democracia social una democracia vital. Ésta será la única manera en que la democracia social puede ser efectivamente real, y no meramente formal, pues será la práctica de las formas democráticas la que de hecho sustente la democracia social.

La construcción de esta democracia vital, que se apoya en la teoría contractualista tradicional que partiendo de Hobbes pasa por Locke y llega a Habermas, da origen a una teoría de los pactos que esta autora examina en cuatro casos:

1. Pacto intra-psíquico (elección de personalidad). Se pretende hacer posible que cada individuo pueda construir su personalidad de forma armoniosa en base al autoconocimiento y la autoestima. Su fin es el conocimiento de nuestro lugar en el mundo y poder llegar a estimarnos como seres humanos singulares.
2. Pacto intra-género (identidad construida). Construir nuestra identidad exige tener un conocimiento histórico y social suficiente para alcanzar el significado de nuestro género, que ha sido el resultado de alianzas llevadas a cabo prioritariamente en esos dos contextos.
3. Pacto inter-géneros (referencia solidaria). Tiene como finalidad el reconocimiento de otras personas y la reciprocidad en las relaciones. Estas finalidades sólo son alcanzables como fruto de la voluntad de las personas-mujeres y de las personas-varones, y sólo se puede lograr en tanto que la identidad de estas personas es conocida por ellas, elegida y aceptada.

4. Pacto cívico. Trata de alcanzar la simetría en deberes y derechos, es decir, la *equipolencia* y la *equipotencia*. Se entiende que la equipolencia (o no discriminación) tiene que ser construida con aceptación de las diferencias, de forma que sea equivalente a diferencia + igualdad, mientras que la *dispolencia* supone desigualdad + uniformización.

Mediante estos pactos no se trataría de lograr conformar una sociedad utópica de tipo roussoniano. En esta sociedad, a la que tienden las propuestas resultado de las críticas al individualismo liberal, se busca producir una unidad armónica entre las personas, resultado de la desaparición de la competitividad y de que las relaciones sociales no estarán orientadas a la satisfacción de necesidades y deseos privados, sino a la mutua interacción. Aunque aceptando ciertos presupuestos fundamentales de la sociología de las comunidades, los discursos post-modernos tratan de orientar la construcción social hacia el desarrollo de una *sociedad urbana* basada en la existencia de grupos diferentes que cumplen también diferente función social, y que desarrollan acciones específicas propias en la organización social.

Por consiguiente, hoy se tiende a exigir socialmente el reconocimiento de la mayor cantidad posible de las concepciones y formas de vida realmente existentes y, salvaguardando sus diferencias, a buscar la forma en que es posible lograr la igualdad entre dichas formaciones sociales.

NOTAS

¹ Ortega y Gasset (1983, vol. 5: 86) significaba que la realidad es la vida; que vivir es ser lanzado a una circunstancia y que en ella me pierdo en el enjambre caótico de las cosas, por tanto, que las cosas son un caos para mí, que ante ellas me altero y confundo, pierdo mi mismidad, y que para recobrarla tengo que conocer cuál es mi posición ante cada cosa, como forma de lograr volver a coincidir conmigo mismo. El conocimiento es, por consiguiente, esencial para la constitución de la realidad.

² Esta diferenciación de conciencia e inconciencia relativamente a la acción se mostró muy eficaz en el examen de las estructuras cognoscitivas de Piaget. En mi libro sobre el problema de la causalidad en este autor, definía la conciencia práctica (inconciencia lógica) y la conciencia lógica, de la forma siguiente: “...la conciencia práctica no es un determinado tipo o figura de conciencia que fuera postulada como una conciencia inmediata de objetos no conscientes. Se trata de cualquier conciencia en cuanto es tomada como conciencia de referencia que no tematiza lo que ella misma es, es decir, que en cuanto vista desde otra conciencia de nivel superior aparece como inconciencia lógica. La inconciencia lógica es inconciencia de tematización de las propias operaciones y conciencia lógica es cualquier conciencia en cuanto tematiza las operaciones en que consiste la conciencia de nivel inferior. Por consiguiente, una conciencia lógica tematiza una conciencia práctica y también la correspondiente inconciencia en cuanto no es más que el reverso de la conciencia práctica” (Lafuente, 1977:89).

³ La conceptualización y valores de los sexos han variado de una época a otra, aunque nunca parece que hayan sido favorables al sexo femenino relegado tradicionalmente a la esfera del cuidado (familia), y a quien sistemáticamente, aún en sus representaciones públicas históricamente consolidadas, se le ha negado la *auctoritas*, como ha señalado certeramente Amelia Valcárcel (1997: 83-86), lo que se muestra claramente en el hecho de que las mujeres no tengamos modelos históricos. Sobre las variaciones de las conceptualizaciones del sexo femenino puede verse la obra de L. Falcón, *Mujer y sociedad* (1996).

⁴ Véase, por ejemplo, Pinker (2003: 491-540).

⁵ Steven Pinker (2003) considera que hay que distinguir entre posturas feministas y no feministas. Señala que las posturas feministas son exclusivamente las posturas de género y que las posturas igualitarias no mantienen posturas de género, por lo que no las considera como feministas.

⁶ G. Bueno ha desarrollado esta noción en el contexto de la Historia de la Filosofía. Considera que la *unidad por identidad* es la capaz de expresar la noción de “ser” expuesto en el poema de Parménides, en tanto en cuanto éste es muestra de un univocismo que exige la reducción de todos los entes dados en el mundo a una forma que constituye su unidad y, por tanto, su igualdad (Bueno, 1974: 177).

⁷ La nota en el texto está extraída de la realizada por La Rubia Prado en *Alegorías de la voluntad* (1996: 139).

⁸ Sobre este tema puede verse *Democracia vital*, de Simón Rodríguez (1999: 43 y ss)

⁹ Las nociones de *totalidad distributiva* y de *totalidad atributiva* que vamos a usar en este artículo son las consideradas en Bueno (1993, vol 2: 134-142) El uso que hemos dado a estas concepciones en el presente artículo simplemente explica de forma más precisa la diferencia entre ambas formas de totalidad, prescindiendo en el caso de la *totalidad distributiva* de la noción de partes, que Bueno usa directamente, por considerar que la relación primaria en este tipo de totalidad entre partes y todo es más bien la de miembro-individuo. Por ello, lo que entiendo es que en el caso de esta totalidad el individuo pasa a ser realmente parte, en cuanto se prescinde de sus características particulares para ser asimilado al todo. Bueno ha aplicado esta distinción entre totalidades en Bueno (1977: 96-98). Hecha ya esta referencia hacemos constar que es válida para todo momento en que nos refiramos a esta consideración de la totalidad en estos términos.

¹⁰ Este autor ha desarrollado su concepción postmoderna a partir del lenguaje. Sobre este

tema puede verse su obra *De la gramatología* (1971).

¹¹ G. Bueno desarrolla esta noción como la propia de la filosofía de Heráclito, en tanto que contrapuesta a la filosofía de Parménides. Entiende que ésta es la unidad que pertenece a los contrarios, dado que éstos pueden constituir un todo formado por opuestos. “*Sinexión* es el nexo necesario que vincula, por ejemplo, las caras opuestas, anverso y reverso de una moneda” Bueno, G. (1974: 200). Este autor nos advierte que este tipo de unidad no puede ser aplicado al universo en su totalidad, aunque ésta es la idea contenida en numerosas concepciones, entre las que una de las más conocidas es la del nómeno kantiano, que puede ser entendido como el reverso incognoscible, por relación a su anverso *el mundo adspectabilis*.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía sobre el problema del “género” es muy amplia. En esta relación sólo figuran las obras citadas en el texto.

Bueno, G. (1974). *La Metafísica Presocrática*. Oviedo: Pentalfa.

-(1993). *Teoría del cierre categorial*. 5 vols. Oviedo: Pentalfa.

-(1977). *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.

Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lafuente, M. I. (1977). *Conocimiento y causalidad según Piaget*. León: Colegio Universitario de León.

La Rubia Prado, F. (1996). *Alegorías de la voluntad*. Madrid: Librerías/Prodhufi.

Lomas, C. (1999). *¿Iguales o diferentes?* Barcelona: Paidós.

Falcon, L. (1996). *Mujer y sociedad*. Madrid: Vindicación Feminista.

Karts, K. (1986). “Paths to Belongings: The Constitution and Cultural Identity”. En *North Carolina Law Review*, 64.

Man, P. de (1991). “Retórica de la temporalidad”. En *Visión y ceguera*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.

Money, J. (1996). *Desarrollo de la sexualidad humana*. Madrid: Ed. Morata.

Ortega y Gasset, J. (1983). *Obras Completas*. Madrid: Alianza Editorial.

Pinker, S. (2003). *La tabla rasa*. Barcelona: Paidós.

- Rorty, R. (1991). *Essays in Heidegger and others*. Philosophical Papers vol. 2. Cambridge University Press.
- Saltzman, J. (1989). *Equidad y género*. Madrid: Cátedra.
- Simón Rodríguez, E. (1999). *Democracia vital*. Madrid: Narcea.
- Stoller, R. (1978). *Recherches sur l'identité sexuelle*. París: Gallimard.
- Valcarcel, A. (1997). *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Vianello, M. y Caramazza, E. (2002). *Género, espacio y poder*. Madrid: Cátedra
- Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.