

María Luisa Femenías

(Compiladora)

Perfiles del feminismo Iberoamericano

Volumen 2

El recorrido de los artículos no es sencillo: tratan de las tensiones entre Ilustración-postmodernidad, universalismo-particularismo, estructuralismo-pragmatismo, donde los modelos fundamentales de la filosofía continental y de la angloparlante están presentes como un trasfondo teórico sin que queden tales teorías y prácticas indemnes a la reflexión localizada. La traslación / traducción de las teorías y de las necesidades permite marcar coincidencias y disidencias; marcas de autoctonía de muchos problemas y de los caminos recorridos hacia las soluciones. Al mismo tiempo, se advierte la potente impronta del pensamiento anglosajón, el marcadamente ilustrado feminismo de Cèlia Amorós y la subversión crítica del postestructuralismo francés, ninguna de estas posiciones aceptada ingenua o acriticamente. En su deambular, todas esas teorías se han transformado, se han enriquecido, revitalizándose, encarnándose en el pensamiento feminista iberoamericano de esta compilación es una segunda muestra.



María Luisa Femenías

Perfiles del feminismo Iberoamericano

María Luisa Femenías

(Compiladora)

Volumen 2

**Perfiles del feminismo
Iberoamericano**



Femenías, María Luisa
Perfiles del feminismo latinoamericano 2 -Buenos Aires:
Catálogos, 2005.
370 p. ; 20x14 cm.

ISBN 950-895-188-5

1. SOCIOLOGÍA-FEMINISMO I. Título
CDD 305.42.

Diseño de tapa: Alejandra Cortez

Diagramación: Mari Suárez

© 2005, Catálogos S.R.L.

Av. Independencia 1860

1225 - Buenos Aires - Argentina

Telefax 5411 4381-5708/5878/4462

E-mail: catalogos@ciudad.com.ar

www.catalogosedit.com.ar

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopias, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo, sin permiso expreso del editor.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

*A las Mujeres de Negro
A las Madres del Dolor, y
a tantas como ellas.*

EL FEMINISMO FILOSÓFICO EN ESPAÑA

María Xosé Agra Romero
Universidad de Santiago de Compostela

Entiendo por Utopía la belleza irrenunciable, y aún la espada del destino de un ángel que nos conduce hacia aquello que sabemos imposible, como el autor de estas líneas ha sabido siempre que Filosofía, ella, y no por ser mujer, nunca la podría hacer. Y la coincidencia se revela hasta en las palabras, pues en mi adolescencia alguien me preguntaba, a veces con compasión, a veces con ironía un tanto cruel, ¿y por qué va usted a estudiar Filosofía? Porque no puedo dejar de hacerlo....

María Zambrano

I. Introducción

En el *Libro Blanco* sobre los Estudios de las mujeres en las Universidades españolas (1975-1991) en el apartado referido a la Filosofía se observa: "Ciertamente el número de mujeres como docentes e investigadoras en el terreno de la Filosofía es muy reducido, pero su interés por las cuestiones que nos ocupan refleja un crecimiento espectacular".⁸ En la actualiza-

⁸ Espectacular porque, indican: "en el primer período, 3 registros correspon-

ción referida al período 1992-1996 se destaca “el fuerte incremento de la aportación de las filósofas en el último quinquenio”.⁹ En efecto, podemos decir que la aportación de las filósofas ha sido relevante teniendo en cuenta el contexto filosófico y feminista español, y que la producción teórica y las polémicas que se generan son homologables a las que configuran este ámbito de investigación en otros países occidentales.¹⁰ En términos generales, a la hora de abordar el estado de la cuestión del feminismo filosófico en España nos encontramos con dos textos fundamentales: el primero, el *Apéndice* a la edición española de *Las filósofas* de Giulio de Martino y Marina Bruzese, titulado “Pensadoras españolas” escrito por Alicia H. Puleo (1996);¹¹ y el segundo, de Celia Amorós “Feminismo filosófico español: modulaciones hispánicas de la polémica feminista Igualdad-Diferencia” recogido en *Tiempo de Feminismo* (1997).¹²

dían a mujeres, en el segundo 9, en el tercero 11 y en el cuarto 102, lo que sin duda es exponente de una transformación muy significativa en el quehacer filosófico en nuestras universidades. Es decir, un porcentaje muy escaso de profesorado femenino muestra un interés de primer orden por los temas sobre las mujeres y muy probablemente por lo que podemos entender por pensamiento feminista”. Las agrupaciones temáticas que destacan son las relativas a Filosofía Política, a M^a Zambrano y a la Ilustración, las demás aportaciones muestran la diversidad de temas y áreas. Resaltan asimismo que el período 1988-91 es el más fructífero y que no existe un solo registro de los datos recogidos que presente autoría mixta. Cf. Ballarín, P., Gallego, M^a T., Martínez Benlloch, I., (eds.), *Los estudios de las Mujeres en las Universidades españolas 1975-1991. Libro Blanco*, Madrid Instituto de la Mujer, 1995, p. 129.

⁹ Cf. Ortiz, T., Birriel, J., Marín, V., (eds.), *Universidad y Feminismo en España (I). Bibliografía de Estudios de las mujeres (1992-1996). Actualización del Libro Blanco*, Granada, Universidad de Granada, 1998, p. 12.

¹⁰ Una versión más abreviada de este texto, con el título “Feminist Philosophy in Spain”, aparecerá en E. de Sotelo, (ed.), *New Women in Spain*, (en prensa).

¹¹ De Martino, G., Bruzese, M., *Las filósofas. Las mujeres protagonistas de la historia del pensamiento*, Madrid, Cátedra, 1996, pp.541-582.

¹² *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997.

En “Pensadoras españolas” A. Puleo, desde un enfoque feminista, hace un recorrido desde el Renacimiento hasta la “segunda ola del feminismo” para presentarnos a las pensadoras españolas.¹³ Esta selección de autoras y textos, en el sentido amplio de pensadoras y no sólo filósofas, finaliza con un epígrafe titulado “Feminismo y ética” en el que se ocupa de lo que puede denominarse propiamente feminismo filosófico. Aquí se señala que la introducción de la teoría feminista en la filosofía española se produce de la mano de Celia Amorós (Catedrática de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y primera Directora del Instituto de Investigaciones feministas de dicha Universidad). Según Puleo “Su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1^a ed. 1985; 2^a ed. 1991) constituye un nuevo enfoque de la filosofía: desde la perspectiva de género, pone de manifiesto que este saber supuestamente objetivo y universal posee profundos sesgos androcéntricos. La constitución histórica de la razón y de la filosofía en el marco de la desigualdad de los sexos; de la exclusión de las mujeres —que como colectivo sometido son identificadas con la Naturaleza, con lo irracional e inferior—, en definitiva, de la dominación de género propia del patriarcado exige una revisión crítica realizada por las propias mujeres que han alcanzado la conciencia de grupo oprimido. Esto no significa para Celia Amorós un rechazo en bloque de las tradiciones filosóficas, sino un análisis y selección de los elementos que puedan ser compatibles con el proyecto ético feminista”.¹⁴ C. Amorós asume el feminismo como un proyecto ético de igualdad. En la misma línea caracteriza la autora a Amelia Valcárcel quien en

¹³ No sin antes indicar que “esta elección podría constituir un recorte convencional, en especial teniendo en cuenta los estudios actuales sobre la Edad Media”, *op. cit.*, p.541.

¹⁴ *Ibid.*, p. 572.

Sexo y Filosofía (1991) pondrá el acento “en la necesidad de hacer del feminismo una teoría política, una teoría del poder. El feminismo como la filosofía política de la tradición ilustrada, ha de reivindicar la individualidad que siempre les ha sido negada a las mujeres”.¹⁵ Por último se refiere a Victoria Camps que “aunque no ha dedicado su producción filosófica al feminismo” defiende la necesidad de alcanzar la igualdad entre los sexos. Esta filósofa se sitúa en una línea alternativa a la de C. Amorós y la de A. Valcárcel, sopesando positivamente los valores femeninos, apostando por sus posibilidades y por las de las mujeres para la transformación práctica y política, lo que la llevará, como veremos, a defender una “Ética de la justicia y del cuidado”. Si bien estas filósofas ocupan el centro de atención, este texto da buena cuenta del desarrollo del feminismo español, desde las pioneras a las más jóvenes, desde las que tienen una obra consolidada a las que están iniciando sus investigaciones en este ámbito.

En “Feminismo filosófico español: modulaciones hispánicas de la polémica feminista Igualdad-Diferencia” C. Amorós, desde la perspectiva del feminismo de la igualdad, aborda una de las polémicas centrales del feminismo. En el movimiento feminista español, el debate tiene su origen en las *Jornadas de Granada* (1979), donde hace su aparición el feminismo de la diferencia. Su expresión teórica más elaborada será la obra de Victoria Sendón: *Sobre diosas, amazonas y vestales. Utopías para un feminismo radical* (1981) o la de Carme Elejabeitia: *Quizás hay que ser mujer* (1980). La primera confrontación se produce en las páginas de la revista *El Viejo Topo* (1980) en la que participa A. Valcárcel, desde el feminismo de la igualdad, con el provocativo artículo “El derecho al mal”. A partir de aquí el feminismo de la igualdad se va a nuclear en torno al

¹⁵ *Ibid.*, p. 576.

proyecto filosófico “Feminismo e Ilustración” que se constituye, bajo la dirección de C. Amorós, como *Seminario Permanente* en la Universidad Complutense de Madrid en el curso académico 1987-88 y que actualmente sigue en plena actividad.¹⁶ Por su parte, el feminismo de la diferencia, próximo al feminismo de la diferencia italiano, se aglutina en torno a la historiadora Milagros Rivera. Ahora bien, y como la propia C. Amorós indica, entre ambos feminismos apenas ha existido diálogo alguno y, por tanto, la polémica hay que rastrearla en los textos de las distintas autoras.¹⁷

En 1994, reaparece la polémica en la revista *El Viejo Topo* con un *dossier* titulado “Feminismo: Entre la igualdad y la diferencia”. Participan Milagros Rivera, desarrollando las tesis del “pensamiento de la diferencia sexual” y Alicia Puleo, por el feminismo de la igualdad. C. Amorós se refiere también a po-

¹⁶ En torno al Seminario “Feminismo e Ilustración” creado y dirigido por C. Amorós se va a aglutinar un nutrido grupo de investigadoras. Las publicaciones coordinadas por C. Amorós: *Actas del Seminario Permanente “Feminismo e Ilustración” (1988-1992)*, *Historia de la Teoría Feminista* o el número monográfico “Feminismo y ética”, en *Isegoría*, nº 6, (1992), constituyen una excelente muestra de su producción teórica, que se complementa con la presentación de Tesis Doctorales, la pionera en 1987 de Cristina Molina Petit “Ilustración y feminismo: lo privado y lo público en el pensamiento liberal” que está en la base del libro *Dialéctica feminista de la Ilustración* (1994) así como con los trabajos de: Oliva Blanco, Rosa Cobo, Ana de Miguel, Ángeles Jiménez Perona, Teresa López Pardina, Raquel Osborne, M^a Luisa Pérez Cavana, Luisa Posada Kubissa, Alicia H. Puleo, Amalia González Suárez y Concha Roldán. En él también han participado con regularidad investigadoras de otras Universidades: Amelia Valcárcel (U. de Oviedo), M^a Luisa Femenías (Universidad Nacional de La Plata y UBA), Neus Campillo (U. de Valencia), M^a Xosé Agra (U. de Santiago de Compostela). Resulta imposible aquí dar cuenta, de forma individual, de todas las publicaciones aparecidas desde la constitución de este seminario.

¹⁷ En nota a pie de página Amorós hace referencia a un Seminario organizado en 1991 por Ana Rubio, profesora de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada, en el que participó junto con María Luisa Boccia. En este

siciones cercanas o encuadrables, a su juicio, en el feminismo de la diferencia, aunque no en la línea del feminismo italiano. Tal es el caso del feminismo holístico de Victoria Sendón o el Rosa M^a Rodríguez Magda, aún reconociendo que ésta, en tanto que foucaultiana, protestaría por verse incluida bajo ese rótulo.¹⁸ Por último, en 1998 se produce una nueva aportación, el Apéndice “‘Igualdad’ y ‘Diferencia’, ¿Compañeras del viaje feminista? Contribuciones de Luisa Muraro y Celia Amorós” en donde L. Muraro con “Más allá de la igualdad” y C. Amorós con “Feminismo y perversión” continúan el debate y la reflexión.¹⁹

Tomando los dos textos citados como punto de referencia, en lo que sigue quisiera presentar las posiciones de las filósofas feministas españolas, a partir de sus escritos más importantes, atendiendo básicamente a los distintos enfoques y polémicas, en concreto en lo que respecta a dos de las más significativas: la de igualdad/diferencia y la de modernidad/postmodernidad. Dos polémicas que —como es sabido— articulan las cuestiones teóricas y prácticas más relevantes del feminismo filosófico en los últimos años: sujeto, subjetividad, identidad, género, esencialismo/antiesencialismo, razón.... Para ello

sentido hay que mencionar también otros encuentros en los que participaron representantes de ambos feminismos, así la *XII Semana Galega de Filosofía* que en 1995 se centró en “Feminismo e Xénero”, véase *Aula Castelao de Filosofía*, (1996), Vigo, Edicións Xerais; y las “Jornades: Filosofia i Gènere. Un espai paradoxal?”, celebradas en la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona en Octubre de 1997, auspiciadas por el *Seminario Filosofía y Género*.

¹⁸ Sendón, V., Sánchez, M., Guntín, M., Aparici, E., *Feminismo holístico*, Barcelona, Cuadernos de Ágora, 1995. Rodríguez Magda, R. M^a, *Feminismo fin de siglo. La seducción de la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1987 y 1994 (ed. corregida y aumentada).

¹⁹ En Posada Kubissa, L., *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*, Madrid, horas y Horas, 1998, pp. 117-141.

me ocuparé, en primer lugar, del Feminismo ilustrado o de la igualdad en las formulaciones de C. Amorós y A. Válcárcel; en segundo lugar, de la “Ética de la justicia y del cuidado” propuesta por V. Camps y, finalmente, bajo el rótulo “Genealogías de las mujeres” me referiré a las perspectivas de F. Birulés y R. M^a Rodríguez Magda sobre la diferencia.

II. Feminismo e Ilustración

II.1. Crítica de la razón patriarcal y constitución del sujeto de la modernidad

Sin lugar a dudas, el libro de C. Amorós *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985) supone el punto de arranque del feminismo filosófico en España.²⁰ En la *Introducción* la autora apunta lo que serán, en líneas generales, las constantes de su posición teórica, tras señalar el carácter incipiente de los trabajos sobre problemas teóricos planteados por el feminismo y atendiendo a los problemas y debates teóricos que surgen en el seno del movimiento feminista en el Estado español durante la década que va desde 1975 (año en el que se celebraron en Madrid las *Primeras Jornadas por la Liberación de la mujer*) hasta

²⁰ Cabe, no obstante, señalar que el primer capítulo del libro titulado “Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en Filosofía” había aparecido en 1982 en una publicación que según afirma M^a Angeles Durán, la editora de *Liberación y Utopía*, trata de recoger desde distintas áreas el proceso social e intelectual de renovación pues “la incorporación de la mujer al mundo de la cultura institucional es un hecho generalizado que en España se inició hace ahora un siglo y esta incorporación a la cultura tenía que conducir inevitablemente y (afortunadamente) a una renovación intelectual profunda en todas las áreas afectadas por su acceso. No se podría esperar que la presencia de la mujer en la Universidad fuera una eterna escena de repetición: en

1985. La crítica de la razón patriarcal constituye el eje de esta obra. Partiendo de una defensa de la racionalidad, frente al irracionalismo, entenderá con Wollstonecraft que “el feminismo es una apelación al buen sentido de la humanidad”, proponiéndose como tarea una relectura en clave crítica de la historia de la filosofía. Es decir, una crítica de la razón patriarcal tanto teórica como práctica, epistemológica como ética. Asimismo llama la atención sobre la necesidad de que, como investigadoras y profesoras de filosofía no se asuma acríticamente el “discurso del otro”, la razón patriarcal. Relectura de la historia de la filosofía, defensa de la racionalidad y de un nominalismo moderado, preocupación por los problemas éticos y, ya desde estas páginas, toma de posición crítica frente a las tesis del feminismo de la diferencia y de determinados aspectos del feminismo radical, incardinándose en el feminismo de la igualdad, como proyecto emancipatorio. De ahí también la necesidad de examinar los proyectos ilustrado, marxista y los movimientos sociales, y de reflexionar sobre la crisis de fundamentación del feminismo socialista. Naturaleza/Cultura, Patriarcado/Capitalismo, Igualdad/Diferencia configuran los hilos conductores de este texto decisivo. El ejercicio crítico que desarrolla pone de manifiesto los rasgos sexistas del discurso filosófico, los problemas de la legitimación patriarcal, y conduce a la defensa del feminismo como “un proyecto ético radical, en última instancia transformador y crítico”, alejado de posiciones esteticistas y de una *praxis* ciega a las condiciones

algún momento tendría que empezar a preguntarse si el papel que recitaba estaba cortado a la medida de sus necesidades o se trataba, simplemente, de una reproducción obediente” (p. II). La aportación de C. Amorós en este contexto es, pues, significativa. Una visión más amplia del pensamiento de C. Amorós puede verse en L. Posada Kubissa, *Celia Amorós*, Madrid, Biblioteca de Mujeres, Ediciones del Orto, 2000.

objetivas y subjetivas, que conlleva asumir un “sano nominalismo”, un nominalismo moderado, y la idea de una sociedad de individuos en la que la diferencia sexual no sea ya pertinente, no “marque”; es decir, lleve a una sociedad igualitaria.

En sus escritos posteriores la crítica de la razón patriarcal se mantiene como un denso y tenso ejercicio de reconstrucción histórica que se articula en torno al vínculo teórico y práctico entre Feminismo e Ilustración y que muestra todas sus virtualidades reconstructivas y conceptuales en *Tiempo de Feminismo*. En este libro, Amorós se sitúa en el debate sobre la constitución de la subjetividad moderna; es decir, sobre la noción de sujeto, de racionalidad y de universalidad, asumiendo la hermenéutica feminista de la sospecha, muestra y marca la distancia respecto de posiciones postmodernas. A su entender, el feminismo no puede dejar de plantearse la cuestión del sujeto. Y la crítica postmoderna está, en el mejor de los casos, desenfocada, pues su deconstrucción afectaría una versión “inverosímil” del sujeto de la modernidad, aquella justamente que responde al sesgo masculino del sujeto, a ese sujeto que C. Amorós denomina *iniciático*: “un sujeto desmadrado, en el doble sentido de sujeto salido de madre y sujeto sin madre, inengendrado y generador absoluto de sentido”. Así, urge la reconstrucción histórica de un *sujeto verosímil*, de explícitas resonancias sartreanas, que la autora enraíza en la “capacidad de trascendencia” con respecto a características adscriptivas o a situaciones dadas. Este sujeto hace posible el distanciamiento respecto de nuestra identidad y permite reinterpretarla y redefinirla, de ahí que dicha reconstrucción sea considerada de vital importancia para el proyecto emancipatorio feminista. Según la autora, la identidad de género es “la más cardinal y constrictiva de nuestras identidades” lo que le lleva a presentar la “tesis fuerte y problemática” de que “hay que postular una hermenéutica constituyente en última instancia”, que responde a la idea de que el mecanismo de identificación es un proce-

so existencial.²¹ Este modelo de constitución de la subjetividad no encaja en la política de las identidades y lleva consigo el compromiso de ulteriores desarrollos.

A lo largo del libro se sostiene que el feminismo es un producto genuinamente moderno, vinculado a la Ilustración. La reconstrucción histórica del sujeto de la modernidad y la explicitación de la raíz ilustrada y moderna del feminismo toma su punto de partida en los orígenes del individualismo moderno, del nominalismo y el Renacimiento. C. Amorós establece la distinción entre *memorial de agravios* y *vindicación* para dar cuenta de las diferencias existentes entre un género antiguo y recurrente que ni pone en cuestión la jerarquía de poder, ni la heterodesignación y otro, característico de la Modernidad y de la Ilustración, que conlleva la irracionalización y la deslegitimación del poder patriarcal. Sólo el género 'vindicación' feminista procurará el principio de individuación para las mujeres. Por ello, sostiene que el feminismo es una tradición moderna y no es muy pertinente hablar de un feminismo pre-moderno. Por lo mismo, tampoco se puede hablar de un feminismo post-moderno, puesto que "aquí y ahora no hemos salido todavía del género 'vindicación'". Lo que se viene a defender, pues, es que no hay ruptura con el paradigma de la modernidad, sino crítica de un proyecto que presenta incoherencias, inconsistencias, abstracciones y que exige una "Ilustración de la Ilustración".

La historia del sujeto moderno arranca de los nominalismos, y aquí C. Amorós sigue defendiendo un nominalismo moderado, frente a un nominalismo radical, postmoderno, estetizante que ponga en solfa el universalismo y el racionalismo. La 'vindicación' supone resignificación y emancipación, se inscribe en un proyecto ético y político que remite a la pragmatización del cogito cartesiano y tiene como referente inex-

²¹ *Ibid.*, p. 362.

cusable a Poulain de la Barre. Asimismo examina los efectos perversos de la Ilustración y las respuestas reactivas al discurso de la igualdad de las mujeres. Kierkegaard, Sade, Schopenhauer, pero también Hegel, Nietzsche y Bataille, se muestran portadores de un discurso que ontologiza lo femenino —encarnación paradigmática de la Otredad— y que anula toda diferencia individual entre las mujeres condenándolas al espacio de las idénticas.

La atención a la cuestión Ilustración/postmodernidad, naturalmente, ocupa un lugar importante en *Tiempo de Feminismo*, donde Amorós analiza las dificultades relativas a las abstracciones ilustradas, resultado del modo mismo en que se han generado: "es decir, con lo que los filósofos postmodernos llaman sus 'afueras constitutivos'. Toda designación totalizadora que constituye un conjunto, aún los máximamente inclusivos como pretenden serlo las abstracciones ilustradas —los sujetos, los ciudadanos, los individuos— presupone, como su condición de posibilidad, el conjunto de los que quedan fuera como su telón de fondo".²² La sustitución del mundo del estatus, de la jerarquización estamental, por el mundo del contrato, del pacto fraternal renovador de la vida pública-política, tiene su "afuera constitutivo" en el ámbito privado doméstico, en el que la feminidad y la infancia representan los reductos estamentales de la modernidad. Ahora bien, el problema en relación con las abstracciones ilustradas no se salda con un rápido expediente sino, precisamente, se torna en el centro de la reflexividad. El feminismo comporta una perspectiva privilegiada sobre la Ilustración, refuerza y radicaliza el carácter universalizador de los conceptos ilustrados y da cuenta de sus centros hemorrágicos, de sus fisuras, de sus incoherencias. Universalizar, no obstante, es condición necesaria pero no suficiente,

²² *Ibid.*, p. 275.

de ahí la necesidad de las prácticas y programas de acción afirmativa y discriminación inversa. Distanciándose de un nominalismo radical, para el que todas las abstracciones son construcciones discursivas, se argumenta a favor, tanto desde el punto de vista epistemológico como político, de sentar las bases de la irrelevancia de las identidades como forma de enfrentarse a los mecanismos de exclusión.

La revisión del sujeto de la modernidad conduce entonces a la crítica de las actas de defunción del sujeto, de la razón y de la historia, así como al examen de la posible alianza entre feminismo y postmodernidad. Insistiendo en las raíces históricas del feminismo y en su vínculo genuino con la Ilustración.²³ La autora somete a escrutinio el *devenir-femme* de la filosofía mostrando el carácter retórico de la estrategia de la feminización. Aplicando la hermenéutica feminista de la sospecha, hace hincapié en que es sintomático que tales posiciones vayan acompañadas de una retirada de la política y de un discurso que, curiosamente, produce "lo femenino sin las mujeres". Deleuze, Guattari, Derrida, Levinas están en su punto de mira, junto con aquellas feministas que de algún modo apuestan por una alianza o, quizás, por una feliz coincidencia entre feminismo y postmodernidad (J. Butler, L. Irigaray, N. Fraser). La conclusión que se establece es que la postmodernidad no es un "buen partido" para el feminismo y que no hay que dejarse seducir. El feminismo tiene que saber con quién debe o no aliarse, definiendo con claridad sus necesidades teóricas y prácticas, determinando qué concepción de la racionalidad es la más adecuada a su tarea crítica y a su proyecto de transformación. Por todo ello, el feminismo tiene que abordar inexcusablemente qué concepción de sujeto es la más apropiada, entrando

²³ Coincidiendo básicamente con A. Wellmer y S. Benhabib en su interpretación y diagnóstico de la Modernidad.

de lleno en la cuestión de la constitución de la subjetividad. La fidelidad crítica con la Ilustración —que caracteriza al pensamiento de C. Amorós— la lleva a enfrentarse polémicamente con el feminismo de la diferencia, pero también con el feminismo postmoderno, interviniendo con argumentos y razones consistentes en el debate actual sobre la constitución de la subjetividad.

II. 2. El ejercicio de la equipotencia: ética y política feminista

Partiendo de que la filosofía es uno de los vehículos normativos de la dimorfía sexual, Amelia Valcárcel en *Sexo y Filosofía. Sobre mujer y poder* (1991) considera necesario develar la más o menos sutil relación entre pensamiento y poder, entre sexo y filosofía. Sin renunciar a la razón subraya, sin embargo, que ésta "ha cedido y cede ante un buen prejuicio o un mejor interés", y afirma que la filosofía ilustrada posee virtualidades emancipatorias.²⁴ Respecto de la relación entre filosofía y feminismo, la reivindicación del pensamiento de Simone de Beauvoir es obligada; está vinculada con aspectos fundamentales que se desarrollan a lo largo del texto y en toda la obra de A. Valcárcel: individualidad, equipotencia, libertad y universalidad. La lucha de Simone de Beauvoir por ser un individuo, no exenta de críticas desde el feminismo y desde la filosofía, la lucha por ejercer la equipotencia, esto es, por lograr una relación entre iguales, supone una herencia que ni el feminismo ni la filosofía pueden ignorar o rechazar. Haciendo hincapié en la vindicación de la igualdad, resaltando los momentos históricos más relevantes en la cuestión de la igualdad de los sexos, es decir, la Ilustración sofística y la Ilustración europea del si-

²⁴ Cf. *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 15.

glo XVIII, define al feminismo como “cierto tipo de pensamiento alrededor del tópico de la igualdad que se produce po-
lémicamente y se estructura en las Ilustraciones, sin que eso comporte vinculación con prácticas sociales masivas”.²⁵ Tras
revisar las polémicas y las posiciones en el seno del feminis-
mo: capitalismo-patriarcado, naturaleza-cultura, igualdad-di-
ferencia, sostiene que el feminismo es una filosofía política
que no ha cesado de producir en los últimos veinte años. El
feminismo ha de enfrentarse, en consecuencia, a las tradicio-
nes políticas precedentes —sobre todo si quiere evitar el peli-
gro de ser un movimiento monocausal— y para ello tiene que
acometer de una vez por todas la discusión sobre “el poder”,
cuestionando la equiparación entre poder y corrupción o mal.

Atreverse a abordar la teoría del poder y conjurar el mie-
do a la igualdad son dos objetivos fundamentales que supo-
nen, además, el desplazamiento hacia la ética y la filosofía po-
lítica. Valcárcel examina la tesis del poder como mal, sus dis-
tintos analogados, sus diferentes nombres, para mostrar que el
poder que realmente cuenta es ese poder con minúscula, indi-
vidualista, espinosiano. Reclamar la individualidad requiere la
defensa de la equipotencia, de la ética de la potencia. Una ética
incardinada en el presente y algo más allá del simple querer y
no poder. No puede tomarse como una ética normativa fija,
pues ni hay recetas, ni hay esencias: “hay, sencillamente, más
individuos en liza y hay que saber argumentar qué es lo mejor
para todos”.²⁶ Modulando el utopismo y alejándose de alterna-
tivas totales, insiste en la necesidad de procurar alternativas a
las presentes. La ética y la política feministas no pueden pres-
cindir del poder —que no es unívoco y se dice de muchas
maneras— más allá de su uso meramente instrumental. El an-

²⁵ *Ibid.*, p. 40.

²⁶ *Ibid.*, p. 70.

tiesencialismo, el nominalismo, la igualdad como equipoten-
cia y la crítica del patriarcado, conforman los elementos nu-
cleares del feminismo filosófico suscrito por la autora, y que
responden a la puesta en cuestión de la legitimidad del genéri-
co “mujer” y a una clara defensa de una real universalidad. Se
trata, pues, del Feminismo ilustrado, del Feminismo de la igual-
dad, por tanto, crítico con el feminismo de la diferencia, que
se radicaliza en la argumentación para defender *el derecho al mal*
(1980). La tesis es que si no es posible igualar por arriba, sin
embargo, se puede igualar por abajo, proponiendo una reformu-
lación *ad mulierem* del imperativo categórico: en caso de conflicto
de principios o de normas “obra mujer como un hombre lo haría
porque él es, hoy por hoy, el único poseedor de la universalidad”.²⁷ Filosofía feminista ilustrada, pero también deudora de la
filosofía de la sospecha y, en este sentido, tardo-moderna.

Las reflexiones de A. Valcárcel van a continuar en las lí-
neas indicadas, incidiendo en el feminismo como filosofía po-
lítica, combinando su crítica al esencialismo y a la misoginia
romántica con la vindicación de la individualidad y la igualdad
desde la perspectiva de que el feminismo es “heredero directo
de los conceptos ilustrados y es un movimiento ilustrado él
mismo”. En 1997 publica *La política de las mujeres*, donde da
buena cuenta de ello. La igualdad entendida como una “rela-
ción pactada” no ha de confundirse con el principio de indife-
rencia: igualdad y principio de los indiscernibles no son lo
mismo. La tarea del feminismo se plantea como la necesidad
de refundar *todo* orden, lo que concierne de modo claro al fe-
minismo filosófico por cuanto todas las ontologías son enan-
tiologías. Dado que el feminismo no es enantiológico no pue-

²⁷ C. Amorós considera que la reformulación ‘ad mulieren’ del imperativo ca-
tegórico propuesta por A. Valcárcel genera algunos problemas teóricos y tam-
bién desasosiegos vitales. Véase, “Feminismo filosófico español. Modulacio-
nes hispánicas de la polémica feminista Igualdad/diferencia.”, p.423.

de sino asumir tal tarea, para lo cual no es preciso abocarse a la deconstrucción. A. Valcárcel sustenta esta idea como respuesta a la cuestión filosófica de saber si “¿la máquina de pensar es capaz de hacer algo si no funciona con pares opuestos?”.²⁸ La construcción normativa del sexo ha de examinarse en cada momento y en cada cultura para ver como opera en el mundo, pues de lo que se trata es de poder “analizar con rigor cómo el sexo es una de las claves fuertes y quizá la más fuerte de la visión del mundo”.²⁹ Coincide, como vemos, en esta tesis con C. Amorós. Una parte fundamental de sus análisis se centra en los problemas de la consecución de la igualdad. El feminismo es la única revolución —afirma— que ha triunfado y el único internacionalismo que perdura. Sin embargo, la igualdad no acaba de permear las estructuras de decisión y poder. Llama así la atención sobre el denominado “techo de cristal”: el conjunto de prácticas y maniobras que dan como resultado que las mujeres sean desestimadas por sistemas de cooptación”.³⁰ A las mujeres sigue negándoseles el detentar poder explícito, siguen careciendo de *autoritas* y *potestas* debido, en parte, a su propia resistencia al no querer ser como los hombres; pero, sobre todo, debido a una enorme resistencia cultural. Además de abogar por la necesidad de ofrecer propuestas políticas concretas, de medidas de discriminación positiva, se incide en el reconocimiento, en la genealogía, para enfrentarse a la idea de que hay una ausencia de modelos y de continuidad, por lo que “estamos obligadas a ser madres de nuestras antepasadas. Así les sucede siempre a los fundadores de una estirpe. Y a nosotras no se nos ha dejado otra opción, tales han sido las cosas, que la de la refundación sistemática de nuestra validez”.³¹

²⁸ Cf. *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 18.

²⁹ *Ibid.*, p. 74.

³⁰ *Ibid.*, p. 98.

³¹ *Ibid.*, p. 86.

Al reflexionar sobre el ‘novum’ de los noventa, sobre lo que requiere un nuevo tipo de feminismo que no recurra al principio de igualdad simple, considera que además del principio de discriminación positiva —que ha de “mantenerse con una red amplia de apoyo” y “vinculada por ideología feminista aunque sea difusa”— tendrá que asumir la solidaridad dado que para las mujeres esta no es una virtud sino una necesidad supervivencial.

La cuestión del ejercicio del poder político, en tanto que explícito y legítimo, es objeto de especial atención. A. Valcárcel examina las condiciones en las que han de ejercerlo las mujeres, en un intento de diagnóstico de cuáles son las limitaciones en el acceso a dicho poder por parte de las mujeres en las ‘sociedades norte’. Aunque indica que se trata de una reflexión impresionista basada en su experiencia, no cabe duda de que ofrece una aguda y punzante caracterización de sus rasgos: 1- Por el momento las mujeres detentan este poder sin la completa investidura; 2- Las mujeres detentan el poder con los tres votos clásicos: pobreza, castidad y obediencia; 3- A las mujeres les es permitido detentar este poder siempre que a él lleven las virtudes clásicamente reconocidas...del sexo femenino: fidelidad y abnegación.³² El diagnóstico apunta a que se da una carencia en el nivel simbólico, el poder denota masculinidad. Si no existe una detentación colectiva del poder, el poder que puede ejercer individualmente una mujer está sujeto a graves disfunciones y a transacciones externas. El problema de las cuotas es, pues, tanto el déficit cuantitativo como el cualitativo. Por todo ello, la solidaridad entre mujeres se manifiesta como algo ineludible, solidaridad como pacto de silencio, como el compromiso de no criticar las acciones públicas de una mujer, solidaridad por encima de “antipatías, de insolidaridades y de

³² *Ibid.*, p. 116.

distancias políticas".³³ Pero sobre todo se trata de "educir un 'nosotras' pragmáticamente adecuado" y de convertir en una práctica sistemática el dar y pedir ayuda. Credibilidad y aliento ético, para la autora, continúan siendo en la actualidad el mejor bagaje del feminismo, dando lugar a un cierto optimismo y a reforzar la idea de que la igualdad es una de las más potentes de la tradición política. La solidaridad entre mujeres es necesaria también con las mujeres del sur, el feminismo es un internacionalismo. La teleología del feminismo es el individualismo, el nominalismo, de ahí que se cuestione el pensamiento comunitarista, pero también el postmoderno.

III. Ética de la justicia y del cuidado

En el ámbito de la ética, en España, los trabajos de Victoria Camps constituyen una importante y amplia aportación. Como ya se señaló, aunque su producción filosófica no tiene al feminismo como centro y, por ello, puede decirse que hasta la publicación del libro *El siglo de las mujeres* (1998) sus intervenciones son más bien puntuales, planteadas como contrapunto y al hilo de la interpelación al feminismo de la igualdad defendido por A. Valcárcel y C. Amorós.³⁴ Como ella misma constata en su libro, al mismo tiempo que reconoce su deuda con las filósofas y pensadoras feministas mencionadas, no ha sido una pionera y su acercamiento al feminismo fue "tímido y un poco lateral". Las tesis que V. Camps sostiene, aunque polémicas con el feminismo de la igualdad, no suponen dejar de considerar que el feminismo es el movimiento social del siglo XX. Tampoco renuncia a la idea de igualdad y valora po-

³³ *Ibid.*, p. 139.

³⁴ Madrid, Cátedra.

sitivamente sus logros, muy en especial la conquista de la igualdad jurídico-formal. Sin embargo entiende que el feminismo ha cerrado un ciclo. Hay que abrir, afirma, uno nuevo que parta de la constatación de la injusticia y la desigualdad existente, que se perpetúan a pesar de la igualdad formal. El feminismo se enfrenta a dos obstáculos que impiden la realización de una igualdad aceptable. A su juicio, son fundamentalmente la discriminación de la mujer en la vida privada —que se mantiene en la división tradicional del trabajo—, y el lento acceso de las mujeres a cargos y puestos de responsabilidad.

Al no estar situada de lleno en el feminismo filosófico, la aproximación de V. Camps a los problemas de las mujeres y sus planteamientos teóricos vienen de la mano de las reflexiones éticas y, en concreto, de su toma de posición respecto a la polémica "ética de la justicia" y "ética del cuidado". Asumiendo la complementariedad de ambas, resalta el valor de las aportaciones desde la ética del cuidado en la línea de C. Gilligan y la idea de que los valores femeninos también han de universalizarse y transmitirse a los varones. Esto la lleva a distanciarse de los valores *fríos* del universalismo ilustrado y los derechos humanos, y de su excesivo racionalismo, para propugnar la necesidad de complementarlos con los valores *cálidos*, femeninos. Entiende que el sentimiento y la sensibilidad son una parte irrenunciable de los seres humanos y, por tanto, tienen que formar parte del discurso moral. La cuestión, entonces, no está en radicalizar el individualismo sino en comprender que "pensar éticamente es pensar en los demás". Suscribiendo, pues, las críticas de las éticas feministas al liberalismo universalista, manifiesta la necesidad de complementación de justicia y cuidado, partiendo de que las mujeres están mejor equipadas para el cuidado. Desde esta perspectiva, considera importante ver la diferencia como algo valioso, atender y expresar la "medida femenina", la "mirada distinta" de las mujeres, la cultura femenina en coincidencia, en este sentido, con algunas posicio-

nes del feminismo de la diferencia. Sin embargo, a pesar de ello, nuestra autora no se reconoce en el feminismo de la diferencia ya que —afirma— “hablar de valores masculinos y femeninos no tiene por qué significar la consagración de una dicotomía genérica avanzada por el llamado *feminismo de la diferencia*. No se trata de mantener, como ese feminismo suele hacer, posturas esencialistas. Se trata, por el contrario, de apostar por una sociedad que acepte *otras formas de mirar* y, en consecuencia, *otras formas de actuar*”.³⁵

Su propuesta gira en torno a la conveniencia de “feminizar a los hombres”, de no anclarse en las reivindicaciones clásicas, de incorporar más diversidad y más combatividad en los ámbitos de la educación, el empleo, la política y los valores éticos. A su modo de ver, ese es el reto del nuevo feminismo. Si han de removerse los obstáculos que impiden que la igualdad de oportunidades sea efectiva, hay que acometer los problemas de discriminación y de cambios en el mercado de trabajo. Para lograr la democracia paritaria en el marco de una democracia deliberativa y comunicativa, hay que contrarrestar el absolutismo económico y consumista, y no menospreciar los valores que las mujeres, como mujeres, poseen y pueden aportar a la vida pública.

Así pues, su propuesta teórica y práctica radica —frente a una “masculinización” de la mujer que considera que es lo que se desprende de la propuesta defendida por Simone de Beauvoir—, en feminizar a los hombres y, en consecuencia, que el feminismo se convierta en un asunto de interés común, de modo que la mujer logre la plena integración en la sociedad y gane la libertad “que nunca tuvo”. Incidiendo en la ética del cuidado y de la responsabilidad, aboga por un discurso moral más amable; es decir, la justicia es valiosa y necesaria pero con

³⁵ *Ibid.*, p. 17.

ella sola no basta. El cuidado de los demás, el reconocimiento del valor del tiempo privado y “reproductivo”, la feminización de los hombres y, por extensión, la de la sociedad, supone una transmutación de los valores que tiene consecuencias políticas/públicas importantes. A propósito de la cuestión del poder y polemizando con A. Valcárcel, afirma que “las mujeres no podrán tener más poder si no consiguen hacer compatibles la vida privada y la pública”.³⁶ Universalizar sí, pero eso significa para V. Camps conseguir que el feminismo sea un asunto común, transversal, que suelte el lastre de las viejas reivindicaciones. Su propuesta supone asumir lo que denomina *la otra gramática del poder* en cuyo análisis destaca la importancia de contrarrestar el imperialismo cultural masculino con una *política de la presencia*. Siguiendo a A. Phillips, esto implica más mujeres en el poder y la reivindicación de *cuestiones de mujeres*, sin que esto signifique quedar reducidas a un gueto. Insiste, asimismo en que hay que profundizar en la democracia afirmando —de acuerdo ahora con H. Arendt— la pluralidad como condición de la acción humana, como política de las diferencias aceptadas y compartidas. En este sentido, “la otra gramática del poder” entiende que “debería significar la presencia de una cultura, un hacer, no exactamente femenino, sino diverso, diferente, que haga más compatibles la vida privada y la pública a la vez que impregne a la vida pública de los valores de la vida privada”.³⁷

Las críticas al liberalismo, sus insuficiencias morales y políticas, exigen que haya que tomarlo como punto de partida pero no de llegada. Mas el comunitarismo tampoco se escapa a sus objeciones. Aún admitiendo la pertinencia de algunas de sus críticas al liberalismo, sin embargo, indica V. Camps, el comunitarismo suscita problemas, en especial, los que acom-

³⁶ *Ibid.*, p. 20.

³⁷ *Ibid.*, p. 107.

pañan a la idea de comunidad y cierto conservadurismo en la defensa de los valores tradicionales, que lo hacen poco fiable para el feminismo. La ciudadanía de las mujeres, el problema de las identidades, su perspectiva sobre el trabajo, la familia o la educación —que le llevan incluso a sugerir una educación diferenciada ya que la coeducación parece no haber dado los resultados esperados—, inciden en la necesidad de acciones positivas a favor de las mujeres, cuantitativas y cualitativas, y, de acuerdo con A. Valcárcel, en la solidaridad femenina. V. Camps, en definitiva, encuentra en las mujeres un potencial transformador y dinamizador de la vida privada y pública. Demanda un feminismo que no se puede encerrar en sí mismo sino transmitir su saber hacer, su *phrónesis*, lo valioso y digno de la diferencia femenina y universalizarlo.

IV. Genealogías de las mujeres

IV.1. Género y Memoria

La crítica de la razón patriarcal, androcéntrica, de la Historia de la Filosofía occidental, aunque imprescindible, no agota ni constituye la única vía de reflexión sobre el pensamiento filosófico y lo femenino. Así lo entienden Fina Birulés y el grupo de investigación que participa en el *Seminario Filosofía y Género*.³⁸ Su objetivo expreso es “no tanto analizar lo que los filósofos han escrito acerca de las mujeres (...) como de recuperar y estudiar los textos donde se manifiesta la producción

³⁸ En el Seminario “Filosofía y Género” de la Universidad de Barcelona, coordinado por Fina Birulés, participan Carmen Corral Santos, Carmen Revilla y Rosa Rius Gatell, además de investigadoras de otras áreas (en concreto de la de Filología) como Montserrat Jufresa e Isabel Segarra.

filosófica de las mujeres y, en el mismo gesto, examinar y reconsiderar los criterios de la hermenéutica filosófica —tradicionales y actuales—, sobre la base de categorías como las de género, feminidad, diferencia...”.³⁹ Se inicia, pues, una línea que pone énfasis en la reconstrucción de la historia de las mujeres filósofas —reconociendo pero al mismo tiempo tratando de superar una visión de exclusión y silencio—, “dejándolas hablar” para que nos digan “quienes” son o quiénes eran. Emplear una metodología que responda al proceso de discriminación y exclusión de las mujeres, si bien es importante, sin embargo, no incide demasiado en la palabra y la obra de las mujeres del pasado, en su “falta de transmisión” y ausencia de tradición, en definitiva, en la memoria y en la genealogía de las mujeres. Tal proyecto implica nuevas formas de relacionarse con el pasado y de recuperarlo. Con respecto a la historia de las mujeres, por tanto, es necesario un trabajo constructivo, no sólo destructivo, que “deberá pasar por un aferrarse a la transmisibilidad, desde una decidida apuesta por el indicio y el fragmento”. Facilitar la transmisibilidad, dejarlas hablar, reordenar los fragmentos, implica una conexión específica entre género y memoria, una forma de memoria que entronca con la identidad, con la producción de sentido, con la transmisión y la narración. Una identidad frágil puesto que se inserta en la heterogeneidad, la contingencia, el constante re-pensarla y la modificación del relato en la medida en que aparecen nuevos fragmentos. Esto es: “Pero nuestra identidad no depende exclusivamente de la capacidad que mostremos para re-apropiarnos del pasado, no sólo nos medimos con los fragmentos de lo “ya sido”, sino que, gracias al rodeo de la narración, expresa-

³⁹ Introducción de Fina Birulés (Comp.) a *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Pamplona, Pamiela, 1992, p. 12. Cf. también Birulés, F., (Comp.), *El género de la memoria*, Pamplona, Pamiela, 1995.

mos también lo que “todavía no es”. Es decir, en el mismo gesto nos decimos a nosotras mismas por la mediación de un relato de cómo han ocurrido las cosas y de cómo nos gustaría que fuesen. Desde este punto de vista, quizás no tenga nada de contradictorio afirmar que las mujeres, en cierto sentido, debemos entrar en el futuro retrocediendo”.⁴⁰ La reivindicación de la memoria como forma de generar sentido acompaña a la idea de disponer de un relato historiográfico que permita mostrar lo nuevo, que recuerde el pasado de las mujeres y no borre sus huellas de forma que se siga perpetuando que cada mujer empiece desde cero, que se profundice así en el propio proyecto feminista frente a la “miseria simbólica”. La narración, el relato, posibilitan la producción de significado y también son una forma de transmisión. Desde esta óptica adquiere sentido la necesidad de las genealogías de las mujeres, un proceso constructivo de la tradición de las mujeres, de las mujeres cultas o de los modelos de virtud, de los espacios intermedios entre privado-público. La memoria, pues, frente al olvido: Visibilidad y método para erradicar la falta de transmisión y la ausencia de tradición.

En “Indicios y fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres”, F. Birulés ofrece las líneas de esta metodología re-constructiva de la historia de las mujeres filósofas.⁴¹ De nuevo, no se niega valor a la crítica de la razón patriarcal, androcéntrica, pero se insiste en que el trabajo a llevar a cabo ha de ser asimismo constructivo en el sentido de que “debe pasar por la reconstrucción histórica de la obra y de la palabra de las mujeres y ello no sólo para reparar una injusticia, sino también para

⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁴¹ En Rodríguez Magda, R. M^a, (ed.) *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 1997.

señalar las lagunas del saber dominante”.⁴² Se matiza que este enfoque no tiene que ver con la búsqueda de ninguna “esencia” —filosófica o biológica— de lo femenino, más bien se expresa como una apuesta por “el indicio y el fragmento” ya que en ellos se manifiesta la disparidad y lejanía de las experiencias de otras mujeres y se concede una voz propia a las mujeres filósofas. Desde esta perspectiva, la igualdad viene a ser igualación de derechos y no identidad uniforme; es decir, no identificación con el papel desempeñado por los hombres en la cultura. Esta labor constructiva se caracteriza por desarrollar un análisis atento de lo “no previsto, de lo no examinado por la tradición a través de un método micrológico y fragmentario”, por considerar la “excepcionalidad” de los fragmentos que rompen el *continuum histórico*, y permite devolver la voz a las mujeres filósofas, como “indicios de lo descartado”. Se suscribe así el denominado *paradigma indiciario* que tiene sus referentes en Carlo Ginzburg y Walter Benjamin, y que se encuentra próximo al método psicoanalítico de Sigmund Freud. Se trata de un método interpretativo, aplicado a la pintura, que se centra en lo “secundario, en lo desechado, en lo aparentemente irrelevante para quien ha actuado”. Este método ofrece una idea de la realidad como algo no transparente, un saber conjetural, basado en signos, apropiado para atender a lo cualitativo, a lo individual. Método dependiente del azar de los indicios, ligado a los prejuicios del presente, desde donde, se insiste, el pasado siempre se presenta abierto, inacabado y, por tanto, la narración produce sentido y permite la transmisión. Desde esta óptica se entiende asimismo que el pensamiento postmoderno y el feminismo discurren por distintos derroteros respecto del concepto moderno de razón. Lo que se plantea es continuar con el trabajo crítico o deconstructivo frente

⁴² *Ibid.*, p. 19.

a la reiterada y pretendida neutralidad del pensar filosófico, sin colapsar neutralidad y universalidad. En definitiva, se trata de otorgar voz propia a las mujeres, de recuperar la singularidad, además de mostrar los textos de las filósofas como indicios de lo secundario, de lo inadvertido por la tradición. Las referencias al pensamiento de H. Arendt son significativas también en este contexto.

IV. 2. *Del olvido a la ficción*

En *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia* (1987, 1994), Rosa M^a Rodríguez Magda se sitúa en una perspectiva foucaultiana para examinar la cuestión de “pensar en femenino” y “pensar lo femenino”. Partiendo de que el sexo ha muerto como significante universal, unitario, “como meta y utopía, como razón última de las cosas y la conducta”; y que ha muerto justo cuando se produce una proliferación de discursos normalizadores (a saber, psiquiátrico, pedagógico, sanitario...), la autora plantea la cuestión de la posibilidad de comprender la noción de mujer. Dado que tal noción ha sido objeto de instrumentalización y de discriminación, el problema es “¿qué modelo de discurso/poder nos ofrece una versión más cercana y aproximada”. El método y la forma de aproximarse al problema implican no solo aceptar una determinada gnoseología sino también una teoría del poder. Deteniéndose en el examen del método dialéctico, en las interpretaciones marxistas y del feminismo de la igualdad, considera que éstas son deudoras de la dialéctica del amo y del esclavo y adopta una posición crítica al respecto, por cuanto la aplicación de dicha dialéctica a la relación hombre-mujer no hace sino corroborar el vínculo hegeliano amo-hombre/esclavo-mujer. Esto tiene como consecuencia quedar prendidos en sus redes cayendo en esencialismos, de lo que tampoco escapa el feminismo de la diferen-

cia: “Así tanto el feminismo de la igualdad como el de la diferencia, en su línea más radical, y antologizadora supondría irreconciliables los dos extremos, dando por supuesto que el esclavo (la mujer) no está implicado en el escándalo del poder, que el poder es propiedad exclusiva de una clase: el amo-hombre, y que la clase dominada no tiene ninguna participación en él. Se iguala oprimido a inocente, resucitando el mito del buen salvaje —o de la pobre huerfanita— olvidando que el esclavizado desarrolla, aun cuando sólo sea, la astucia del oprimido, y de ahí una amplia gama: resentimiento, rencor, identificación con el opresor, anulación, huida. Por otro lado nadie nunca es totalmente opresor o totalmente oprimido”.⁴³

Enfrentándose a una interpretación substancialista y evitando la exclusividad del modelo dialéctico, propone como alternativa otra forma de acercarse a pensar el poder, entendiéndolo como multiplicidad de fuerzas: “microfísicas de estrategias no coagulables en puntos fijos”, argumentando sobre la necesidad de utilizar otros métodos que el dialéctico, métodos que no lleven a confundir el modelo con la realidad. Abordando la cuestión del feminismo de la igualdad/feminismo de la diferencia, sostiene que ambos comportan una visión represiva del poder.⁴⁴ Aunque viene a coincidir con C. Amorós en que las aportaciones del feminismo de la diferencia pudieran redefinirse y hacer de éste un “feminismo de la sospecha”, un movimiento crítico de la cultura masculina, sin embargo considera que tanto el feminismo de la igualdad como el feminismo de la diferencia comparten rémoras ontológicas. Su modelo de aproximación “femenino fin de siglo” resulta del “vigilante rechazo de todo modelo basado en la dominación, un concepto negativo y gozoso, una apuesta, porque aquí y

⁴³ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁴ Se refiere en concreto al feminismo de la diferencia defendido por V. Scudón, y C. Eljabeitia.

ahora...quizá hay que ser mujer".⁴⁵ Ahora bien, eso no significa retornar a la era del sujeto, puesto que el intento de pensar y de definir la identidad hombre/mujer en ese sentido sería una vuelta atrás. Por lo que concluye: "asumamos como estrategias lo mejor que la configuración fin de siglo nos otorga. Toda nostalgia es ineficacia". Rodríguez Magda apunta hacia una genealogía de la mujer como objeto y sujeto de deseo, aboga por un feminismo fin de siglo en el que la diferencia triunfa como seducción.⁴⁶

En "Del olvido a la ficción. Hacia una genealogía de las mujeres", la autora plasma su interés por la introducción de modelos históricos alternativos así como por la caracterización de un modelo de crítica feminista, teniendo como objetivo la reconstrucción, el rescatar del olvido las aportaciones de las mujeres filósofas.⁴⁷ Desde una perspectiva foucaultiana y genealógica estima necesario definir las acepciones del término genealogía y "perfilar gnoseológicamente la configuración del genérico 'las mujeres' que pretendemos sea sujeto y objeto de nuestro discurso". La reflexión metodológica es imprescindible y precisa adecuarse a la disciplina objeto de estudio. En este caso, se ha de atender a la especificidad de la crítica filosófica feminista, diferenciándola de aquella desarrollada y válida para la historia y, de forma especial, de la crítica literaria. Tras valorar las estrategias de crítica filosófica feminista se centra en la que juzga más productiva y conviene explorar: el método arqueológico foucaultiano. Ahora bien, la autora subraya que no se trata de importar un método sino de desarrollar una forma de construcción histórica alternativa que resulte útil para las investigaciones sobre la mujer, desde una posición nominalista, empirista y prudente frente a los esencialismos.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁶ Véase la crítica de C. Amorós en *op. cit.* p.453 y ss.

⁴⁷ En R. M^a Rodríguez Magda (ed.), *op. cit.*

A partir del concepto de "problematización" de Foucault pone de relieve la conveniencia de llevar a cabo una arqueología de la mujer, de contraponer una "historia general" a una Historia Global que para las mujeres ha resultado "ajena e inhóspita". Una historia general metodológicamente requiere la "constitución de corpus coherentes y homogéneos de documentos, [el] establecimiento de un principio de elección, [la] definición del nivel de análisis, del método, de las relaciones que caracterizan el conjunto", que descansa en el "despliegue de la dispersión". Dicho de otro modo, que no acepta la perspectiva de la "continuidad" de la historia tradicional, que oculta los acontecimientos y su materialidad y que, en el caso de las mujeres, hace desaparecer de la historia su presencia real y física, y su papel activo en la creación de la sociedad, desplegando una interpretación androcéntrica. De Foucault y la crítica estructuralista (Derrida, Deleuze, Guattari), juzga de interés para el pensamiento feminista la problematización de la idea de "libro" y de "obra" dado que permite indagar sobre nuevas "unidades discursivas, series, fragmentos, archivos, trazos, que recojan más adecuadamente la presencia femenina, tan ajena en la historia a la catalogación y transmisión academicista". Comporta, asimismo, una crítica de la tradición metafísica occidental—convergente con cierto pensamiento feminista— que, a juicio de Rodríguez, está más próxima a Derrida que a Foucault.⁴⁸

Volviendo sobre el propio discurrir del pensamiento de Foucault—de la arqueología a la genealogía— insiste en la virtualidad de las aportaciones de la arqueología, a sabiendas de que una perspectiva metodológica de este tipo no garantiza sin más la no exclusión de las mujeres como protagonistas de la historia y, en particular, si se centra exclusivamente en "acontecimientos discursivos", en la revisión de formaciones dis-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 46.

cursivas, y no atiende a los acontecimientos no discursivos “que son los más habituales entre aquellos colectivos privados de ‘discurso’”. A pesar de la insuficiencia derivada de centrarse en el *hecho discursivo*, la arqueología deviene una metodología válida para la historia feminista. En resumen, la no inmutabilidad del concepto “mujer” —por tanto, la atención a la formación de dicho concepto— y el rechazo de una concepción continuista, como la Historia Global una historia de las mujeres ha de replantearse las jerarquías, las teleologías, el olvido y las periodizaciones; una crítica Logocéntrica y Falogocéntrica, siguiendo a Derrida, que de cabida a la materialidad y la escritura, corrigiendo así aquella insuficiencia del método arqueológico.

Rodríguez Magda mantiene pues una tesis constructivista, la mujer carece de esencia y de ahí que “ha pasado de la invisibilidad a la ficción, pues ha sido construida por los discursos y las expectativas de otros. Pero, a la vez, en esa carencia de esencialidad radica su posibilidad de acción: si otros pudieron inventarla, hoy, dueña de su discurso, puede a su vez, no reiterar pasadas imágenes, sino construir su propia ficción”.⁴⁹ Su propuesta de genealogía de las mujeres, en la senda de Nietzsche y Foucault, dirige el interés investigador hacia los saberes locales, experiencias biográficas, tradición oral y, al mismo tiempo, hacia una perspectiva interdisciplinar. Esta propuesta requiere además una “ontología histórica de nosotras mismas”. En definitiva, como indica la autora, esta aproximación se opone a la idea de genealogía patriarcal. La cuestión radica en ser capaces de confrontarse con ella. No elabora mucho más estos aspectos en el texto y concluye haciendo hincapié en el uso genealógico, deconstructivo y constructivo, en el que la ficción juega un papel productivo. Indicando, eso sí, que el trayecto del olvido a la ficción es un trayecto difícil.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 54.

V. Tiempo de Feminismo Filosófico: un balance positivo

Tras esta sumaria y limitada presentación de algunos de los principales debates, textos y aportaciones solo cabe concluir, como se apuntaba ya en la introducción, con un balance positivo del feminismo filosófico en España. Desde los años ochenta, y muy especialmente desde la publicación en 1985 de *Hacia una crítica de la razón patriarcal* de C. Amorós, la producción intelectual y la presencia académica del feminismo filosófico han ido en continuo aumento, logrando poco a poco un mayor reconocimiento, generando una amplia y especializada bibliografía y un buen número de tesis doctorales, constituyendo seminarios específicos o participando directamente en la creación de centros e institutos de investigación feministas más amplios, organizando numerosos congresos, cursos, jornadas, cursos de postgrado y de doctorado. Lo cual no significa, obviamente, que los espacios de investigación y de docencia que se han ido consiguiendo no hayan de ser defendidos día a día. Por todo ello resulta difícil a estas alturas dar cuenta en unas páginas de todos los estudios y contribuciones individualizadas, de los temas y autor/as tratados, de la presencia del feminismo en las distintas áreas de especialización y conocimiento filosófico.⁵⁰ Para abordarlo con una mayor profundidad y extensión se requiere no solo un examen más amplio y detenido de las aportaciones y posiciones teóricas, sino tam-

⁵⁰ En este sentido habría que prestar atención al feminismo filosófico en áreas como la de Filosofía de la ciencia o de la Filosofía del derecho, en las que son destacables los trabajos de Eulalia Pérez Sedeño y Amparo Gómez relativos a ciencia y género, y los de Ana Rubio y Cristina Sánchez en la filosofía política y del derecho; en estas áreas se constata también que cada vez hay una mayor presencia de estudios feministas.

bién un trabajo de contextualización histórica y de relación con el movimiento feminista en España. En términos generales puede decirse, sin embargo, que el feminismo filosófico español responde a la pluralidad teórica y temática feminista, siendo en este sentido similar a la de los países del mismo entorno cultural.

En particular, por lo que se refiere a las autoras y polémicas aquí tratadas, puede concluirse que, por una parte, el feminismo de raíz ilustrada o de la igualdad configura una línea de investigación sólida y consolidada, referente inexcusable en el debate teórico, tanto en relación con la polémica igualdad/diferencia, como a la de modernidad/postmodernidad. Las propuestas teóricas de C. Amorós y A. Valcárcel comportan, además, una buena dosis de originalidad, ofreciendo rigor y un potente aparato conceptual. Ambas sostienen que el sexo y la identidad de género son fuertemente constrictivos y desarrollan un nominalismo moderado, frente al nominalismo radical más acorde con las tesis postmodernas que con el feminismo de raíz ilustrada que las dos suscriben. Por otra parte, más que hablar del feminismo de la diferencia, con el que las autoras aquí citadas no parecen sentirse muy identificadas, habría que referirse, mejor, a las distintas posibilidades de desarrollo en el tratamiento de la diferencia, bien en su dimensión ético-política, bien en la metodológica e histórica, sin caer en viejos o nuevos esencialismos. En este sentido, tanto V. Camps como F. Birulés y R. M^a Rodríguez Magda aportan asimismo una perspectiva rigurosa, presentando líneas de pensamiento importantes que permiten y exigen diálogo y debate en el seno del feminismo filosófico. En todo caso, unas y otras introducen en el ámbito filosófico general cuestiones de suma importancia tanto para la filosofía como para las mujeres.

El balance es, decía, positivo. Tomándome cierta licencia con el título del libro de C. Amorós —pero también de acuerdo con ella en que “Nadie piensa solo, pero las feminis-

tas menos, y menos en un mundo cada vez más endiabladamente complejo y que se nos pone cada vez más difícil, por no decir imposible, la tarea filosófica, comprometida críticamente con un movimiento social asimismo difuso y complejo, de intentar pensarlo en conceptos. Y para colmo, en plena crisis de los conceptos”—, a la vista de los resultados y del avance dado en estos últimos años, no podemos sino constatar que es *tiempo de feminismo* en la filosofía española.⁵¹

⁵¹ A sabiendas de la dificultad de dar cuenta ya no de toda la bibliografía, sino de la más relevante y representativa, he optado por recoger solo la de las autoras tratadas en el texto. Una buena y más completa presentación del feminismo filosófico español puede verse en Pulco, A. H., “Philosophie und Geschlecht in Spanien”, en *Die Philosophin*, n^o 26, 2002, pp. 29-42.