

ISBN 84-7658-217-X



9 788476 582176

La presente obra recoge las conferencias de la V Semana de Ética, que se desarrollaron en el Instituto de Filosofía del CSIC en Madrid, del 21 al 25 de marzo de 1988. Esas conferencias tematizan, desde diversos y plurales puntos de vista, las siempre complejas relaciones entre ética y política, entre reflexión filosófica sobre la política y la práctica política. Un primer grupo de dos trabajos de Alberto Saoner y Domingo Blanco, tienen un carácter a primera vista más histórico, pero en ambos se plantea el problema de la creación de conceptos, éticos y políticos, para la interpretación de la acción, presentándose bajo el epígrafe «**Dos rostros históricos de la interpretación ética y política de la acción**». Un segundo bloque de intervenciones ha sido titulado: «**¿Qué es un estado y una sociedad justos?**», en el que se recogen las aportaciones de Pablo Ródenas y Miguel Ángel Rodilla, donde se discuten diversas aproximaciones contemporáneas a la teoría de justicia y al concepto de legitimación. En el tercer apartado se agrupan bajo el rótulo común «**Tres cuestiones del presente**», trabajos más vinculados a problemas y conflictos de la sociedad actual, y, presentados por Francisco J. Laporta, M.<sup>a</sup> José Agra y Antonio García Santesmases, centrándose —respectivamente— en las dimensiones públicas del poder, en la discusión del feminismo y en las relaciones entre partidos políticos y movimientos sociales. Por último, el cuarto apartado del libro agrupa dos ponencias, la de Osvaldo Guariglia y la de Rafael Sánchez Ferlosio, cuya heterogeneidad podría resumirse bajo el epígrafe «**Motivos y sentidos de la acción: de la metaética a la moral**»; si la del primero es un trabajo de filosofía moral más estricta y académicamente hablando, la del segundo es un maravilloso ejemplo de reflexión moral sobre la condición humana y las dimensiones éticas del presente.

CONVICCIONES POLÍTICAS,  
RESPONSABILIDADES ÉTICAS



PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

## CONVICCIONES POLÍTICAS, RESPONSABILIDADES ÉTICAS

José María González y Carlos Thiebaut  
(Eds.)

ANTHROPOS  
EDITORIAL DEL HOMBRE

Convicciones políticas, responsabilidades éticas :  
V Semana de Ética y Filosofía Política / Eds.  
José M.<sup>a</sup> González, Carlos Thiebaut. — Barcelona : Anthro-  
pos, 1990 — 282 p. ; 20 cm. — (Pensamiento crítico /  
Pensamiento utópico ; 52)  
ISBN 84-7658-217-X

I. Thiebaut, Carlos, ed. II. Semana de Ética y Filosofía  
Política (V: [1988:Madrid]) III. Título IV. Colección  
1. Política y ética 2. Ética política  
172

Primera edición: marzo 1990

© José María González y Carlos Thiebaut, 1990

© Editorial Anthropos, 1990

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-217-X

Depósito legal: B. 2.248-1990

Fotocomposición: Serveis Gràfics, S.C.P. Cerdanyola

Impresión: Ingraf. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

## PRESENTACIÓN

Los libros colectivos suelen obedecer, en culturas diferentes de la nuestra, a la voluntad planificadora del editor o editores de los mismos, los cuales eligen, de entre muchas posibles colaboraciones, aquéllas que ejemplifican sus intenciones o, en otros casos, aquéllas que suministran un mapa relativamente completo de la temática abordada. No es ésta nuestra circunstancia, pues el conjunto de trabajos que hoy introducimos nos ha venido suministrado por una ocasión académica, la de las Semanas de Ética, que luego comentaremos. No obstante, nos ha parecido posible encontrar, como editores de este volumen, algunos hilos conductores del mismo, que si no han logrado, pues no era tal su pretensión, unificar en una misma teoría o una misma perspectiva los materiales aquí recogidos, tal vez hayan conseguido ubicar las discusiones y las discrepancias que ocuparon varias sesiones de este encuentro.

Así pues, el presente volumen recoge las conferencias de la V Semana de Ética, que se desarrolló en el Instituto de Filosofía del CSIC en Madrid, del 21 al 25 de marzo de 1988. La mencionada Semana constó no sólo de las ponencias que aquí se recogen, sino también de cuatro sesiones de comunicaciones y de discusión que llevaron por título: «Elección pú-

## LEGITIMIDAD Y NECESIDAD DEL DISENSO FEMINISTA

*María José Agra Romero*

### I

#### Actualidad y pertinencia histórica de la cuestión

Alguien dijo: «prefiero ser un poco anticuado para que el tiempo no me borre».

Para unos, el feminismo está ya anticuado o, en todo caso, es un problema que afecta a las generaciones «intermediarias», las trastornadas y desconcertadas por la revolución feminista.<sup>1</sup> Es algo trasnochado y residual. Para otros, el feminismo está en un callejón sin salida dada su falta de consistencia teórica y su escasa relevancia práctica. Mi punto de partida será, pues, destacar la actualidad y «pertinencia histórica» del feminismo, partiendo de que el paradigma que dio lugar al proyecto feminista, si bien no está agotado, se presenta como insuficiente.

Lo que voy a tratar de defender aquí es, precisamente, que el feminismo es una teoría y una práctica políticas y, en cuanto tal, uno de los pocos lugares desde los que aún cabe hablar de crítica y, si se quiere, también de utopía. De esa utopía, como sugiere Sigrid Weigl, que no significa «invirtiendo las relaciones patriarcales, afirmarse como sexo úni-

co o sexo superior», sino, más bien, que «exige que la mujer ya no se defina por relación con el hombre. En cambio, ella se verá y se experimentará como autónoma y considerará sus relaciones consigo misma y con los demás como propias y no como una desviación [...] no tendrá ya que identificarse como carencia, aunque tampoco en esto estará imitando al hombre sino actuando independientemente».<sup>2</sup>

Evidentemente, afirmar que el feminismo es una teoría y una práctica políticas significa reconocer que el feminismo no puede ser entendido ahistóricamente y aculturalmente, quiere esto decir: 1.º que es necesario entender la génesis y naturaleza del mismo para calibrar así el carácter de los proyectos políticos y culturales que reclama; en 2.º lugar, que en cuanto que teoría y práctica, el feminismo no es un proceso acabado y, por tanto, en necesario examinar y poner de manifiesto sus tensiones, es necesaria la revisión crítica, constantemente, del mismo; y 3.º, no debemos olvidar la relación entre las tensiones del pensamiento feminista y el entramado de las teorías y tradiciones filosóficas.

Las cuestiones filosóficas, debe insistirse, son intrínsecas al pensamiento y acción feminista. E, igualmente, cabe decir que la filosofía ha sido y, en gran medida, sigue siendo patriarcal. No se trata de defender aquí que como los practicantes de la filosofía fueron y son hombres, la filosofía sería distinta si las teorías filosóficas las hubiesen hecho las mujeres. No significa tampoco descalificar a la filosofía porque la mayoría de los filósofos hayan devaluado a las mujeres, hayan caído en la misoginia. Más bien se trata de considerar, por una parte, las formas en que las mujeres han sido excluidas por muchos filósofos y las inconsistencias y problemas que esto puede generar en sus teorías por una exclusión implícita o explícita. Y, al mismo tiempo, como indica Celia Amorós: «desmontar teórica y prácticamente [...], deconstruir [...] por medio de un análisis crítico de la impronta y el sesgo sexista y patriarcal que se encuentra en determinados entramados conceptuales en base a los cuales han sido contruidos los sistemas filosóficos».<sup>3</sup>

Desde esta perspectiva, es obvio el carácter político del discurso feminista: como crítica de la razón patriarcal, como

descalificación de tal discurso como presuntamente representativo de la especie humana erigida en autoconciencia y en universalidad desde la exclusión de la mitad de la humanidad. Pero, además, diríamos, como crítica de la razón política patriarcal, que construye la «ciudad» excluyendo igualmente a las mujeres. El feminismo, en definitiva, implica una apropiación crítica de la filosofía, del pensamiento. De ahí que, como también señala Celia Amorós, aunque en otro lugar,<sup>4</sup> «pensar feminista es duro y complicado». No se trata pues de añadir una nota colorista en el desempeño del rol profesional, sino de algo mucho más serio, al menos para las mujeres: el proletariado, decía Marx, debía apropiarse de los medios de producción desde otras coordenadas; *las mujeres debemos apropiarnos de los medios de producción de pensamiento, críticamente. Auto-producirse, entonces, dado que hasta ahora hemos sido producidas*. Y como toda autoproducción es siempre y por necesidad una empresa social y cultural, la filosofía, en este sentido, algo podrá aportar a la emancipación de las mujeres.

Pensar feminista entra dentro de esa reivindicación general de la cultura feminista de hacer oír y escuchar «la voz de la mujer», de reclamar «la mirada» o afirmar el punto de vista de la mujer. La voz, la mirada, frente al silencio y al engaño. Voz, mirada, posición, pensar, que llevan inscrito el sello de la tensión, la contradicción. No la asunción de una inversión de los valores patriarcales, ni la afirmación de su superioridad, ni el mostrarse como sujeto salvador de la humanidad, sino lugar privilegiado. Privilegio del hablante (que dirían los antropólogos), mirar activo, no espectador imparcial, aunque sea un mirar estrábico, de reojo, como señala Weigl (recordando a Lidia, la mujer italiana que entrevista Rossanna Rossanda en *Las otras*), que consiste en mirar por el «rabillo de un solo ojo» de manera estrecha y concentrada, «para con el otro quedar libres de vagar por todo lo ancho y largo de la dimensión social [...]. Sólo podrá corregir ese mirar de reojo cuando el tema de la mujer sea redundante [...]».<sup>5</sup>

Pensar feminista presupone un compromiso ético inicial: problematizar lo que son, lo que hacen y el mundo en el

que viven las mujeres. Plantearse, en definitiva, la pregunta ¿quiénes somos?, pregunta que adquiere su sentido desde el antagonismo, desde la negación de las abstracciones, desde el rechazo. Aquí radica la fuerza del pensamiento y la acción feministas. La cuestión no es hacer grandes descubrimientos o descubrimientos originales, sino que estamos ante un problema de orden intelectual y moral, de crítica y coherencia que deviene, en última instancia, política de resistencia.

El feminismo adquiere pleno sentido, es preciso destacarlo, en una sociedad capitalista, patriarcal, occidental. Y, justamente, estos son sus límites y las condiciones que determinan su posibilidad. Olvidarlo significaría caer en planteamientos ahistóricos, naturalistas o biologists, e introducir falsos universalismos. Por descontado, su reto será asumir la complejidad de la relación hombre-mujer, su variabilidad histórica y su forma específica, en el entramado de las relaciones sociales, económicas y políticas que la constituyen. Asumir el feminismo como proyecto político y cultural no requiere su circunscripción a las teorías *qua* teoría, esto es, un lenguaje y un conocimiento académicos y, por lo tanto, elitistas, sino que conlleva siempre una lucha práctica constante. La apuesta feminista dependerá, en cualquier caso, no de la sustitución de la humanidad por la mujeridad, sino de dar expresión y sentido al propio ser, a saber, construirse y pensarse como ser.

La actualidad y pertinencia histórica del feminismo no viene dada, únicamente, en términos de justicia y valoración históricas, sino fundamentalmente como problema político que remite, en última instancia, a un sistema de pensamiento elaborado para explicar las relaciones entre hombres y mujeres (como relación entre un gobierno y un gobernado). Y que es capaz de comprender la diferencia entre lo que la mujer debería ser según el deseo masculino (imagen de la mujer), la mujer (lo que es) y lo que podría ser (utopía).

### Mujeres, sed sumisas

Ahora bien, a pesar de lo dicho hasta este momento, cabe aún preguntarse por la legitimidad del discurso feminista y,

más concretamente, por la legitimidad del discurso feminista en filosofía política. Esto significa, en primer lugar, cuestionarse la legitimidad de un discurso que, producido desde distintas estrategias, desde la libertad, la igualdad, la justicia, los derechos, convierte al hombre en ciudadano y acaba trazando la división entre *la mujer ética* y *el hombre político* *qua* ser racional y autónomo. Significa, pues, preguntarse, cómo la Mariscala de Grancey de Voltaire, el porqué de la sumisión de las mujeres: Si recordáis, la Mariscala estaba indignada porque en las Epístolas de San Pablo había leído ¡Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos!, por supuesto la Mariscala tiró el libro, ya que:

Si al menos se hubiese contentado con decir: sed dulces, complacientes, atentas, ahorrativas, yo diría: he aquí un hombre que sabe vivir: ¿Y por qué sumisas me queréis decir? Cuando me casé con el señor de Grancey nos prometimos sernos fieles: no he cumplido del todo mi promesa, ni él la suya; pero ni él ni yo nos prometimos obediencia. ¿Somos acaso esclavos? ¿No es suficiente que un hombre, después de haberse casado conmigo, tenga derecho a causarme una enfermedad de nueve meses, que algunas veces es mortal? ¿No es suficiente que yo dé a luz, con grandes dolores, un niño que podrá contradecirme cuando sea mayor? ¿No es bastante que esté sometida todos los meses a molestias muy desagradables para una mujer de calidad y que, para colmo, la supresión de una de esas doce enfermedades al año sea capaz de causarme la muerte, para que vengan encima a decirme: ¡Obedeced!

Seguro que la naturaleza no lo ha dicho [...].<sup>6</sup>

Tomando al hilo este texto, y sin entrar ahora a examinar su problemática, podemos decir que evidentemente la naturaleza no lo ha dicho, pues la naturaleza no es sino construcción de la razón patriarcal. La tónica dominante entre los filósofos políticos, salvando las diferencias teóricas que los separan, en lo que respecta al tratamiento de las mujeres, presenta una sorprendente unidad y un claro consenso.

Aunque les suponga cierta dificultad e, incluso la modificación de sus premisas generales, todos recomponen sus teo-

rías para decretar la exclusión (implícita o explícita) de las mujeres, aun a costa de generar inconsistencias. Aristóteles, Kant, Hegel, cada uno a su manera, practica la misoginia. Son temas recurrentes en todos ellos, con mayor o menor sutileza y refinamiento: la afirmación de que la naturaleza biológica de la mujer dicta y justifica su falta de *status* político; la creencia en que la naturaleza psicológica de la mujer es emocional, irracional, sumisa; su coincidencia en confinar a la mujer al ámbito doméstico; su afirmación de que las mujeres son adecuadas para criar ciudadanos, pero no son ciudadanos ellas mismas.

La razón patriarcal deviene razón política patriarcal, corregida y aumentada a partir de la modernidad. Individualidad y Estado y, naturalmente, el Contrato Social, son patrimonio exclusivo, en sus diferentes variantes, del hombre moderno. Del *estado de naturaleza* sólo logran escapar los varones, las mujeres continúan en él. El artificio, la producción, requieren virguerías para las que las mujeres no están dotadas. Confinamiento, consecuentemente, en la reproducción, frente al despliegue de la producción. Si el capitalismo aparece como máquina de producir, la mujer, confinada en el ámbito privado, se convierte en máquina de reproducir. La mujer únicamente reproductora pertenece al ámbito de la burguesía histórica. Y de la mano de Comte, como fundador de la sociología burguesa, podemos ver una descripción magnífica de lo que esto supone:

Primero como madre, a continuación como hermana, luego, y sobre todo como esposa; y por fin como hija, accesoriamente como criada. Bajo cada uno de estos cuatro aspectos *naturales*, la mujer está destinada a preservar al hombre de la corrupción inherente a la existencia práctica y teórica. Su superioridad afectiva le confiere espontáneamente este oficio fundamental, que la economía social desenvuelve cada vez más, separando al sexo amante de toda solicitud perturbadora, activa o especulativa.<sup>7</sup>

Función evasiva y doble código de la moralidad. Y al mismo tiempo proceso de feminización general: el proletariado equiparado con la mujer. Unidad por la naturaleza: «los ope-

rarios directos —dice— viviendo de un salario periódico, constituyendo la inmensa mayoría de los trabajadores que ejecutan en una especie de intención abstracta cada acto elemental sin preocuparse especialmente de su destino social [...] están inmediatamente relacionados con la naturaleza, en tanto que los empresarios tienen, sobre todo, que ver con la sociedad». <sup>8</sup> *Sin comentarios.*

Las voces del feminismo, precisamente, comienzan a oírse en el periodo de transformación social, económica y política que configura el capitalismo industrial. La revolución industrial y el crecimiento de los ideales políticos de las Revoluciones francesa y americana, y la concepción de los Derechos del hombre, son factores que influyen en el surgir del feminismo como proclamación de la igualdad y la libertad de la mujer, de la burguesa.

Naturaleza/cultura, público/privado, racionalidad/sensibilidad, individuo/comunidad, son las tensiones que encontramos en el contexto discursivo de la filosofía política y que atraviesan la posibilidad misma del feminismo. La razón política patriarcal desarrolla mucho más la razón patriarcal, dando cuenta así de lo que es eternamente inmutable y de lo que es históricamente variable.

Introducir la perspectiva de la mujer en filosofía política se justifica legítimamente. La crítica de la razón patriarcal es la respuesta a las actitudes misóginas y estereotipadas prevalentes. En este sentido, hay ya un número significativo de estudios sobre la relación masculino/femenino en el pensamiento político, fundamentalmente llevados a cabo por mujeres. <sup>9</sup>

Reflexionar sobre la filosofía política histórica supone cuestionarse, en cuanto que su objetivo es normativo, «lo que la mujer debería ser» según el deseo masculino, y reivindicar el deseo de la mujer de construir y determinar lo que debería ser y podría ser, mostrando el arraigo de una concepción androcéntrica, patriarcal, de la filosofía política; de nuevo apropiación crítica de los medios de producirse como ciudadanas: construcción del discurso feminista, principalmente como movimiento y forma de lucha.

Quisiéramos, no obstante, señalar, que si bien desde este análisis el ser histórico por excelencia es, evidentemente, el

hombre, con ello no queremos dar pie a una visión «victimista» de la mujer, ni defender su intrínseca puridad y, consecuentemente, ver en la mujer a la salvadora universal.

Mi propuesta se concreta en un análisis crítico, en el disenso frente al consenso filosófico-político negador de estatuto político pleno a la mujer. Y, más exactamente, la crítica del liberalismo. También, por descontado, conlleva la necesidad de aplicación de un análisis feminista de las teorías políticas actuales. Así, a título de ejemplo, podemos señalar, con C. Pateman, cómo la oposición naturaleza/cultura que atraviesa la teoría liberal afecta significativamente a la teoría de la justicia de J. Rawls. Rawls, dice Pateman, no se plantea la cuestión de las mujeres, ni problematiza la familia, por el contrario, sostiene que «un concepto de justicia públicamente reconocido que regule la vida social nos reconcilia con el orden natural». <sup>10</sup>

Hay muchas formas diferentes de misoginia y muy diferentes clases de teorías filosóficas en las que las mujeres son relegadas a un segundo lugar; con lo cual no estamos afirmando que participar en el discurso político occidental sea contradictorio con el feminismo, aunque así lo han querido ver algunas feministas radicales. Feminismo y filosofía política no se oponen excluyentemente, siempre y cuando se establezca una apropiación crítica de la razón política patriarcal y se deconstruya su entramado conceptual.

Lo que sí estoy rechazando es el *mito de la neutralidad*: habrá que poner de manifiesto que si la filosofía política no toma en consideración la diferencia genérica, no cabe más remedio que practicar el «arte de la sospecha» y mostrar el deseo de ignorar y ocultar las diferencias bajo el rótulo de «seres humanos», humanidad, etc. Para decirlo de otro modo, prefiero una filosofía política que utilice las diferencias, que una que trate de ocultarlas. Esto, por supuesto, también tiene su versión práctica. Dice Silvia Bovenschen en «¿Existe una estética feminista?»:

Prefiero al tipo reaccionario que utiliza las diferencias (para él, se trata de carencias de la mujer) para sus fines chauvinistas. Porque es más honesto, le prefiero al confor-

mista pseudo-progresista que te palmea el hombro y te asegura que, si sólo se les diera un poco de apoyo y estímulo, las mujeres serían, por lo menos, como los hombres ya son. Sólo hay que abrir las puertas, y las mujeres inundarán las esferas dominadas por los hombres. Pero ¿qué ocurre si ya no vemos la diferencia como una deficiencia, una pérdida, un auto-borramiento y una privación, sino más bien como una oportunidad?<sup>11</sup>

Parece existir también un consenso generalizado.

## II

### Necesidad del disenso feminista: caza, guerra y política

Si hasta aquí nos hemos referido a la crítica de la razón política patriarcal, nos ocuparemos ahora de resaltar la necesidad de examinar la teoría-práctica del feminismo. En primer lugar, partimos de que, como señalábamos anteriormente, el discurso feminista forma parte, en cuanto que análisis crítico, del discurso filosófico-político. En segundo lugar, es preciso destacar la extraordinaria producción de escritos feministas, una producción sin precedentes, que debe ser tomada en consideración. Y, por último, precisamente como consecuencia de lo anterior, se requiere un análisis de la teoría y la práctica feministas, someterlas a análisis crítico con todas las dificultades que ello comporta. El objetivo que perseguimos es claro, a saber: poner de manifiesto que, a pesar de que algunos, ávidos siempre de levantar actas de defunción, han decretado su desaparición, sin embargo, el potencial crítico del feminismo no está ni mucho menos agotado.

Quizás pueda decirse que hay muchas formas de ser feminista, que hay muchos feminismos. Antes hemos señalado que también hay muchas formas de misoginia. Ahora bien, creo que las diferentes posiciones pueden agruparse básicamente en torno al feminismo liberal, al feminismo radical y al feminismo marginal. Evidentemente, esta clasificación no es la usual, pues normalmente se distingue entre feminismo liberal o burgués y feminismo radical. Otras prefieren

hablar de feminismo liberal, feminismo marxista, feminismo radical y feminismo socialista. No obstante, creo que la agrupación en torno a los tres ejes señalados es, a mi modo de ver, más clarificadora. Al menos esto es lo que voy a intentar mostrar.

Al presentarla así, no se pretende tampoco simplificar ni reducir la cuestión a la polémica igualdad/diferencia, que concentró gran cantidad de escritos y condujo, en gran medida, al feminismo a un cierto *impasse*. Justamente, de lo que se trata es de salir de ese *impasse*, cuando parece que la «guerra» ha acabado. Y poner de manifiesto la relevancia del feminismo en la medida en que se estructura a partir de la cuestión básica y fundamental de la construcción social y cultural del género, aspecto éste que con demasiada frecuencia se tiende a olvidar y que, a mi entender, es fundamental.

### Feminismo liberal

El feminismo, decíamos, es un discurso estructurado por el liberalismo. A favor o en contra del liberalismo como discurso dominante han surgido una variedad de respuestas. Tomando como punto de partida que el liberalismo define al «yo» como portador de derechos inalienables, y el contrato social como criterio de legitimidad, esto es, el consenso de los interesados, podemos establecer que el feminismo liberal tiene como meta el «ser libres e iguales» como los hombres; su estrategia política es la inclusión y la incorporación de las mujeres en el ámbito político, en cuanto que portadoras, asimismo, de derechos inalienables. El feminismo liberal surge, entonces, reclamando la igualdad, una igualdad y una libertad como la del hombre.

Este modelo, en general, plantea problemas. En primer lugar, la propia asunción de los presupuestos de la teoría liberal que le sirve de fundamento. En segundo lugar, se reclama la igualdad de la mujer, pero únicamente afecta a la mujer burguesa (por algo en las primeras versiones se le negaba el voto a las trabajadoras e iletradas). Este modelo de feminismo es, básicamente, clasista, no interclasista. Reivin-

dica el derecho a voto de la mujer de una forma excluyente, no asume la complejidad de la experiencia de la mujer. Como es fácil deducir, difícilmente se planteará en toda su radicalidad la cuestión del derecho al trabajo. Su insistencia vendrá determinada en torno al derecho a voto y al derecho a la educación.

El liberalismo, naturalmente, al establecer el lenguaje de los derechos, abrió las puertas a las demandas feministas, pero estas demandas se agotan en la consecución legal y formal de tales derechos. El feminismo liberal, históricamente, reivindica la igualdad de derechos, asume los valores masculinos acríticamente, considera la educación como un instrumento decisivo para propiciar una integración social y política, pero no toma en consideración los aspectos económicos y estructurales, culturales. Ni se cuestiona la «naturaleza humana». El sexo o el género son algo accidental y contingente. Consecuentemente, la liberación de la mujer se logra sin alterar las estructuras económicas y políticas. El principal problema del feminismo liberal resulta de no contemplar la relación capitalismo/patriarcado. Pero, además, como ha indicado Alison Jaggar,<sup>12</sup> el feminismo liberal comporta una «somatofobia», hostilidad hacia el cuerpo, que se expresa muy bien por la identificación de la esencia humana con la capacidad mental de la razón. En definitiva, consecuentemente, un rechazo del trabajo físico.

### **Feminismo radical**

El feminismo radical se nutre, básicamente, de dos tradiciones: la marxista y la freudiana. Recoge también la lucha por los derechos y la igualdad de oportunidades, pero, eso sí, desde una posición crítica y atendiendo a una mayor complejidad de la experiencia de la mujer. El feminismo se hace interclasista. Marx y Freud son dos pilares fundamentales para sentar las bases de una crítica ideológica de la naturaleza humana, en términos de construcción social y construcción psicológica de la masculinidad y la femineidad, de la sexualidad y la identidad. Esta toma en consideración del

entramado político, económico y sexual, plantea el feminismo como un impulso igualitario dentro de la cultura y la historia, no de la biología, mostrando las desigualdades políticas, económicas y sociales de la mujer. En un primer momento, apostando por la defensa del rol profesional como meta para lograr una mayor independencia o la independencia total. Posteriormente, mostrando su complejidad.

Lo que se ha dado en llamar «primera ola» del feminismo, el feminismo de los años sesenta más o menos, incorporará estos ideales, su frente será la lucha contra las fuentes de opresión y discriminación de las mujeres. Cabe destacar que el feminismo en este momento no se desvinculaba de otros movimientos sociales y políticos. Su objetivo se englobaba en un intento serio de transformación social (vinculación con el marxismo. Historia del feminismo/historia del socialismo).

Ahora bien, lo que definiría al feminismo radical es, precisamente, su afirmación de que la mujer no nace sino que se hace, esto es, su cuestionamiento del carácter natural de la polarización hombre-mujer, y la enfatización de la construcción social de los géneros. Obviamente, como ya es sabido, el matrimonio con el marxismo le trajo bastantes problemas en la medida en que se empezó a intuir que tras la revolución proletaria, quedaba pendiente la revolución de la mujer. Sin embargo, en cuanto que las diferencias genéricas son construidas social y culturalmente, se sostiene, la posibilidad de transformación, de cambio, existe. Su objetivo será luchar contra toda forma de esencialismo.

### *El mito del andrógino*

Quizás la primera configuración del feminismo radical esté aquejada, en cierto grado, de optimismo al poner énfasis sobre la posibilidad de la eliminación de la diferencia de género, de ahí que la androginia venga a ser su ideal. En definitiva, no fue capaz de ver que la androginia es el mito fundacional, unión de contrarios y en cuanto tal, «hombre perfecto», «ser total», ser doble. El feminismo defensor de la androgi-



nia no acertó al referirse al «ser total», un ser total que no es otro que el hombre (el varón), con lo cual estaba negando la posibilidad de que la mujer llegase a la totalidad, se pensase como ser. Debería pasarse previamente por la afirmación de la mujer como ser total, no por la *Coincidentia oppositorum*. Conviene detenerse en esta cuestión un momento, puesto que es de especial relevancia para nuestro planteamiento.

El andrógino representa, como indica M. Eliade en *Mefistófeles y el andrógino*,<sup>13</sup> la *Coincidentia oppositorum* que decía Nicolás de Cusa: la definición menos imperfecta de Dios. El andrógino, decíamos, está en el origen: basta recordar aquí *El banquete* de Platón, recogido posteriormente por M. Ficino en su *De Amore* o, relacionando platonismo y cábala, en los *Diálogos de amor* de León Hebreo, quien presenta el mito del andrógino traduciéndolo al relato de la creación del hombre según el Génesis. Ni es de extrañar que los románticos sean los que hayan tomado el andrógino como ideal del hombre perfecto del futuro, contribuyendo, de otra parte, enormemente, a la mitificación de la mujer, a definir su naturaleza esencial.

Curiosa coincidencia, pues todos hablan del amor; misoginia, en definitiva, pues todos coinciden en el origen de una polaridad sabiamente construida y mantenida, heredada de la tradición órfico-pitagórica. Polaridad que Aristóteles asume<sup>14</sup> y que nos presenta al hombre como *dinamis*, como *logos espermatikós*, y a la mujer como *materia*. Textos como el *Del Régimen* o *De la generación de los animales*, también los Tratados hipocráticos, son reveladores y pueden servir como base para establecer y comprender la genealogía patriarcal. Los análisis de M. Foucault en esta línea, desarrollados en su *Historia de la sexualidad*, nos muestran su vinculación con el modelo viril y con la moral de hombres.

Como decíamos, el andrógino supone totalización y escatología, siguiendo a Eliade:

El síndrome escatológico por excelencia, el signo de que el tiempo y la historia han tocado a su fin [...] los conflictos, los contrarios son abolidos, el paraíso es recuperado. Esta

imagen escatológica pone perfectamente en evidencia el hecho de que la *Coincidentia oppositorum* no implica siempre «totalización» en el sentido concreto del término, sino que puede significar igualmente el retorno paradójico del mundo del estado paradisiaco.<sup>15</sup>

No se trata sólo, en consecuencia, de que el andrógino existió en el comienzo y existirá en el fin de los tiempos, sino que además puede significar retorno al paraíso.<sup>16</sup> Pero aún podemos profundizar un poco más. Puede constatarse el reforzamiento de la imagen del andrógino como plenitud, frente al andrógino como hermafrodita, esto es, la coexistencia de los dos sexos: «ya no se trata —dice Eliade— de una plenitud debida a la fusión de ambos sexos, sino de una superabundancia de posibilidades eróticas. No es percibido como la aparición de un nuevo tipo de humanidad —en el cual la fusión de ambos sexos habría producido una nueva coincidencia— *apolar*, sino como supuesta perfección sensual como resultado de la presencia activa de los dos sexos».<sup>17</sup>

Si el andrógino representa simbólicamente la totalidad de las potencias mágico-religiosas solidarias de ambos sexos, el hermafrodita, la otra versión del andrógino, es una degradación del símbolo y una aberración de la naturaleza: bisexualidad, corporalidad, sensualidad, potencia subversiva, en fin. Simplificando las cosas, dice C. Amorós en su obra sobre Kierkegaard, el mito griego del andrógino es el mito del seductor; igualmente, diría yo, el hermafrodita corresponde al mito de la mujer seductora. El mito del andrógino y el mito del hermafrodita responderán, respectivamente, a los arquetipos de femenino/masculino en el mundo griego y en la modernidad. Podemos ver esta cuestión examinando las diferencias que señala Foucault a propósito de la experiencia de la sexualidad en ambos momentos, así nos dice:

En una experiencia de la sexualidad como la nuestra, en la que hay una escansión fundamental opone lo masculino y lo femenino, la femineidad del hombre se percibe en la transgresión efectiva o virtual de su función sexual. Nadie estaría tentado a decir de un hombre que el amor de las mujeres lleva a excesos que es afeminado, salvo si se efectúa

sobre su deseo todo un trabajo de desciframiento y se hace salir la «homosexualidad latente» que vive en secreto su relación inestable y múltiple con las mujeres. Al contrario, para los griegos, es la oposición entre actividad y pasividad la que es esencial y la que señala el dominio de los comportamientos sexuales como aquél de las actitudes morales; entonces observamos claramente por qué un hombre puede preferir los amores masculinos sin que nadie sueñe en suponer femineidad, desde el momento en que es activo en la relación sexual y activo en el dominio moral sobre sí mismo; al contrario, un hombre que no domine suficientemente sus placeres —sea cual fuere la elección del objeto que haya hecho— está considerando «femenino».<sup>18</sup>

La androginia, podemos concluir, no sólo no cuestiona las características de la masculinidad —requiere una visión acrítica—, sino que además introduce la posibilidad de desplazar el cambio y la transformación social a transformación psicológica. El abandono de la androginia y la adopción de una perspectiva exclusiva de las mujeres constituyen las aportaciones más importantes de la «segunda ola» del feminismo (años setenta) como crítica de los valores patriarcales.

### Feminismo marginal

Para el feminismo radical, en cuanto que la mujer es definida como naturaleza (estado de guerra latente), la política, esto es, la guerra por otros medios —como diría Foucault invirtiendo a Clausewitz—, constituye la solución.

Ahora bien, en la medida en que el feminismo de la segunda ola convierte todas aquellas diferencias que generaban la opresión de las mujeres en semillas de la liberación, la guerra no se transforma en política sino en *caza*.

La temática de la violación ejemplifica lo que quiero decir. El secreto del patriarcado reside en la violación,<sup>19</sup> en el acto de forzar a las mujeres a tener relación sexual contra su voluntad. La perpetuación de la dominación masculina por la fuerza se ejerce en términos de posibilidad y actualidad de la violación. A saber: el acto de la violación es el acto

paradigmático de las actitudes masculinas hacia las mujeres, si no en la práctica, sí al menos en la teoría. De ello no resulta que todas las mujeres quieran ser violadas (contrapartida popular), o que los hombres quieran violar a las mujeres, sino de que todos los hombres se benefician de estas acciones. La violación ejerce el control sobre las mujeres y remite a la idea de mujer como propiedad.

Desde estos presupuestos no es, pues, de extrañar que el tema de la violación sea el mayor foco de trabajo político. Pero, como estas tesis se sustentan sobre un concepto de, diríamos, materialismo biológico (la biología es la base, la cultura es la superestructura —y, en definitiva, la anatomía es el destino—), sólo cabe la *caza del violador*, impedir de este modo el beneficio de los hombres, atacando el fundamento mismo de su dominación. Vuelta, por tanto, al estado de naturaleza: el otro como amenaza. Muerte frente a vida. Miedo. El contrato social deviene contrato sexual.

Lo que yo llamo aquí feminismo marginal tiene que ver, como puede observarse, con lo que se calificó de feminismo radical, entendiéndolo por radical el significado etimológico de *raíz*, el cual sostiene, por tanto, que la opresión de las mujeres era la raíz de todas las demás opresiones: raciales, económicas o políticas. Eliminar la opresión de las mujeres supondrá una transformación sin precedentes. Ahora bien, como los hombres, sistemáticamente, dominan a las mujeres en todas las esferas de la vida, desde esta perspectiva, no hay distinción entre lo «político» y lo «personal»: toda área de la vida es la esfera de la «política sexual», el sexo se hace político, las relaciones sexuales se traducen en relaciones de poder y, por eso, constituyen objetivos apropiados para el análisis político. La psicología es el *locus* del poder. El feminismo se desvincula de los movimientos de la nueva izquierda.

Conectando lo personal con lo político se quiere poner de manifiesto, además, que lo personal no es idiosincrático y —frente a los expertos— que las mujeres mismas son fuente de conocimiento de ellas, mostrando de tal manera, pese a sus diferencias, su igualdad. Al apoyarse en la creencia de que la opresión de las mujeres atraviesa las fronteras de nación, raza, religión, etc., se genera un falso universalismo que

tiene como consecuencia la ignorancia de las diferencias entre las mujeres y la complejidad de sus experiencias.

La historia de las mujeres se presenta como «victimización». La mujer definida por la reproducción (propio de la definición burguesa) atraviesa la historia. Los análisis sobre la maternidad, en este sentido, son indicativos de la reintroducción del concepto de naturaleza que opera el feminismo marginal. En definitiva, lesbianismo, pornografía, violación, maternidad, puesto que se definen como términos psicológicos y en última instancia naturales, conducen al feminismo radical a un feminismo marginal y, consecuentemente, superfluo, ya que no se construye en ruptura con el orden establecido, sino que lo invierte, representando algo así como la imagen negativa que la sociedad se devuelve a sí misma. Inversión de valores. De nuevo *Coincidentia oppositorum*, ley de coexistencia pacífica de contrarios.

En su intento de ir más allá del feminismo burgués, liberal, y al situarse sobre premisas psicológicas y personales, el feminismo marginal acaba reduciéndose a feminismo metafísico o místico, «ir más allá» adquiere sentido de ir más allá en un sentido interno, espiritual.<sup>20</sup>

El feminismo marginal, como yo lo entiendo, representa el feminismo individualista, de pequeños grupos que adquieren tintes casi de secta y de escasa incidencia en la sociedad, sobre la que actúan de forma coyuntural, y cuyos ejes básicos de lucha suelen ser el aborto y la violación. Un feminismo tal casi exclusivamente se nos ofrece como una práctica sin teoría. El feminismo marginal, individualista, responde, en fin, a lo que Lipovetsky llama «neofeminismo», a saber: voluntad deliberada de psicologización (grupos de autoconciencia), máquina narcisista, transcripción progresiva de las realidades individuales y sociales en el código de la subjetividad.

Desde este análisis, el neofeminismo es una figura decisiva del proceso de personalización en las sociedades democrático-hedonistas occidentales, cuya ley fundamental es la coexistencia pacífica de contrarios. De ahí que, según Lipovetsky, «la campaña de mujeres maltratadas físicamente se desarrolla y encuentra el eco que conocemos a medida que

masivamente la violencia masculina remite en las costumbres», y también, siguiendo a este autor, el tema de la violación continúa calmando los comportamientos masculinos, mientras que el crecimiento del número de violadores corre paralelo a su relegación a una población finalmente muy circunscrita (grupos minoritarios de color y de cultura y reincidentes).<sup>21</sup> Por esta vía de personalización, el feminismo aparece como atomización, y su lucha como una intensificación superficial de la lucha de los sexos, dice Lipovetsky, guerra que no tendrá lugar sino fin del mundo del sexo y de sus oposiciones codificadas.

El feminismo liberal, veámos, pecaba de somatofobia; el feminismo marginal, neofeminismo, al adherirse al lema de «lo personal es político» y al traducir lo corporal en términos de sexualidad, cae también en lo mismo. Como señala M.<sup>a</sup> Jesús Miranda en un reciente libro, «al convertir el derecho al placer en metáfora del derecho a la palabra, las mujeres han humanizado la relación sexual hasta privarla de todo vestigio de corporeidad». <sup>22</sup> Rechazo del cuerpo y afirmación de que la mujer «tiene sexo por todas partes» (Irigaray). No pretendemos aquí desarrollar más esta cuestión, sino únicamente destacar la importancia del cuerpo, del «soma», y sugerir la necesidad de un análisis más profundo del tema; quizás un análisis desde la fenomenología podría dar luces en un asunto tan complejo, tanto filosóficamente como desde una óptica feminista.

#### A modo de conclusión

Evidentemente, si admitimos (con Foucault) que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa, es obvio que respecto del feminismo ocurre lo mismo; y si admitimos, también, que el objeto teórico del feminismo, la relación masculino-femenino, hombre mujer, existe bajo condiciones de un complejo de relaciones, lejos de pensar que el feminismo es algo caduco y superado tendremos que conceder que se trata un proyecto complejo que quizá no haya hecho más que empezar. Este proyecto podríamos expresarlo con pala-

bras de Lorite Mena en su libro *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*:

La mujer ha existido históricamente en la tensión de una paradoja inquietante, abismal —que apenas hoy llega a ser comprendida como simulacro— al no significar sino como *seducción*, la mujer no debía (no debe) tener un *ser propio* para poder existir. Una ausencia de ser: una existencia en simulacro. Tradicionalmente, la mujer ha deseado ser mujer —el deseo ha existido—, pero en su recorrido ese deseo siempre ha encontrado al hombre, al deseo del hombre que la hacía mujer. En nuestra época, la mujer busca su propio recorrido para ser realidad. Mayor desorden es imposible. El nuevo deseo de la mujer es inseparable de la desarticulación del orden de los signos que llenaban de realidad su ausencia de ser.<sup>23</sup>

Es este desorden lo que ni el feminismo liberal, al aceptar el Contrato Social, ni el feminismo radical, al aceptar el mito fundacional, ni el feminismo marginal, al derivar en la personalización, han sido capaces de plantear en toda su radicalidad. De un modo u otro, los tres coinciden en la eliminación de contrarios. El feminismo liberal y el marginal, además, se mueven en términos de naturaleza dentro de un esquema naturalista. De aquí que mi propuesta sea retomar el discurso radical, esto es: llevar a sus últimas consecuencias las implicaciones de una construcción social y cultural del género. Desde la contradicción, desde el antagonismo, reclamar un protagonismo real, deconstruir el simulacro cultural.

Esto supone, de una parte, afirmar la relacionalidad conflictiva que define al hombre, y que, cómo no, afecta directamente a la relación hombre-mujer. Desde estas premisas, la *Coincidentia oppositorum* no tiene sentido. La totalización escatológica o el consenso, más que resolver el conflicto, en todo caso, lo amortiguarán, lo ocultarán.

Admitir la relacionalidad conflictiva requiere un feminismo que comprenda la diferencia como una *oportunidad*. Lo cual viene a significar oportunidad de producirse, de ser mujer, y enfrentamiento con todo intento de ser producida. Dado que lo masculino y lo femenino son susceptibles de redefini-

ción, como puede observarse históricamente, la utopía feminista pasará por lograr que en esa redefinición el ser mujer no se defina por relación al hombre. Mientras tanto, la guerra continuará. Del feminismo dependerá que, en el proceso de construcción de la realidad, la mujer siga siendo definida o no según el deseo del hombre. El feminismo es, pues, un proyecto crítico, político y cultural.

Por otra parte, al buscar su propio recorrido para ser realidad, la mujer introduce un desorden radical. Este desorden radical supone, de nuevo, una oportunidad, pero vista ahora desde la perspectiva de una civilización en crisis. El feminismo, como movimiento político y social, coincide con el pacifismo y el ecologismo: los tres movimientos remiten, desde sus posiciones, a la especie y a la crisis civilizatoria actual.

Ahora bien, como señala Lorite Mena, este desorden radical pone de manifiesto la insuficiencia de un paradigma, pero se corre el riesgo de no encontrar un paradigma alternativo y de replegarse entonces sobre el antiguo. Naturalmente, éste es el reto del feminismo.

La mujer contemporánea, dice Lorite Mena, se configura aporéticamente entre «su condición específica tradicional» y «las características propias del orden laboral en el cual ha sido introducida».<sup>24</sup> Esto acarrea un rechazo del hogar (también destacado por M.<sup>a</sup> Jesús Miranda). En última instancia, y dicho de otro modo, en la mujer se da una esquizofrenia latente,

[...] que consiste en que aquellos elementos del modelo de feminidad que pueden procurarle respeto moral (por ejemplo, la maternidad, la comprensión, la sociabilidad) son también la base de su subordinación social. Si cuestiona la supuesta inferioridad del sexo femenino y entra en la carrera de ratas profesional o política, tiene que pagar por ello con su femineidad y su *status* como ser humano. El sentimiento de culpa de las madres que trabajan es prueba elocuente de esta contradicción.<sup>25</sup>

Por supuesto, hay excepciones: la *superwoman* y la solitaria. Sin embargo, este conflicto no puede ser resuelto aquí y ahora, asumámoslo.

Quisiera, para terminar, insistir en la necesidad del disenso feminista, en la necesidad del feminismo como política de resistencia frente al consenso establecido, frente al simulacro: renunciando a ser cómplices. De nosotros dependerá que este desorden no nos lleve de nuevo al estado de naturaleza, y que tengamos que admitir con Rousseau aquello de que «ningún pueblo ha perecido por exceso de vino, todos perecen por el desorden de las mujeres».

Decía Hobbes que hay una buena y una mala fantasía, una buena y una mala imaginación. La locura y la absurdidad del lenguaje de los hombres las conocemos. El feminismo debe apostar por una buena fantasía.

#### NOTAS

1. G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, París, 1983, v. cast. Barcelona, Anagrama, 1986, p. 71.
2. Sigrid Weigl, «La mirada bizca: sobre la historia de la escritura de las mujeres», en G. Ecker (ed.), *Estética feminista*, Barcelona, Icaria, 1986, p. 97.
3. C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 79.
4. C. Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987.
5. *Op. cit.*, p. 86.
6. Voltaire, *Opúsculos satíricos y filosóficos*, Barcelona, Alfaguara, 1978, p. 352.
7. A. Comte, 1912, II, p. 203; recogido en M. Martín Serrano, *Comte, el padre negado*, p. 81.
8. A. Comte, 1893, 86/93; recogido en *ibid.* p. 82.
9. Por ejemplo: H. Pitkin, *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Nicolás Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1984.
10. C. Pateman, «The disorder of Women: Women, Love and the Sense of Justice», *Ethics*, 91, octubre (1980), p. 33.
11. En Ecker (ed.), *op. cit.*, pp. 29-30. O en palabras de Rossana Rossanda: «el peor hombre es aquel un poco feminista, el falso simpatizante», *Las otras*, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 33.
12. A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Sussex, The Harvester Press, 1983.
13. Mircea Eliade, *Mephistopheles et l'androgyne*, París, Gallimard, 1962, v. cast. Madrid, Guadarrama, 1969.

14. Sobre la legitimación genealógica de la filosofía, véase C. Amorós, *Hacia una crítica...*, pp. 80 y ss.

15. *Op. cit.*, p. 126.

16. Desde otras coordenadas, de retorno al paraíso puede calificarse el «mito del matriarcado», hoy claramente desechado, pero que fue lugar común para ciertos sectores del feminismo.

17. *Op. cit.*, p. 126.

18. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. 3. La souci de soi*, París, Éditions Gallimard, 1984, v. cast. Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 83.

19. De la amplia literatura sobre la violación puede verse: Susan Brownmiller, *Against our Will: Man, Women, and Rape*, Nueva York, Simon and Schuster, 1975.

20. Esto lo ha visto muy bien H. Eisenstein en *Contemporary Feminist Thought*, Londres, Unwin Paperbacks, 1984.

21. *Op. cit.*, p. 202.

22. M.<sup>a</sup> Jesús Miranda, *Crónicas del desconcierto*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1987, p. 56.

23. Barcelona, Anthropos, 1987, p. 12.

24. *Ibid.*, p. 21.

25. *Op. cit.*, p. 98.