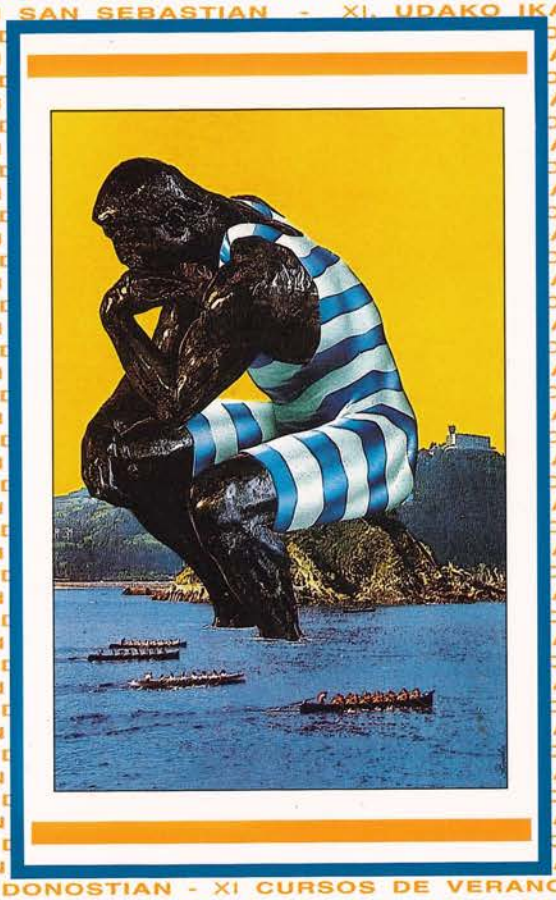
XI CURSOS DE VERANO EN SAN SEBASTIAN - IV CURSOS EUROPEOS
XI. UDAKO IKASTAROAK DONOSTIAN - EUROPAKO IV. IKASTAROAK

TEORIA FEMINISTA: IDENTIDAD, GENERO Y POLITICA

Dirigido por:
Arantza Campos
y
Lourdes Méndez (ed.)



SERVICIO EDITORIAL
UNIVERSIDAD DEL PAIS VASCO

ARGITARAPEN ZERBITZUA
EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA

Profesoras participantes:

Prof.ª Maria Xosé Agra
Prof.ª Arantza Campos
Prof.ª Lourdes Méndez
Prof.ª Karmele Vazquez
Prof.ª Françoise Duroux
Prof.ª Mercedes Ugalde Solano

I.S.B.N.: 84-7585-405-2
Depósito Legal: SS-119/93
Fotocomposición e impresión:
Michelena - artes gráficas
Secundino Esnaola, 15
20001 SAN SEBASTIAN

FEMINISMO Y POLITICA

PROFESORA
Maria Xosé Agra
Universidad de Santiago de Compostela.

"Mientras vivieron los primeros padres de familia el nombre de *patriarcas* era perfectamente adecuado; pero pasadas algunas generaciones, una vez extinguida la verdadera paternidad, cuando el derecho del padre recae sobre su legítimo heredero, el título de príncipe o de rey es más significativo para expresar el poder de aquel que posee sólo de derecho la paternidad que sus antepasados poseyeron por naturaleza. De este modo, llega a acaecer que más de un niño, al suceder a un rey, posee los derechos de un padre sobre multitud de hombres de cabellos blancos y tiene el título de *Pater Patriae*"

R. Filmer. *Patriarca o el poder natural de los reyes*

Dentro del marco general de este curso: "Teoría feminista: identidad, género y política: el estado de la cuestión", quisiéramos, precisamente, establecer un primer nivel de reflexión en torno a la tematización de la Teoría feminista, su relevancia y, lo que es fundamental, el compromiso y las implicaciones políticas que comporta. Es decir, es preciso examinar qué configura el pensamiento feminista, sus presupuestos y su potencial político. Por ello nos referiremos a la cuestión de qué es teoría feminista, su relación con la filosofía o dicho de otro modo:las mujeres en/y la filosofía. La relación entre feminismo y filosofía nos permitirá, al hilo del debate sobre modernidad/posmodernidad, atender a las diferencias y particularidades de la teoría crítica feminista y su proyecto político.

Así pues, nos ocuparemos de la exposición de algunas discusiones recientes y relevantes sobre feminismo y filosofía, de modo que podamos disponer de un mapa más o menos claro de cuáles son las líneas problemáticas de la teoría-práctica del feminismo. La necesidad de afrontar estas cuestiones resulta de entender que el feminismo supone un compromiso político que afecta decisivamente al pensamiento, a la filosofía y que es indispensable para comprender la filosofía política feminista más concretamente. Esto es, un segundo nivel de reflexión necesario que apunta a la relación más particularizada entre feminismo y filosofía política. De nuevo, intentaremos exponer los puntos más relevantes en este ámbito. Hay que tener en cuenta, asimismo, que la crítica feminista y la conceptualización que de ella se haga, naturalmente, tiene implicaciones importantes en nuestra práctica académica, aspecto este que no debemos olvidar[1].

Ante todo es conveniente señalar el caracter *introductorio* y *expositivo* que adoptamos, sin que por ello haya que renunciar a mostrar los problemas y tensiones de la teoría feminista, sino más bien todo lo contrario. En definitiva, se trata de partir de los trabajos recientes que nos presentan el potencial crítico y analítico de la teoría feminista, reconociendo que la *diversidad* es una característica distintiva de la(s) teoría(s) feminista(s), y matizando que, como indica Rosi Braidotti, el pensamiento feminista *no puede ser sistematizado* en este momento histórico, no puede ser representado como una secuencia contínua de puntos teóricos claramente elaborados Igualmente, el feminismo se caracteriza por abordar una multiplicidad de temas[2]. De todas formas, que esto sea así, como veremos a lo largo de la exposición, no quiere decir que no se pueda concluir nada, el reto del feminismo radica precisamente en ello.

I.- FEMINISMO Y FILOSOFIA: las mujeres en/y la filosofía

Como indicábamos, en lo que sigue vamos a referirnos a los esfuerzos e intentos de aproximación a la filosofía desde la perspectiva feminista. En los últimos años se han presentado una gran cantidad de publicaciones que nos muestran la riqueza del pensamiento feminista. Los recientes trabajos en esta línea, obviamente, son el fruto de la experiencia práctico-política feminista, el resultado de un esfuerzo colectivo más que de iniciativas individuales, que poco a poco va mostrando su potencial crítico, especialmente en la Academia. El punto de partida lo podemos situar en la discusión sobre la naturaleza y límites de la filosofía, con el objeto de determinar si hay algún lugar para las mujeres en el discurso filosófico. Es decir, si los supuestos básicos de dicho discurso incluyen o excluyen a las mujeres. Ahora bien, esto plantea una cuestión de mayor alcance, a saber, la interrogación sobre cúal es y debe ser la relación de las teóricas feministas con los clásicos y con los métodos filosóficos y teóricos al uso. Dicho de otro modo, se pone sobre el tapete cúal es la relación entre feminismo y filosofía en general, y filosofía política en particular. Aunque parece algo evidente para muchos que la filosofía tiene consecuencias prácticas tanto para los filósofos como para las feministas, sin embargo, cabe preguntarse si eso es realmente filosofía, o si puede hablarse de la existencia de una filosofía feminista. La relación entre feminismo y filosofía anima gran parte de las reflexiones a las que aquí nos referimos, reflexiones que ponen de manifiesto uno de los grandes retos de la teoría feminista, como han destacado reconocidas teóricas: el desafío a la Teoría y a la Academia[3].

Muy brevemente podemos articular la relación entre feminismo y filosofía, siguiendo a Moira Gatens[4], en torno a tres posiciones: separatista, extensionista y crítico-positiva. Veámoslo.

La posición separatista es defendida fundamentalmente por el sector más radical del feminismo, adoptando una forma fuerte y una más atenuada. En su forma más fuerte se sostiene que la teoría masculina se opone a la praxis feminista, con lo que feminismo y filosofía no tendrían, no tienen, nada en común. En su forma atenuada se reconoce la relación entre filosofía y feminismo pero se considera que tal relación es histórica y necesariamente opresora. Las tesis separtistas priman la acción política frente a la teoría tradicional. La objección a la que se ven expuestas estas tesis, de acuerdo con Gatens, es la de que tal posición supone una reificación de la filosofía.

El proyecto extensionista se caracteriza por intentar transformar la filosofía, transformación que iría desde una posición dominada masculinamente a la consecución de una filosofía como empresa humana. Para ello se adopta una teoría filosófica particular (existencialismo, marxismo, liberalismo, etc.) bajo el supuesto de que la estructura o entramado filosófico es neutral y que el contenido, por el contrario, es sexista. Así pues, podemos decir, se toma a la filosofía como método y al feminismo o a las mujeres como objeto de estudio. Dos son los problemas que surgen aquí. En primer lugar, como constata Gatens, si bien es cierto que las feministas que han intentado extender o alterar el contenido de las filosofías han hecho algo más, esto es, han modificado el entramado de la filosofía que emplean, sin embargo, lo han hecho de una manera que no siempre es visible. De nuevo, la producción se ve aquejada de invisibilidad y esta apunta a la neutralidad, más concretamente, a la neutralidad de la base categorial. En segundo lugar, tampoco se resuelven los problemas de legitimación, no estableciendo ninguna respuesta a la pregunta por qué algunos textos son considerados legítimos filosóficamente y otros no. Los criterios normalmente empleados para definir el discurso filosófico, es decir, claridad, ordenación y argumentación lógica, racional, objetivo, universal y abstracto, son poco confortables para la investigación fe-

minista. De ahí que algunas feministas hayan resuelto este problema manteniendo al mismo tiempo su compromiso feminista y su compromiso con la filosofía, utilizando las teorías filosóficas existentes.

Si la primera forma de relación implicaba una disyunción y la segunda una conjunción, la tercera vía nos sitúa en la tensión y en los retos del feminismo. Se parte, en cierta medida, de que la teoría feminista y la filosofía están separadas, pero se ofrece una diferente respuesta a esta situación. Ahora, asumiendo la teoría feminista o desde una perspectiva feminista, la filosofía misma pasa a ser el objeto de estudio. La neutralidad de la categorización filosófica, la invisibilidad de las mujeres como objetos y sujetos del discurso filosófico y el proceso por el que la filosofía se legitima a sí misma se consideran claramente interconectados. Se abre, pues, el camino de una filosofía feminista que no implica la muerte del feminismo o de la filosofía, sino una transformación de ambas. Ni el feminismo ni la filosofía pueden ignorarse. Ni, dicho de otro modo, puede darse una teoría feminista pura que nos conduzca más allá de la experiencia y la teoría patriarcal, ni puede haber una filosofía neutral, universal, verdaderamente humana, que considere redundante el feminismo. El reconocimiento de que la ontología, la epistemología, la ética y la política están necesariamente interrelacionadas y que, por consiguiente, entenderlas como disciplinas separadas tiene una naturaleza política es, quizás, una de las mayores aportaciones de esta defensa de la interconexión entre las esferas del discurso filosófico[5].

Por consiguiente, la tercera vía o posición, siguiendo a Gatens, subraya el papel de la política feminista como crítica e interrogación constante sobre nuestra existencia teórica y práctica. En su reciente libro *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*[6], esta autora insiste en que la pregunta por ¿qué es teoría feminista? no puede ser contestada sin controversia. No hay una teoría feminista sino teorías feministas. Este problema se deriva en buena medida, a su entender, de la utilización de teorías ya existentes (liberalismo, marxismo...), es decir de asumir que las teorías son, una vez liberadas de los aspectos misóginos, *esencialmente* instrumentos *sexualmente* neutros. Así pues, es necesario desvelar la aparente neutralidad de las teorías que se utilizan, se requiere un análisis más profundo. En su obra se ocupa de exponer los compromisos latentes en ciertas teorizaciones feministas con los dualismos de la filosofía moderna (naturaleza, pasión, cuerpo).

Volviendo a las tres posibilidades de relación entre filosofía y feminismo, se decanta claramente por la tercera. Sus críticas se dirigen a las otras dos opciones. Con respecto a la primera, en tanto que propugna una perspectiva "centrada en la mujer" y en el feminismo como *pura praxis*, frente a la teorización como una actividad identificada con la masculinidad, Gatens va a sostener contra esta posición (Daly, Spender) que "las mujeres no menos que los hombres, aunque indudablemente de una manera diferente, son productos de la cultura y no pueden coherentemente reclamar para sí mismos una puridad *a priori* o ausencia de contaminación de sus valores, su lenguaje o sus mitos"[7]. Esta posición opta por el feminismo frente a la filosofía, pero corre serios riesgos de reproducir aquello que pretendía eliminar e ignora las formas en que las cualidades que afirman que poseen las mujeres (nutricias, sensibilidad, etc...) han sido constituídas por las prácticas sociales, políticas y discursivas.

Frente a la segunda opción, la que toma a las mujeres como objeto, adoptando una teoría filosófica particular (J. Mitchell, M. Wollstonecraft), argumenta que las dicotomías que dominan el pensamiento filosófico no son sexualmente neutrales sino que están profundamente implicadas en la política de la diferencia sexual Para Gatens la noción de sujeto socialmente construído viene a ser absolutamente fundamental para

la teoría feminista. Considera que entre feminismo y filosofía puede darse una *relación productiva*. La via defendida por esta autora supone la desconstrucción de los ideales tradicionales de mujer (womanhood) y feminidad y la construcción de otros significados. Así, para ella, "las utilizaciones feministas de la teoría psicoanalítica y la desconstrucción han abierto un camino que ofrece un medio de conceptualizar la razón y la emoción, la mente y el cuerpo, la naturaleza y la cultura sin asumir una estructuración dicotómica de estas distinciones"[8].

El sugerente artículo de E. Gross "¿Qué es teoría feminista?"[9] ofrece una clara elaboración del problema que aquí nos ocupa. Gross comienza describiendo los rasgos relevantes y las distintas fases de la teoría feminista. Esta autora traza una línea diferenciadora entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la autonomía. En los años sesenta, nos dice, las feministas consideran a la mujer y a lo femenino como objetos de estudio (familia, sexualidad, ...etc). La mujer se conceptualiza como igual al hombre. La preocupación, pues, se sitúa en la inclusión de las mujeres en aquellas esferas de las que, tradicionalmente, estaban excluídas. Se adopta, en efecto, una posición crítica pero se asume la ontología, epistemología o política. En esta fase hay un interés por los "temas de mujeres".

Con posterioridad los intentos de incluir a las mujeres donde la teoría las excluía y el proyecto de inclusión como iguales es abandonado. Los compromisos ontológicos, epistemológicos y políticos subyacentes a los discursos patriarcales requieren un serio cuestionamiento. Se produce un cambio de una política de la igualdad a una política de la AUTONOMIA. En esta segunda fase el feminismo presenta a las mujeres como sujeto y objeto de conocimiento. Se trata de no producir como hombres, como si el conocimiento fuese sexualmente indiferente. Métodos, procedimientos y técnicas son puestas en cuestión. Asimismo, se desarrollan perspectivas no "sobre" o "acerca" de mujeres y temas de mujeres sino sobre cualquier teoría o sistema de representación. Más allá de condenar o aceptar ciertos discursos, estos son analizados, examinados y cuestionados. Ahora la teoría feminista se enfrenta tanto al contenido como a las estructuras de los discursos, disciplinas e instituciones, intentando presentar alternativas, desarrollándolas allí donde no existen.

La teoría feminista hoy, nos dice Gross, está embarcada en un proyecto de oposición y desconstrucción de los discursos patriarcales, pero también en un proyecto positivo de construcción y desarrollo de modelos, métodos y procedimientos alternativos. El feminismo de la autonomía se caracteriza, básicamente, por ser al mismo tiempo un proyecto anti-sexista y un proyecto positivo. ANTISEXISTA en un sentido reactivo, negativo que trata de evitar los peligros de idealización, abstracción o irrelevancia, de reducción, por tanto, a la dependencia y a la neutralidad. La perspectiva feminista se identifica, pues, con una posición clara y necesariamente crítica que surge de la experiencia del feminismo y de tomar en serio las teorías feministas. POSITIVO ya que apuesta por la reconceptualización de los sistemas de conocimiento y los métodos teóricos. Reconceptualización que afecta a todas las esferas del discurso filosófico. Pero, además, asumiendo la responsabilidad, la dimensión ética de la conceptualización —no neutralidad—. Y como han señalado diversas autoras, el cambio de conceptos es una actividad política, no libre de valores, que surge de una particular interpretación ética o política del mundo que debe hacerse explícita. Igualmente, adquiere importancia la experiencia de las mujeres. Toda clase de actividades son o pueden ser objeto de reflexión.

La teoría feminista no es, por consiguiente, un discurso rival o competitivo. No es un discurso verdadero ni una mera explicación científica. Es, siguiendo a Gross, una

estrategia que requiere el reconocimiento de formas abiertas o encubiertas de misogínia, la capacidad de reconocer el discurso patriarcal en términos de ausencias, lagunas, saltos y que es capaz de articular el papel que juegan tales silencios y representaciones, afirmando la posibilidad de otras alternativas. La teoría feminista debe estar atenta a la invisibilidad de las mujeres en sus diferentes modalidades: exclusión, pseudo-inclusión y alienación. Haciendo especial hincapié en que la presencia no siempre es garantía de visibilidad. Y, al mismo tiempo, criticando las diferentes técnicas de invisibilidad, a saber: la descontextualización, la universalidad, el naturalismo, los dualismos, las apropiaciones y las inversiones.

Consiguientemente, la teoría feminista muestra que los discursos patriarcales no son modelos neutrales, universales o incuestionables sino que son efecto de las específicas posiciones (políticas) ocupadas por los hombres. El compromiso de la teoría feminista no es un compromiso intelectual con la verdad, la objetivad y la neutralidad, sino el reconocimiento de sus condiciones de producción. Acepta que el que conoce siempre ocupa una posición espacial, temporal, sexual y política. Así pues, la teoría feminista tiene el mérito de ser capaz de afirmar activamente su propia posición política y de aceptar que está motivada por los fines y estrategias que orientan la creación de una autonomía para las mujeres. Es, consiguientemente, una estrategia crítica y constructiva. Es una teoría-práctica, también, en la medida en que tiene como objetivo la destrucción de la misogínia y sus supuestos fundamentales, estableciendo una influencia positiva sobre el dia a dia y las interacciones estructurales entre los sexos. Reconoce la historia y la materialidad, no se sitúa más allá de la historia y fuera del poder. Desde esta perspectiva el desafío del feminismo está en construir, en lograr un "espacio discursivo" para las mujeres, atento a los peligros de falso universalismo, de idealización del punto de vista femenino (no victimismo), que toma en consideración las diferentes experiencias de las mujeres.

Hasta aquí podemos ver que la relación entre feminismo y filosofía se entiende como una relación productiva, una relación que cuestiona seriamente el purismo y la no participación ya que resulta difícil sostener la tendencia a definir a las mujeres como completamente excluídas. Pero además, esta tendencia comporta el peligro, políticamente importante, de confirmar el mito patriarcal que asocia a las mujeres con lo antisocial, como señalan las distintas autoras. Quizá sea este un aspecto fundamental en el que se establece un acuerdo básico: la práctica teórica feminista es implícita y explícitamente filosófica, elabora una crítica del entramado del discurso teórico mismo. El acuerdo básico sobre la relación productiva entre feminismo y filosofía no implica, no obstante, una misma forma de entender la estrategia feminista en filosofía. R. Braidotti cataloga en dos grandes grupos las diferentes posiciones; lo que ella denomina posición "reformista" y la posición "radical". La diferencia que separa a ambas posiciones radica en que el feminismo radical hace de la crítica del poder su eje central, frente al esquema liberal que, según nuestra autora, sostiene el feminismo reformista.

Aún cuando Braidotti valora el papel desempeñado en los últimos diez años por el feminismo reformista, cuyo logro consistiría en la reforma de la disciplina filosófica y la ausencia de nostalgia o posturas regresivas (de modo que no propicia posiciones claramente reaccionarias), sin embargo, no toman en cuenta la crisis de la filosofía, se resisten a reconocer la crisis de la modernidad. La filosofía radical, por el contrario, entiende por radical el tomar en serio la diferencia sexual. Esto le va a llevar a defender una forma de teoría crítica que cifra sus empeños epistemológicos y éticos en una nueva definición de la subjetividad. A pesar de abogar por una nueva ética postmoderna, lo más sugerente de los planteamientos de Braidotti, es el presentarnos la necesidad política urgente del discurso teórico feminista y la "disonancia", la irreductibilidad,

la no coincidencia entre el discurso de la crisis en la modernidad filosófica y la elaboración de las teorías feministas de la subjetividad. Esto es, feminismo y postestructuralismo difieren notablemente, el punto esencial de divergencia es el interés feminista por dar a sus luchas un carácter específico, tomar en serio la diferencia sexual[10].

II. FEMINISMO Y POSTMODERNIDAD: ¿Una feliz coincidencia?

La relación entre feminismo y filosofía puede ser expresada desde las tensiones y contradicciones del pensamiento filosófico y feminista, como una relación mediada por la ética, productiva y políticamente relevante. Pero también puede ser presentada como una *feliz coincidencia*.: a saber, el surgimiento de las luchas políticas de las mujeres coincide con la crisis de legitimación de la filosofía, con la crisis del sujeto . Esto nos lleva, de nuevo, a otra serie de cuestiones que pueden ser vistas desde el prisma de la polarización modernidad/postmodernidad. La feliz coincidencia, para algunos/as, de filosofía y feminismo hace referencia al carácter desconstructivo de éste, viniendo a converger con la desconstrucción de los modos dominantes de conceptualización. Se da un cruzamiento entre crítica feminista del patriarcado y postmoderna crítica de la representación. Ahora bien, efectivamente es una feliz coincidencia sin más y, por consiguiente, podemos convenir en que el discurso de la modernidad no tiene necesariamente las mismas implicaciones para las feministas que para los filósofos, esto es, esta no es la historia de las mujeres o, por el contrario, nos lleva a un feminismo escéptico.

Susan Bordo se ocupa de esto en su artículo sobre "Feminist Skepticism and the maleness of philosophy"[11]. Para Borno, de un primer momento en que se enfatiza la discriminación legal, económica y social de las mujeres, las feministas comienzan a considerar los profundos efectos de la organización del género en la cultura occidental. Surgen críticas a esta tradición (misogínia, imágenes de las mujeres, etc...). A finales de los 70 se desarrolla dentro del feminismo una más profunda "hermeneútica de la sospecha": la cuestión del género no es sólo un problema de contenido, sino un modo de pensamiento, un estilo de pensar, de aproximación a los problemas. Más recientemente, indica esta autora, algunas feministas contemporáneas dan un nuevo giro. Criticando las simplificaciones históricas y el etnocentrismo inconsciente de las primeras lecturas feministas de la cultura. Esta nueva perspectiva reclama nuevas cautelas, un nuevo escepticismo sobre el uso del género como categoría analítica, viniendo a converger con lo que se ha llamado "teorías de la heterogeneidad", apuntando a las diferencias que fragmentan todas las demandas generales de la cultura. Desde aquí, teorizar la cultura o la historia a través del género —y, por tanto, hablar de realidades o perspectivas masculina o femenina— es homogeneizar la diversidad y obscurecer la particularidad. El problema, también señalado por J. Grimshaw[12], es si podemos abstraer el "componente género" de las heterogéneas constelaciones de factores con los que está interpenetrado. Esta visión presta atención a la particular intersección de género, raza y clase, típica de la filosofía occidental: los autores de las tradiciones clásicas han sido predominantemente hombres (varones), blancos, económica y socialmente privilegiados. Los dualismos filosóficos dominantes están sobredeterminados por la raza, el género y la clase.

Es cierto, como sostiene Bordo, que "el escepticismo feminista ha operado como un correctivo necesario para unas nociones de identidad, perspectiva, voz unitaria y universalizante que emergía de la primera teoría del género. Esta teoría usualmente basada en las experiencias de mujeres y hombres blancos de clase media ha sido frecuentemente culpable, como Grimshaw y otras recientemente señalan, de perpetuar

la exclusión de la diferencia que ha caracterizado a las teorías "masculino-normativas". Pero, continúa Borno, mientras que necesitamos guardarnos de las fáciles generalizaciones homogeneizantes sobre el género, podemos también errar, afirma, en la dirección de la multiplicidad y la diferencia, cayendo en una visión puramente particularista de la cultura: lo que permanece es un universo de contraejemplos en el que la forma en que los hombres y las mujeres "ven" el mundo es puramente como individuos particulares, determinados por las configuraciones que forman esta particularidad. En esta coyuntura, la crítica social se auto-destruye, y la naturaleza dualista, jerárquica de las realidades de poder en la cultura occidental se oscurecen"[13]. La feliz coincidencia, por tanto, no es tal, el feminismo no puede perder el horizonte en tanto que teoría crítica. Antes destacabamos que para R. Braidotti la "feliz coincidencia" entre feminismo y postestructuralismo (crisis y feminización) era problemática, más bien insistía en la disonancia entre ambas líneas. Los fines y objetivos de una y otra son diferentes, no complementarios, comportan diferentes direcciones teóricas.

La posibilidad o no de una alianza entre feminismo y postmodernismo es el tema de un reciente debate, recogido en la revista *Praxis International*[14], en el que participan S. Benhabib, J. Butler y N. Fraser. S. Benhabib representa la defensa del feminismo como proyecto de la modernidad, vinculada con la teoría crítica y enfrentada con el postmodernismo. La segunda se mueve en los parámetros del postestructuralismo y, por último, N. Fraser, que ofrece una síntesis acertada y de gran interés para el problema que aquí nos ocupa, la teoría feminista.

En "Feminism and Postmodernism: An uneasy alliance", Benhabib, siguiendo a Jane Flax, caracteriza la posición postmoderna según tres tesis: la de la Muerte del Hombre, la de la Muerte de la Historia y la de la Muerte de la Metafísica. El contrapunto feminista correspondiente: desmitificación del sujeto masculino de la razón, crítica de las metanarrativas y el escepticismo feminista respecto de la razón transcendental. La argumentación de esta autora va encaminada a mostrar que la alianza entre feminismo y postmodernismo no es posible. Distingue entre una versión fuerte y una versión débil de las tres tesis antes señaladas.

La versión fuerte de la Muerte del Hombre sostiene que el *sujeto no es más que una posición en el lenguaje*, el sujeto se disuelve tras la cadena de significaciones y desaparecen, por tanto, los conceptos de intencionalidad, autoreflexividad y autonomía. La tesis débil, por su parte, supone situar al sujeto en el contexto de las diversas prácticas sociales, lingüísticas y discursivas. Así, optando por la versión débil, Benhabib nos dice que el feminismo es incompatible con la versión fuerte ya que para ella no hay posibilidad de pensar en términos de un proyecto de emancipación de las mujeres sin un principio regulativo de autonomía, agencia (*agency*) y personalidad. La autonomía y la racionalidad, no obstante, deben ser reformuladas teniendo en cuenta la radical situacionalidad (situatedness) del sujeto.

La tesis de la Muerte de la Historia es, para nuestra autora, la menos problemática dada la desilusión generada con respecto a los ideales de progreso (tanto económino como tecnológico...). La versión débil significa que, teóricamente se preconiza el fin de la práctica de las "grandes narrativas", esencialistas y monocausales. Y, politicamente, el fin de las grandes narrativas implica rechazar las demandas hegemónicas de cualquier grupo u organización para "representar" las fuerzas de la historia . Esta tesis, indica, es atractiva para las teóricas feministas e incorpora la crítica a las falsas extrapolaciones de lo que no es más que el modelo y la experiencia de las mujeres blancas, de clase media, heterosexuales. La versión fuerte, sin embargo, no es asumible en la medida en que implica una posición *nominalista* que, de nuevo, pondría en

cuestión los ideales emancipatorios: "¿cómo podemos repensar la relación entre política y memoria histórica? ¿es posible para los grupos en lucha no interpretar la historia a la luz del imperativo moral-político, a saber, el imperativo del interés futuro en la emancipación?"[15].

La tesis de la muerte de la metafísica (Heidegger/Derrida/Rorty) supone un abandono de la filosofía en aras de la narración cultural, poética, o de una forma de sociología del conocimiento. En definitiva, supone la muerte de la filosofía como metanarrativa de la legitimación. Esto es de gran importancia para la teoría feminista pues lo que está en cuestión es la posibilidad de concebir la crítica social sin filosofía. Para Benhabib "la crítica social sin filosofía es imposible y sin crítica social el proyecto de la teoría feminista, que está comprometida con el conocimiento y con los intereses emancipatorios de las mujeres, es inconcebible"[16]. De ahí que el postmodernismo no sea un buen aliado teórico del feminismo.

Pasa así a cuestionar lo que se ha dado en llamar "crítica situada" (*situated criticism*). Dicha crítica necesita de la filosofía en la medida en que "las narrativas de nuestras culturas son tan conflictivas e irreconciliables que, incluso cuando se apela a ellas es inevitable un cierto ordenamiento de las prioridades normativas y una clarificación de aquellos principios en el nombre de los cuales uno habla"[17]. Pero, además, el criticismo situado asume que las normas constitutivas de una cultura, sociedad o tradición dada serán suficientes para capacitar a alguien a ejercer la crítica en nombre de un futuro deseable. Para Benhabib, la crítica social es algo así como abandonar el hogar, los muros de la ciudad, una especie de exilio. La crítica es distanciamiento (la evocación del exiliado o del repatriado), mientras que el postmodernismo es la vocación del que nunca deja la casa. Así, afirma, la versión débil de la muerte de la metafísica que procede de la construcción retórica de la historia de la filosofía como una "metafísica de la presencia" es hasta cierto punto aceptable, la versión fuerte de la tesis eliminaría no solo las metanarrativas de legitimación sino la práctica de la legitimación y el criticismo al mismo tiempo. En conclusión, S. Benhabib sostiene que el feminismo y el postmodernismo no son aliados ni conceptuales ni políticos ya que éste impide la articulación teórica de las aspiraciones emancipatorias de las mujeres y la reapropiación de su propia historia. Su artículo finaliza con un alegato a favor de la esperanza utópica aún cuando acepta el fracaso de las grandes utopías.

J. Butler, por su parte, en "Contingent Foundations: Feminism and the question of "postmodernism"", comienza por preguntarse si realmente hay algo que pueda denominarse "postmodernismo". Tras una breve reflexión sobre ello, indica su preferencia por el uso del término postestructuralismo. Butler va a cuestionar la categoría de universalidad en tanto que noción totalizadora, aboga por una noción de universalidad que permita la contestación política permanente, esto es, un concepto abierto, no fundacionalista, permanentemente contingente y contestado. Situándose en el marco de la concepción de Foucault, indica que la crítica del sujeto es una forma de interrogarse sobre su construcción como una premisa pre-dada o fundacionalista. Se trata de poner énfasis en que el sujeto se construye a través de actos de diferenciación y de exclusión que distinguen al sujeto del dominio de la alteridad abyecta (convencionalmente asociada con lo femenino, pero no solamente, por ej. el árabe). Lo que se cuestiona, pues, es la idea de autonomía y de agencia puesto que siempre y únicamente se trata de una prerrogativa política. La muerte del sujeto no significa el fin del agente (agency) o del debate político, sino que se construye el sujeto como una problemática política. Esto es, desconstruir el sujeto significa suspender todos los compromisos a los que se refiere el término sujeto, no negar o desechar dicho concepto. Desconstruir es po-

ner en cuestión o, mejor, abrir un término como el de "sujeto" para reutilizarlo de un modo que previamente no ha sido autorizado[18].

Quizás uno de los aspectos más interesantes de la posición defendida por Butler se refiere a la necesidad política del feminismo de hablar *como* y *para* las mujeres. Dado el juego de la política representativa, el recurso a la identidad, la necesidad de tener que hablar como y para las mujeres parece insoslayable pero tiene que compatibilizarse con otra necesidad no menos importante: el debate interno, en el seno del feminismo, cuando se invoca la categoría de mujeres, es decir, sobre cúal es el contenido descriptivo de este término. La cuestión está en no imponer una determinada descripción o concreción de la especificidad femenina (maternidad, etc...) que produzca una faccionalización e incluso la desaprobación del feminismo. En palabras de Butler:

"...cualquier esfuerzo por dar un contenido universal o específico a la categoría de mujeres, presumiendo que la garantía de solidaridad se requiere *por adelantado*, producirá necesariamente faccionalización, y que la "identidad" como punto de partida nunca puede mantenerse como base solidificadora de un movimiento político feminista. Las categorías de identidad nunca son meramente descriptivas sino siempre normativas y, como tales, excluyentes. Esto no quiere decir que el término "mujeres" no deba ser utilizado, o que debamos anunciar la muerte de la categoría. Por el contrario, si el feminismo presupone que "mujeres" designa un campo indesignable de diferencias, que no puede ser totalizado o resumido en una categoría descriptiva de identidad, entonces el término deviene un lugar de permanente apertura y resignificatividad"[19].

Butler pone especial énfasis en que la fundamentación normativa que establezca lo que debe ser propiamente incluído en la descripción de las mujeres, debe ser siempre y exclusivamente para lograr un nuevo lugar de contestación política. Rehusar tal contestación sería, dice, sacrificar el ímpetu radical democrático de la política feminista.

Muy sumariamente, N. Fraser responde a Benhabib y a Butler, en su argumentación defiende que en las oposiciones de ambas autoras no hay más que una falsa antítesis y extrae algunos puntos importantes desde la perspectiva de la teoría feminista. Propone una síntesis entre Teoría Crítica y Postestructuralismo.

Una interpretación fructífera de la Muerte de la Historia parte de la distinción entre metanarrativas en tanto que filosofía de la historia y narrativas empíricas de gran escala que son falibilísticas y no fundacionales. Esta distinción permite a la teoría feminista rechazar la metanarrativa y emplear una historiografía que de cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo como el de la dominación masculina. Esta narrativa histórica es compatible con pequeñas narrativas locales, con lo cual ambas narrativas se contrarrestan. Según Fraser sería un modo de teorización feminista postmoderno, pragmático y falibilista que, y esto es importante, retiene la crítica social y la fuerza emancipatoria.

En relación con la tesis de la Muerte de la Metafísica, la posibilidad de defender el criticismo social situado sin filosofía es fundamental, si por filosofía se entiende, indican Fraser y Nicholson, un discurso ahistórico, trascendental que articula el criterio de validez de todos los otros discursos. Con respecto a la tesis de la Muerte del Hombre, se puede afirmar que el sujeto es construído culturalmente y que también es un sujeto crítico. Así, con Fraser, llegamos a un punto que ya antes habíamos indicado: la teoría feminista, el feminismo necesita tanto la desconstrucción como la reconstrucción, la desestabilización del significado como la proyección de la esperanza utó-

pica. El feminismo necesita la crítica normativa y al mismo tiempo ofrecer alternativas emancipatorias. La dificultad radica en el problema político de construir culturas de la solidaridad que no sean homogeneizantes y represivas, no hay una relación privilegiada en la apelación a las "mujeres" y el problema político general.

Así pues, ni modernidad ni postmodernidad, mejor una síntesis entre Teoría Crítica y postestructuralismo[20]. Ahora bien, quedaría una posibilidad, que suscriben algunas teóricas, que sería algo así como un modernismo elevado, o vanguardia, sería el caso de aquellas que se decantan más por un modelo estético, de mujeres singularizadas (por ej. Kristeva), sin embargo, esta posición no deja de ser elitista y, por lo tanto, no se dirige al problema fundamental, al problema político general y al compromiso político particular como mujeres y feministas. La salida es, basicamente, individual. El feminismo es una teoría-práctica de contestación política y, consecuentemente, debe contribuir al esfuerzo de una democratización radical.

De lo dicho hasta aquí podemos concluir que la teoría feminista debe intentar nuevas vías de teorización sin renunciar a la descontrucción y a la reconstrucción. Sin renunciar al compromiso político que subyace y articula todo el discurso feminista. Hay un claro consenso en la caracterización del feminismo como teoría crítica, el feminismo y la filosofía no discurren por derroteros distintos, más bien se trata de desarrollar una forma de crítica apropiada. En este sentido queríamos insistir en la riqueza y originalidad de los planteamientos y aportaciones de la teoría feminista aunque normalmente, salvo honrosas excepciones, sigue sin reconocerse plenamente. Ahora bien, la tarea teórica del feminismo aparece como una necesidad ineludible, como una urgencia política, con unas bases mínimas que nos permiten ya avanzar y que ha de contemplar no solo el problema de la relación hombres-mujeres, sino también la relación entre mujeres y, como diría Braidotti, la relación con esa mujer que soy yo (un yo no monolítico). Mujer, filósofa, feminista. Dicho de otro modo, identidad, género y política responden a la peculiaridad y especificidad de la teoría crítica feminista.

III. FEMINISMO Y DEMOCRACIA

Como acabamos de señalar, el desarrollo de la teoría feminista nos obliga a reconocer la naturaleza implícitamente política del pensar. Para el feminismo el compromiso con el pensamiento es antes que nada un acto político: apropiación y utilización de los medios de interpretación y producción teórica. También destacabamos la diversidad que caracteriza al feminismo y la imposibilidad de, en el momento actual, proceder a su sistematización, dado que no hay síntesis final. No obstante, hay una serie de cuestiones compartidas que no se deberían pasar por alto. La multiplicidad de temas que introduce el feminismo así como los problemas de legitimación que plantea, renuevan y ensanchan las disciplinas tradicionales: la referencia explícita a la cuestión de la "corporalidad", la noción de sujeto socialmente construído y los problemas en torno a la identidad, la necesidad de una genealogía de las mujeres y la utopía mínima que canaliza el ansia de emancipación del movimiento de mujeres, son algunos de los puntos en los que se constata una confluencia significativa. Veámos ahora cómo se desenvuelve la teoría crítica feminista en el campo específico de la filosofía política.

Si el proyecto teórico feminista es, como hemos visto, un cuestionamiento radical de la supuesta "neutralidad" del que conoce, desde el ámbito de la filosofía política, la teoría crítica feminista exige un planteamiento similar: el sujeto político no es neutral, esta sesgado sexistamente. La diferencia sexual es políticamente relevante. La des-

construcción del patriarcado moderno requiere una relectura de los textos clásicos de la tradición del pensamiento político occidental. Así, en este segundo nivel de reflexión, cobran un especial interés las interpretaciones feministas de los clásicos (Aristóteles, Hobbes, Kant...). El objeto de tales relecturas o reinterpretaciones no es simplemente el detectar la misogínia, sino una manera más interesante y productiva de poner de manifiesto la construcción patriarcal de lo femenino y lo masculino, sus dimensiones, sus conceptualizaciones y la variabilidad que se va produciendo, esto es, su especificidad histórica. Este objetivo se complementa con el examen e incorporación de aquellos textos que generalmente se excluyen de la historia de la disciplina (tal es el caso de los textos de autores como Poulain de la Barre, W. Thompson...) e, igualmente, la recuperación de los textos de las teóricas feministas: constatando el olvido sistemático de los tres siglos de historia del feminismo como parte integrante de la moderna filosofía política.

Mas, la tarea no se agota en la relectura de los textos, la crítica feminista conlleva una revisión de los conceptos fundamentales de la filosofía política: consentimiento, libertad, justicia, derechos, poder, público-privado, ciudadanía, democracia, etc., e introduce nuevos temas (aborto, sexualidad, maternidad...). El acento se pone en *la significación política de la diferencia sexual*. Examinando las relaciones de poder, mostrando la construcción patriarcal de las categorías centrales del pensamiento político, la crítica feminista ofrece una interpretación de la tradición del pensamiento político occidental y de su construcción de la política, como una construcción que descansa sobre la exclusión de las mujeres y de todo lo que representan. Para decirlo de otra manera y con palabras de Celia Amorós: "La filosofía política actual tiene un nuevo *mirabilia* capaz de promover un nuevo espacio reflexivo: las mujeres en la ciudad. ¿Mera extensión lógica del *logos* ¿Impugnación del *logos* mismo? Están ahí. Poquitas todavía, pero tramando sus redes. Organizando sus pactos. Instituyendo lo insólito. ¿Cómo han irrumpido? ¿Qué significa esta irrupción? ¿Seguirá la política siendo la política de siempre con estas nuevas socias homologadas? ¿O con estas socias tan extrañas se extrañará de sí misma la propia política? Por lo pronto, parece claro que esta emergencia de las mujeres en el espacio público plantea problemas filosóficos, es decir, problemas que conciernen a lo que la especie humana sabe de sí misma y traduce en conceptos".[21]

En efecto, la filosofía política actual tiene un nuevo espacio reflexivo: las mujeres en la ciudad. La filosofía política feminista, justamente, responde a ello atendiendo a una doble dimensión. De una parte, mostrando el carácter patriarcal de la política y su construcción histórica, su especificidad en tanto que *fraternidad* o *política iniciática*: exclusión de las mujeres de la ciudad, de la política, de lo público. De otra parte, consecuentemente, presencia de las mujeres en la ciudad: política de participación, teoría de la igualdad civil y política, democracia. Democracia versus Fraternidad, Feminismo versus Política iniciática, expresan la problematización en torno a las mujeres y la política.

Este nuevo espacio de reflexión requiere, según los desarrollos de la teórica política C. Pateman, no privilegiar el espacio público a costa de considerar el espacio privado como espacio políticamente irrelevante. Tras examinar las teorías contractualistas clásicas y la batalla teórica con el patriarcalismo clásico (representado por R. Filmer), va a sostener que si el espacio público surge de un pacto (la ficción política del contrato original), la esfera privada contiene y tiene su génesis también en un pacto: el contrato sexual. Un pacto que permite el acceso de las mujeres al espacio público sobre una base diferente a la de los hombres, esto es: se incorporan como *mujeres*, no como individuos, no como iguales. El pacto fraternal, la fraternidad de varones que, tras depo-

ner al padre, se erigen en ciudadanos libres e iguales, que constituyen el espacio público-político, es un pacto sexual-social. La diferencia sexual es diferencia política, traza una barrera entre libertad y sujeción. Las mujeres están subordinadas a los hombres como fraternidad de varones.

Desde esta posición, la crítica feminista deviene crítica de la teoría liberal-patriarcal, del individuo abstracto, posesivo, descorporalizado, de la separación de lo público y lo privado, tras todo ello se oculta la diferencia sexual. Así pues, poner de manifiesto la significación política de la diferencia sexual supone indagar sobre la fraternidad, la hermandad de los varones, y la sujeción de las mujeres. Ahora bien, la reconstrucción teórica y crítica de la diferencia sexual como diferencia política conduce a la interrogación sobre la democracia, sobre la posibilidad de lograr una sociedad democrática en la que las mujeres sean ciudadanas plenas: "El problema más profundo y complejo para la teoría y práctica política es cómo pueden incorporarse plenamente en la vida política los dos cuerpos de la humanidad, tanto la individualidad femenina como la masculina: ¿cómo puede transformarse el presente de dominación patriarcal, de oposición y dualidad, en un futuro de diferenciación autónoma, democrática?"[22]

Evidentemente es este un problema complejo, la cuestión no se resuelve únicamente con oponer a la democracia liberal la democracia activa, participativa. El entrecruzamiento entre feminismo y democracia lleva a una redefinición de las esferas pública y privada, desde parámetros no marcados por la diferencia sexual-política, lleva a extender la democracia a la esfera doméstica, a la esfera del trabajo. Ensanchamiento de la democracia, democratización de la vida cotidiana, de los tiempos y las responsabilidades. Quizá esta sea una interpretación ajustada del famoso lema "lo personal es político", una concepción más amplia del poder, lo cual no implica afirmar que lo personal y lo político sean idénticos, sino un cambio de la política tradicional, una transformación derivada de la irrupción de las mujeres en el espacio público-político. "En cierto modo, como señala C. Amorós, el lema de Kate Millet "lo personal es político" podría ser leído en clave, justamente, de *impugnación del carácter iniciático* de la política : si reivindicamos la politización de aquél ámbito *a partir del cual* la política pretende constituirse por desprendimiento y segregación, impugnamos de raíz su pretensión iniciática. Decir que todos somos iniciados e iniciadas, en tanto que *irracionalizamos* las bases de la legitimación del sistema desde el que emerge el renacimiento masculino a nuestras expensas, es como decir que *nadie* lo es. Desde este punto de vista, el feminismo es democracia radical en el sentido preciso de desmitificación del esoterismo: los ruidos que se oyen en las diversas versiones históricas de la "casa de los hombres" no los hacen los espíritus sino la caja de *resonancia* por la que la cofradía masculina hace ampliar el efecto de sus voces jaleándose los unos a los otros y, en definitiva, no son sino *la otra cara* de las conspiraciones de silencio propias de todo grupo juramentado que se segrega reservando sus secretos"[23]. Feminismo y política no iniciática. El espacio de la política es el de los pactos pratriarcales, de la fraternidad del grupo juramentado, el espacio de los iniciados. El feminismo cuestiona, precisamente, esta concepción, esta práctica y desvela el entramado de los pactos patriarcales. La política no iniciática, la democratización, como decíamos, sigue siendo un problema complejo. El problema se sitúa en lograr la igualdad política, la participación:" algo más que la oportunidad de votar en las elecciones periódicas y el igual derecho a ser candidato"[24] y ello sólo es posible hacerlo en tanto que *mujeres*, en tanto que grupo, en tanto que génerico, en tanto que lugar de contestación. Así, los mecanismos de acción positiva, el sistema de cuotas, los pactos entre mujeres, no son sino concreciones de la mediación política necesaria para romper con una situación que se entiende como transitoria.

A modo de conclusión, podríamos decir que los trabajos aquí examinados son una buena muestra de la presencia de las mujeres en la teoría y en la ciudad, del potencial crítico y analítico del feminismo. La investigación teórica, la distancia crítica, así como la participación activa, abren nuevas posibilidades, proporcionan nuevas perspectivas, y mantienen una aspiración compartida: un futuro en el que las diferencias de sexo, raza o clase no determinen el conocimiento, la razón y la política.

NOTAS

1.- Véase, N. Fraser: "Apologia for Academic Radicals", introducción a *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Londres, Polity Press, 1989.

2.- Cass R. Sunstein: "Introduction: Notes on Feminist Political Thought" en *Ethics*, 99, n.º 2, (1989), pp. 129. Rosi Braidotti: *Patterns of Dissonance*. Londres, Polity Press, 1991, p. 13.

3.- Véase, C. Pateman y E. Gross (Eds.): *Feminist Challenges*. Londres, Allen & Unwin, 1986.

4.- Moira Gatens: "Feminism, philosophy and riddles without answers" en C. Pateman y E. Gross (Eds.), Ibíd, p.13-29.

5.- En esta línea cabe señalar con Celia Amorós que: "La relación entre ontología y política como relación de implicación, al menos recíproca en un sentido fundamental radical, es reconocida cada vez más en el ámbito de la hermenéutica filosófica. Por su parte, el pensamiento feminista se configura en una de sus direcciones más características como reflexión acerca de las redefiniciones de los espacios sometidos a las codificaciones ontológicas más ancestrales. Redefiniciones operadas, al menos tendencialmente, por una voluntad de cambio social y cultural que ha alentado siempre en el feminismo como movimiento". "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación". En *Arbor*, 503-504, (1987), pp. 113-4.

6.- Londres, Polity Press, 1991.

7.- Ibíd, p. 87.

8.- Ibíd, p. 99.

9.- E. Gross: "Conclusion: What is Feminist Theory?", en C. Pateman y E. Gross (Eds.), op. cit.,pp. 190-204.

10.- Véase, R. Braidotti: "Ethics revisited: Women and/in philosophy" en C. Pateman y E. Gross, op. cit., pp.44-62. Para una exposición más pormenorizada de las diferentes estrategias feministas en filosofía y su conceptualización de la "disonancia" puede verse *Patterns of Dissonance*, op. cit.

11.- En *The Journal of Philosophy*, (1988), pp. 619-629.

12.- J. Grimshaw: *Feminist Philosophers*. Minneapolis U. P., 1986.

13.- Ibíd, pp. 628-629.

14.- "An Exchange on Feminism and Postmodernism" en *Praxis International*, Vol. 11, n.º 2, (1991), pp. 137-194.

15.- Ibíd, pp. 141-2.

16.- Ibíd, p. 143.

17.- Ibíd, p. 145.

18.- Ibíd, p. 159.

19.- Ibíd, p. 160.

20.- Un intento interesante de aproximación entre Teoría Crítica y postestructuralismo, planteado en un sentido general, no en lo que se refiere a la crítica feminista, es el presentado por T. McCarthy en "Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Franckfort" en *Isegoría*, n.º 1, (1990), pp. 49-84.

21.- C. Amorós: "El nuevo aspecto de la polis" en *La Balsa de la Medusa*, 19-20, (1991), p. 119. La producción bibliográfica en el ámbito de la filosofía política es numerosa, señalaremos además de lo citado aquí: A. Jaggar: *Feminist Politics and Human Nature* (1983); S. M. Okin: *Women in Western Political Thought* (1979); J. B. Elshtain: *Meditations on Modern Political Thought* (1986). E. Kennedy & S. Mendus: *Women in Western Political Philosophy* (1987); D. Coole: *Women in Political Theory* (1988). R. Hamilton & M. Barrett: *The Politics of Diversity* (1986).

22.- C. Pateman: *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*. Londres, Polity Press, 1989, pp. 52-53. Una mejor exposición de las tesis de esta autora se encuentra en *The Sexual Contract*. Londres, Polity press, 1988. C. Pateman & M. L. Shanley (Eds.) *Feminist Interpretations and Political Theory*Londres, Polity Press, 1991. En relación con la aportación de Pateman, así como del examen más detallado de la idea política de fraternidad, me he ocupado en : "Feminismo e Política" en *A trabe de ouro*, n.º3, (1990), pp. 359- 375. Y "Reflexiones sobre la fraternidad" en *Filosofía Política. Razón e historia.* Anthropos, monografía n.º 28, (1991), pp.108-116.

23.- C. Amorós: "El nuevo...", art. cit., p.133. Véase asimismo, "Hongos hobbesianos, setas venenosas" en *Mientras Tanto*, n.º 48, (1992), pp. 59-67.

24.- A. Phillips:*Engendering Democracy*. Londres, Polity Press, 199I, p. 100. Sobre esta cuestión puede verse, Iris Marion Young: "Polity an Groups Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship" en *Ethics*, Vol. 99, n.º 2, (1989), pp. 250-274. Merece mencionarse también, aunque requeriría una reflexión detenida, el libro de Catherine A. MacKinnon: *Toward a Feminist Theory of the State*. Harvard University Press, 1989.