

FILOSOFIA POLITICA Y CRITICA FEMINISTA

María-Xosé Agra
Madrid, 1989

En los últimos años asistimos a una gran proliferación de publicaciones que desde lo que se ha dado en llamar el "prisma del género" o el "sistema sexo/género" nos muestran la riqueza de la perspectiva feminista aplicada a la filosofía política; sacando a la luz la complejidad de las relaciones de dominación patriarcal y la articulación del poder político y el Estado, haciendo visible la estructura genérica de la igualdad, la ciudadanía, la justicia.

Los recientes trabajos en esta línea, como es obvio, no son fruto de la casualidad sino de la presencia real de la teoría feminista cuyo potencial analítico y crítico se va haciendo patente e introduciendo en la Academia hasta el punto de que, dada la extensión que esta producción está adquiriendo, difícilmente, incluso para quienes no son feministas, puede ser pasada por alto. Podemos decir que constituye ya un capítulo importante en el conjunto de esta disciplina. El objetivo de estas notas es, justamente, examinar una serie de estudios y publicaciones recientes en el ámbito de la filosofía política y la teoría feminista anglo-americana, destacando las tendencias y problemas que animan la reflexión filosófico-política feminista (1).

BUSQUEDA DE UN ESPACIO DISCURSIVO: LA NEUTRALIDAD EN CUESTION

La aproximación a la filosofía política desde una perspectiva feminista adopta diversas formas en función, naturalmente, de la variedad de formas de la teoría feminista. En un primer momento los intentos se mueven en la línea de examinar a los filósofos políticos a la luz de la experiencia práctico-política feminista, tratando de reconciliar el feminismo con los sistemas de pensamiento ya existentes (liberalismo, marxismo...etc.). En general, la crítica feminista discurre desde la necesidad de la inclusión en el discurso a la reconceptualización de la filosofía política misma. En gran medida los esfuerzos se dirigen a : releer y reinterpretar los textos clásicos, insistiendo en la necesidad de contemplar en la historia de la disciplina textos por regla general excluidos (por ejemplo, el texto de J. S. Mill sobre la igualdad sexual o las obras de los primeros socialistas) así como también las obras de las teóricas del feminismo. Se someten a discusión conceptos centrales de la filosofía social y política, tales como: consentimiento, poder, igualdad de oportunidades, derechos, justicia. E, igualmente, se introducen cuestiones y temas nuevos (aborto, maternidad, sexualidad, etc.) suscitados por el desarrollo del movimiento feminista organizado. Asimismo, se discute sobre la naturaleza y límites de la filosofía con el objeto de determinar si hay algún lugar para las mujeres en el

discurso filosófico. Es decir, si los supuestos básicos de dicho discurso incluyen o excluyen a las mujeres.

Ahora bien, estos esfuerzos o intentos plantean una cuestión de mayor alcance, esto es, la interrogación sobre cuál es y debe ser la relación de las teóricas feministas con los clásicos y los métodos filosóficos y teóricos al uso. Dicho de otro modo, se pone sobre el tapete cuál es la relación entre feminismo y filosofía en general y filosofía política en particular. Aunque parece algo evidente que la filosofía, desde una perspectiva feminista, tiene implicaciones prácticas tanto para los filósofos como para las feministas, sin embargo, cabe preguntarse si eso es realmente filosofía, o si puede hablarse de que existe filosofía feminista. La relación entre feminismo y filosofía anima gran parte de las reflexiones a las que aquí nos referimos, reflexiones que ponen de manifiesto uno de los grandes retos de la teoría feminista, como han destacado reconocidas teóricas, a saber, el desafío a la teoría y a la academia.

En principio todo parece indicar que feminismo y filosofía discurren por derroteros distintos. La misoginia es notoriamente detectable en el discurso filosófico y las mujeres feministas más bien se ocupan de temas no reconocidos "oficialmente". Vistas así las cosas podría considerarse oportuna y necesaria la creación ab initio de una teoría o filosofía política pero no es esta la cuestión, más bien se trata de desarrollar formas más apropiadas de crítica que contribuyan a la transformación de la filosofía política, ya reconceptualizando ya creando nuevos conceptos si ello fuera preciso. De igual modo, se perfila la distinción entre discusiones o cuestiones sobre "temas de mujeres" y el argumento distintivamente feminista, pues se parte de que no todo trabajo teórico por el hecho de que discuta o plantee los temas y problemas de la mujeres es en sí mismo feminista.

Muy brevemente podemos articular la relación entre feminismo y filosofía, siguiendo a Moira Gatens (2), en torno a tres posiciones: separatista, extensionista y crítico-positiva. Veámoslo.

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

El proyecto extensionista se caracteriza por intentar transformar la filosofía, transformación que iría desde una posición dominada masculinamente a la consecución de una

filosofía como empresa humana. Para ello se adopta una teoría filosófica particular (existencialismo, marxismo, etc.) bajo el supuesto de que la estructura o entramado filosófico es neutral y que el contenido, por el contrario, es sexista. Así pues, podemos decir, se toma a la filosofía como método y al feminismo o a las mujeres como objeto de estudio. Dos son los problemas que surgen aquí. En primer lugar, como constata Gatens, si bien es cierto que las feministas que han intentado extender o alterar el contenido de las filosofías han hecho algo más, esto es, han modificado el entramado de la filosofía que emplean, sin embargo, lo han hecho de una manera que no siempre es visible. De nuevo la producción se ve aquejada de invisibilidad y esta apunta a la neutralidad, más concretamente, a la neutralidad de la base categorial. En segundo lugar, tampoco se resuelven los problemas de legitimación, no estableciendo ninguna respuesta a la pregunta por qué algunos textos son considerados legítimos filosóficamente y otros no. Los criterios normalmente empleados para definir el discurso filosófico, es decir, claridad, lógicamente ordenado y argumentado, racional, objetivo, universal y abstracto, son poco confortables para la investigación feminista. De ahí que algunas feministas hayan resuelto este problema manteniendo al mismo tiempo su compromiso feminista y su compromiso con la filosofía, utilizando las teorías filosóficas existentes.

Si la primera forma de relación implicaba una disyunción y la segunda una conjunción, esta tercera vía nos sitúa en la tensión y en los retos del feminismo. Se parte, en cierta medida, de que la teoría feminista y la filosofía están separadas, pero se ofrece una diferente respuesta a esta situación. Ahora, asumiendo la teoría feminista o desde una perspectiva feminista, la filosofía misma pasa a ser el objeto de estudio. La neutralidad de la categorización filosófica, la invisibilidad de las mujeres como objetos y sujetos del discurso filosófico y el proceso por el que la filosofía se legitima a sí misma se consideran claramente interconectados. Se abre, pues, el camino de una filosofía feminista que no implica la muerte del feminismo o de la filosofía, sino una transformación de ambas. Ni el feminismo ni la filosofía pueden continuar ignorándose. Ni, dicho de otro modo, puede darse una teoría feminista pura que nos conduzca más allá de la experiencia y la teoría patriarcal, ni puede haber una filosofía neutral, universal, verdaderamente humana, que considere redundante el feminismo. El reconocimiento de que la ontología, epistemología, ética y política están necesariamente interrelacionadas y que, por consiguiente, entenderlas como disciplinas separadas tiene una naturaleza política es, quizás, una de las mayores aportaciones de esta perspectiva. Cuestionamiento, por tanto, de la separabilidad y defensa de la interconexión entre las esferas del discurso filosófico (3). Así pues, para esta tercera vía, como señala Gatens, la política feminista implica, evidentemente, una crítica y una interrogación constante sobre nuestra existencia teórica y práctica.

La teoría feminista como estrategia

El sugerente artículo de E. Gross "¿Qué es teoría feminista?" (4) ofrece una clara elaboración del problema que aquí nos ocupa. Gross comienza describiendo los rasgos relevantes y las distintas fases de la teoría feminista. Esta autora traza una línea diferenciadora entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la autonomía. En los años sesenta, nos dice, las feministas consideran a la mujer y a lo femenino como objetos de estudio (familia, sexualidad, ...etc). La mujer se conceptualiza como igual al hombre. La preocupación, pues, se sitúa en la inclusión de las mujeres en aquellas esferas de las que, tradicionalmente, estaban excluidas. Se adopta, en efecto, una posición crítica pero se asume la ontología, epistemología o política. En esta fase hay un interés por los "temas de mujeres".

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

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

actividad política, no libre de valores, que surge de una particular interpretación ética o política del mundo que debe hacerse explícita. Igualmente, adquiere importancia la experiencia de las mujeres. Toda clase de actividades son o pueden ser objeto de reflexión.

La teoría feminista no es, por consiguiente, un discurso rival o competitivo. No es un discurso verdadero ni una mera explicación científica. Es, siguiendo a Gross, una ESTRATEGIA que requiere el reconocimiento de formas abiertas o encubiertas de misoginia, la capacidad de reconocer el discurso patriarcal en términos de ausencias, lagunas, saltos y que es capaz de articular el papel que juegan tales silencios y representaciones, afirmando la posibilidad de otras alternativas. La teoría feminista debe estar atenta a la invisibilidad de las mujeres en sus diferentes modalidades: exclusión, pseudo-inclusión y alienación. Haciendo especial hincapié en que la presencia no siempre es garantía de visibilidad. Y, al mismo tiempo, criticando las diferentes técnicas de invisibilidad, a saber: la descontextualización, la universalidad, el naturalismo, los dualismos, las apropiaciones y las inversiones.

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

El escepticismo feminista

En definitiva, la relación entre feminismo y filosofía puede ser expresada desde las tensiones y contradicciones del pensamiento filosófico y feminista, como una relación mediada por la ética. Pero también puede ser presentada como una feliz coincidencia. Esto nos lleva, de nuevo, a otra serie de

cuestiones que pueden ser vistas desde el prisma de la polarización modernidad/postmodernidad. Más claramente: ¿ el potencial crítico del feminismo se agota o conduce al escepticismo?.

La feliz coincidencia, para algunos/as, de filosofía y feminismo hace referencia al carácter deconstructivo de éste, viniendo a coincidir con la deconstrucción de los modos dominantes de conceptualización. Se da un cruzamiento entre crítica feminista del patriarcado y postmoderna crítica de la representación. Ahora bien, efectivamente es una feliz coincidencia sin más y, por consiguiente, podemos convenir en que el discurso de la modernidad no tiene necesariamente las mismas implicaciones para las feministas que para los filósofos, esto es, esta no es la historia de las mujeres o, por el contrario, nos lleva a un feminismo escepticista.

Susan Borno se ocupa de esto en su artículo sobre "Feminist Skepticism and the maleness of philosophy" (5). Para Borno, de un primer momento en que se enfatiza la discriminación legal, económica y social de las mujeres, las feministas comienzan a considerar los profundos efectos de la organización del género en la cultura occidental. Surgen críticas a esta tradición (misoginia, imágenes de las mujeres, etc...). A finales de los 70 se desarrolla dentro del feminismo una más profunda "hermeneútica de la sospecha": la cuestión del género no es sólo un problema de contenido, sino un modo de pensamiento, un estilo de pensar, de aproximación a los problemas. Más recientemente, indica esta autora, algunas feministas contemporáneas dan un nuevo giro. Criticando las simplificaciones históricas y el etnocentrismo inconsciente de las primeras lecturas feministas de la cultura. Esta nueva perspectiva reclama nuevas cautelas, un nuevo escepticismo sobre el uso del género como categoría analítica, viniendo a converger con lo que se ha llamado "teorías de la heterogeneidad", apuntando a las diferencias que fragmentan todas las demandas generales de la cultura. Desde aquí, teorizar la cultura o la historia a través del género --y, por tanto, hablar de realidades o perspectivas masculina o femenina-- es homogeneizar la diversidad y obscurecer la particularidad. El problema, también señalado por J. Grimshaw (6), es si podemos abstraer el "componente género" de las heterogéneas constelaciones de factores con los que está interpenetrado. Esta visión presta atención a la particular intersección de género, raza y clase, típica de la filosofía occidental: los autores de las tradiciones clásicas han sido predominantemente hombres (varones), blancos, económica y socialmente privilegiados. Los dualismos filosóficos dominantes están sobredeterminados por la raza, el género y la clase.

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

Grimshaw y otras recientemente señalan, de perpetuar la exclusión de la diferencia que ha caracterizado a las teorías "masculino-normativas". Pero, continúa Borno, mientras que necesitamos guardarnos de las fáciles generalizaciones homogeneizantes sobre el género, podemos también errar, yo creo, en la dirección de la multiplicidad y la diferencia, cayendo en una visión puramente particularista de la cultura. "lo que permanece es un universo de contraejemplos en el que la forma en que los hombres y las mujeres "ven" el mundo es puramente como individuos particulares, determinados por las configuraciones que forman esta particularidad. En esta coyuntura, la crítica social se auto-destruye, y la naturaleza dualista, jerárquica de las realidades de poder en la cultura occidental se oscurecen (7).

De lo dicho hasta aquí se puede concluir que el desafío del feminismo a la teoría y a la academia pasa por la posibilidad misma de una filosofía feminista. Hay, parece, un claro consenso en la caracterización del feminismo como crítica filosófica y como proyecto deconstructivo de la tradición intelectual occidental. Podemos quedarnos aquí y mantener un escepticismo más fuerte que un "sano escepticismo" o bien embarcarnos en un proyecto feminista de reconceptualización o, como lo denomina S. Benhabid, de "reconstrucción teórica" (8), orientado por un interés emancipador y alentado por esa utopía mínima, comunmente compartida por el movimiento de mujeres de una vida social caracterizada por unas relaciones expresivas y no represivas entre el yo y los otros, entre el yo y la naturaleza. La filosofía feminista respondería así, en definitiva, a la voluntad de cambio social y cultural que siempre ha acompañado al movimiento feminista. Y, más concretamente, estaría estrechamente vinculada al feminismo como movimiento social "emancipador". Desde estos parámetros una filosofía política feminista tendría como objetivo fundamental reflexionar sobre un nuevo concepto de ciudadanía, sobre la posibilidad de conseguir la autonomía para las mujeres.

LA CRITICA AL LIBERALISMO

Si el proyecto filosófico feminista es, como hemos visto, un cuestionamiento de la supuesta "neutralidad del que conoce", desde el ámbito de la filosofía política la perspectiva feminista exige una lectura de la ciudadanía, del individuo y del contrato social en terminos similares. Esto es, la categoría de ciudadano como sujeto político no es neutral, está sesgada sexistamente. La deconstrucción del patriarcado moderno implica una relectura de los textos clásicos, una reconceptualización del espacio asignado a las mujeres. La crítica al liberalismo deviene, pues, imprescindible. Su concepción del "yo" y los términos sobre los que establece el consentimiento son puestos en cuestión. Crítica, consecuentemente, del individualismo posesivo, abstracto. El contrato social se estructura a través del contrato sexual. El "individuo" así definido resulta una categoría

patriarcal.

Entre los trabajos críticos del liberalismo destaca el de C. Pateman The Sexual Contract. Para esta autora la historia del contrato original es la historia del patriarado moderno. Su punto de partida es que la polaridad público/privado no puede ser pensada la una sin la otra, cobran significado la una de la otra. Sin embargo, los teóricos estudiosos del contrato social han privilegiado usualmente el espacio público. Privilegiar el espacio público y plantear los problemas o críticas del contrato social desde esta posición supone, sin embargo, el reconocimiento de que la esfera privada es políticamente irrelevante. La tesis de Pateman será, precisamente, contar la historia del contrato sexual, mostrar como la diferencia sexual --lo que es ser "hombre" o "mujer"-- y la construcción de esta diferencia como diferencia política es central para la sociedad civil. La nueva sociedad civil creada a través del contrato original es un orden social patriarcal. El contrato original explica la génesis del derecho político patriarcal (derecho de sexo), éste está en función del poder que los hombres ejercen sobre las mujeres. Del diferente significado que los cuerpos de las mujeres tienen respecto al de los hombres. La diferencia sexual es diferencia política, traza una barrera entre libertad y subordinación.

La ficción política del contrato social descansa sobre la concepción de un "individuo posesivo", propietario de su propia persona. Para Pateman la categoría de individuo, así definida, es una categoría masculina y, consiguientemente, sólo los varones son individuos. A partir de aquí es posible explicar por que las mujeres son excluidas del contrato original. Las mujeres no son, por tanto, propietarias de su persona, de sus capacidades y atributos.

El espacio público, como es sabido, surge de un pacto. Pero la esfera privada también contiene y tiene su génesis en una relación contractual entre adultos: el contrato sexual. La antinomia "estado de naturaleza"/"sociedad civil" presupone el contrato sexual. Lo que Pateman viene a decirnos es que contrato y patriarcado, --aunque a primera vista aparecen como opuestos, dado que el derecho paternal es inconsistente con el orden social surgido del contrato-- van unidos. Mediante el contrato se construye el moderno patriarcado transformando, no negando, el patriarcado clásico. Es decir, la sociedad civil moderna no está estructurada por el parentesco y el poder de los padres sino que, tras la ruptura política con el padre, el contrato o pacto original genera un "patriarcado fraternal": las mujeres están subordinadas a los hombres como fraternidad de varones. La teoría del contrato social sale victoriosa frente al patriarcalismo clásico (la batalla teórica entre patriarcalistas y teóricos del contrato, reflejada en la polémica entre R. Filmer y J. Locke, raramente es mencionada), señalando así el fin de un orden social estructurado por el parentesco y la ley del padre. Frente al viejo mundo del status aparece el nuevo mundo del contrato.

Ahora todos los hombres, y no sólo los padres. pueden crear, generar vida política y derecho político. La capacidad creativa masculina, en su forma moderna, no es paternal. La creatividad política pertenece a la "masculinidad" no a la paternidad. Las relaciones paradigmáticas de este nuevo orden son las relaciones impersonales contractuales. Habrá que determinar, entonces, la diferencia entre el contrato personalizado, propio de la esfera doméstica (mujeres, sirvientes) y el contrato impersonal del mundo público del capitalismo. Capitalismo y patriarcado no son dos sistemas autónomos: el capitalismo es patriarcal.

Pateman hace un recorrido por los contractualistas clásicos para mostrarnos como el contrato se erige sobre la muerte del cuerpo político del padre, instaurándose la separación entre derecho paternal (sexual) y derecho político. El derecho político es un derecho del varón a tener acceso sexual al cuerpo de las mujeres para que pueda llegar a ser padre. El nacimiento físico, por tanto, simboliza todo lo que hace a la mujer incapaz de entrar en el contrato original y le impide transformarse en ciudadana (significación política en el hecho de que las mujeres tienen una capacidad que falta a los hombres). A las mujeres no les falta ni fuerza ni capacidad en un sentido general, sino que son naturalmente deficientes en la capacidad específicamente política: la capacidad de crear y mantener el derecho político. Y, careciendo de esta capacidad, deben estar, naturalmente, sujetas a los hombres puesto que son subversivas para el orden político. Los cuerpos de las mujeres y los cuerpos de los hombres no tienen el mismo significado. En el "estado de naturaleza" el marido es el "señor". Si el "estado de naturaleza" y la "sociedad civil" no pueden ser pensados por separado, nos encontramos -siguiendo a Pateman- con el derecho masculino se construye sobre la negación a las mujeres de la moralidad política requerida por los participantes en la sociedad civil. No son individuos, no pueden contratar. Los hombres, por el contrario, dan a luz a un cuerpo artificial, a un "cuerpo" político creado mediante un acto de la razón.

El contrato original es un pacto fraternal: los individuos en pie de igualdad y libertad se transforman en una fraternidad civil. Pero, además, sus vínculos fraternales vienen establecidos por un interés común como varones en asegurar que el contrato sexual, la ley de derecho sexual, sea operativa. El pacto fraternal es doble: sexual y social. Lo femenino y lo masculino son teóricamente construidas en el "estado de naturaleza" para reflejar la deficiencia de las mujeres y conseguir de este modo el resultado deseado en la sociedad civil. Cuando el contrato social se efectúa todas las mujeres, en la condición natural, han sido sometidas a los hombres.

El contrato sexual requiere que las mujeres se incorporen a la sociedad civil sobre una base diferente a los hombres. Son incorporadas como mujeres, no como individuos. Y, para que no sea fraudulenta la libertad universal contada en las historias de los contractualistas, las mujeres deben tomar parte

en un contrato en el nuevo orden civil. En un contrato, eso si, peculiar, específico, distinto de los demás: el contrato matrimonial, el único contrato que explícitamente incluye el compromiso de obedecer.

Lo más importante a destacar, con Pateman, es que el contrato no puede ser considerado como paradigma de relaciones libres. La idea de contrato como la de individuo son categorías patriarcales. Pateman reflexiona sobre la necesidad de unas relaciones sociales que partan de una nueva configuración del yo, frente al individualismo Posesivo (9). Dicho de otro modo, como señala Leonore Coltheart, hay que reconceptualizar el "deseo" y el consentimiento, la razón pública y la razón privada. El contrato sexual se sustenta sobre un deseo entendido como un impulso poderoso, adquisitivo, apropiado por los hombres (varones) que ofrecen un contrato al cual, las mujeres pasivas, naturalmente subordinadas, consienten (10).

La teoría liberal, en sus versiones clásicas o en las actuales neocontractualistas (11) construye una concepción del ciudadano, como sujeto político, sexualmente neutro, histórica y socialmente indiferenciado. La crítica feminista lo cuestiona seriamente, mostrándonos: a) que la ciudadanía tiene un claro sesgo sexista. Si la igualdad se define en términos de quien decide quienes son los iguales, es claro que, en el contrato social, son los varones los que se declararon y establecieron como iguales. b) El espacio público construido mediante el contrato no es autónomo sino que requiere un espacio privado garantizado por el contrato sexual. c) El recorrido por los clásicos establece que Igualdad, Libertad y Fraternidad son propias de un "individuo" como categoría patriarcal. La crítica al liberalismo, pues, nos sitúa ante el reto de generar un sentido renovado de la vida pública, un nuevo concepto de ciudadanía, una reestructuración de lo privado y lo público que sea posible y deseable para las mujeres.

PRIVADO/PUBLICO

Si tomamos el análisis de Habermas sobre la relación público/ privado en el capitalismo clásico, podemos ver con N. Fraser (12), que Habermas ofrece una explicación de las relaciones interinstitucionales entre las diversas esferas de lo público y lo privado en el capitalismo clásico que tiene un genuino potencial crítico. Siendo un importante correctivo al dualismo que acompaña la separación entre público y privado. El conceptualiza el problema como una relación entre cuatro términos: familia, economía (oficial), estado y esfera pública. En el capitalismo clásico habrá, por tanto, dos distintas pero interrelacionadas separaciones entre lo público y lo privado:

Público-Estado
A nivel de SISTEMA:
Privado-Economía capitalista

Público-Espacio de formación de la
opinión
A nivel de
"MUNDO DE LA VIDA":
Privado-Familia

Siguiendo este esquema, el intercambio cristaliza en los roles de "trabajador" y "consumidor": vincula la economía privada y la familia privada. Y en los roles de "ciudadano" y "cliente", vinculan el estado público y las instituciones de la opinión pública.

A pesar de lo sugerente de estas relaciones, Fraser efectúa un análisis de la explicación de Habermas bajo el presupuesto de que ésta es débil en la medida en que no considera el problema del género. Así, nos dice, Habermas olvida que el rol de trabajador en el capitalismo clásico es "masculino" y no en un sentido estadístico, sino como relación interna entre "ser hombre" y ser "proveedor" (luchas obreras por el salario familiar). Tampoco tiene en cuenta las diferencias en la cualidad de la presencia de las mujeres. El trabajo pagado de las mujeres está sexualizado, no están ausentes. Inversamente, el rol de consumidor, vinculado a la economía oficial y a la familia es femenino: el sujeto interpelado es la mujer. Habermas presenta una omisión significativa al no hacer mención del rol de "crianza de los niños" que, como es sabido, en el capitalismo clásico es patentemente femenino.

Por lo que se refiere al rol de ciudadano, éste también es masculino. Para Habermas el ciudadano es un participante en el debate y formación de la opinión pública política. Esto significa que la ciudadanía es vista a través de las capacidades de consentimiento y lenguaje, es, la capacidad de participar a la par con otros en diálogo. Pero estas capacidades están significativamente dominadas "masculinamente". Estas capacidades son negadas a las mujeres de muchas maneras: recordemos el consentimiento de las mujeres en el contrato matrimonial, o la reinterpretación constante que se efectúa con el lenguaje de las mujeres (cuando dice "no" es "sí"). Más aún, Habermas no tiene en cuenta la configuración del ciudadano como defensor de la política y protector de todos aquellos que no pueden protegerse por ellos mismos: niños, mujeres, ancianos.

Así pues, según Fraser, si llevamos a cabo una lectura de las conexiones antes señaladas, que sea sensible al género, se nos revela que la dominación masculina no es accidental al capitalismo clásico, sino intrínseca. Las tesis de Fraser sugieren que la esfera doméstica tiene una dimensión estructural

tanto como una dimensión interpretativa. Bajo esta perspectiva la explicación habermasiana saldría reforzada. Veamos ahora que ocurre en el análisis del capitalismo tardío o del bienestar.

De un modo esquemático, nos encontramos con que el capitalismo tardío surge como resultado de y como respuesta a las inestabilidades de las tendencias a la crisis inherentes al capitalismo clásico. Se reformulan las relaciones entre la economía y el Estado, entre lo público y lo privado, superando parcialmente la separación entre público y privado al nivel de los sistemas. Esto va acompañado de un cambio en las relaciones de estos sistemas con las esferas pública y privada del "mundo de la vida". Se incrementa el rol de consumidor, el de ciudadano pierde importancia (mass media, partidos políticos, burocratización, participación = voto...). La relación con el Estado es canalizada cada vez en mayor grado a través de un nuevo rol, el de cliente del bienestar social. Sin entrar ahora en la ambivalencia de estos desarrollos, ni en la cuestión de las "patologías", interesa destacar la tesis de Habermas de que el capitalismo tardío da lugar a una "colonización del mundo de la vida".

El dinero y el poder, dice Habermas, dejan de ser meros medios de intercambio entre sistema y mundo de la vida. Tienen a penetrar cada vez más en la dinámica interna del mundo de la vida. Los roles de trabajador y ciudadano dejan de canalizar la influencia del mundo de la vida en los sistemas. Los roles de consumidor y cliente, a su vez, canalizan la influencia del sistema en el mundo de la vida. Más aún, la intrusión de los mecanismos de integración del sistema en los dominios de la integración social da lugar al fenómeno de la "cosificación". El resultado es la "disecación de los contextos comunicativos". Se desestabiliza la reproducción simbólica, las identidades se ven amenazadas y las tendencias a las crisis sociales se desarrollan. Ahora bien, la colonización del mundo de la vida da lugar a nuevas formas de conflicto social, específicas del capitalismo del bienestar. Nuevos movimientos sociales emergen en una nueva zona de conflicto (en la "grieta" entre sistema y mundo de la vida). Estos movimientos contestan a la instrumentalización del trabajo profesional (rol de trabajador), a la monetarización de las relaciones (rol de consumidor), a la burocratización de los servicios (rol de cliente) y las reglas y rutinas de interés político transmitidas mediante el empobrecimiento del rol de ciudadano.

Los nuevos movimientos sociales difieren de las luchas de clases y de las luchas burguesas de liberación. Se mueven en la esfera de la reproducción simbólica (no de la material), se oponen a la cosificación". Los nuevos conflictos, por tanto, no se desencadenan en torno a problemas de distribución sino en torno a cuestiones relativas a la gramática de las formas de vida. Habermas va a distinguir y a clasificar los actuales potenciales de protesta según sean movimientos de "emancipación" o de "resistencia y repliegue". En este contexto afirma en relación con el feminismo:

"Tras el movimiento americano en pro de los derechos civiles que ha desembocado mientras tanto en la autoafirmación particularista de las subculturas negras, sólo el movimiento feminista sigue estando en la tradición de los movimientos de liberación burgueses-socialistas; la lucha contra la opresión patriarcal y en pro del cumplimiento de una promesa que llevaba ya mucho tiempo anclada en los fundamentos universalistas, reconocidos, de la moral y del derecho, presta al feminismo la fuerza de choque de un movimiento ofensivo, mientras que el resto de los movimientos tienen más bien un carácter defensivo. El objetivo de los movimientos de resistencia y repliegue es poner coto a los ámbitos de acción formalmente organizados en favor de los estructurados comunicativamente, y no la conquista de nuevos territorios. Ciertamente que el feminismo comparte con estos movimientos un núcleo particularista: la emancipación de las mujeres no solamente tiene por objeto establecer una igualdad formal de derechos, eliminando los privilegios masculinos, sino también revolucionar formas de vida concretas marcadas por monopolios masculinos. Por lo demás, el legado histórico de la división sexual del trabajo a la que las mujeres estuvieron sometidas en la familia burguesa hace que éstas dispongan de virtudes éticas distintas, de un registro de valores complementario del del mundo masculino y opuesto al de una práctica cotidiana unilateralmente racionalizada".(13)

Siguiendo a Fraser podemos apuntar algunas de las cuestiones que se plantean desde una lectura feminista. En primer lugar, destaca el hecho de que el "rol de cliente" en el capitalismo tardío tiene un significado más complejo de lo que Habermas ofrece. Para Fraser no implica únicamente un cambio en el vínculo entre sistema e instituciones del mundo de la vida, sino un cambio en el carácter de la dominación masculina (patriarcado público). Los clientes del estado del bienestar son mujeres (hay dos programas: uno masculino y otro femenino) pobres, viejas, solteras con niños, excluidas del mercado tanto como trabajadoras como consumidoras. Así, mientras que, por un lado, se ofrece una reducción de la dependencia de las mujeres respecto de un cabeza de familia - individuo masculino-, por otro lado, - el lado negativo-, es que se sustituye la dependencia por una dependencia del estado burocrático.

En segundo lugar, la sofisticada y compleja explicación de Habermas de la interrelación entre las esferas pública y privada, depende en última instancia de la interpretación que se haga de las distinciones entre "reproducción material" y "simbólica", así como de los contextos de acción "socialmente integrada" (formas aseguradas normativamente-logradas comunicativamente) y los contextos de acción sistémicamente integrados (media: poder, dinero). La interpretación habermasiana se presenta conceptualmente inadecuada si se introduce la cuestión del género, ya que muestra una separación cuasi naturalista entre la economía oficial y la esfera doméstica (trabajo pagado y cuidado de los niños).

En el capitalismo del bienestar se logra mantener por otros medios el consenso normativamente asegurado que perpetua la dominación masculina y la subordinación femenina: las normas y significados de la identidad del género persisten y continúan a canalizar la influencia del mundo de la vida en los sistemas (el dinero y el poder entran en la dinámica interna de la familia).Burocratización y monetarización son, entre otros, instrumentos de subordinación de las mujeres. Los roles de trabajador, consumidor, cliente y ciudadano en el capitalismo tardío están igualmente sesgados sexistamente.

En tercer lugar, Fraser conviene con Habermas en que las luchas de los movimientos sociales por los medios de interpretación y comunicación son centrales para una resolución emancipatoria de las tendencias de crisis en el capitalismo del bienestar y dado que los medios de interpretación y comunicación han sido siempre controlados por los hombres, el feminismo supone una lucha por redistribuir y democratizar el acceso y el control sobre los medios de interpretación y comunicación. Supone luchar por la autonomía en un sentido especial: " Una medida del control colectivo sobre los medios de interpretación y comunicación suficiente para permitirnos participar a la par con los hombres en todos los tipos de interacción social, incluyendo la deliberación política y la toma de decisiones". Tal lucha requiere implícita y explícitamente una reestructuración de la relación entre cuidado de los niños, trabajo pagado, y ciudadanía. ¿Cuales son las posibilidades de tal reestructuración? es algo que Habermas, aun cuando quiere ser crítico respecto a la dominación masculina, sin embargo no llega a plantear. Por todo ello Fraser va a sostener que "las luchas y deseos de las mujeres contemporaneas no se clarifican adecuadamente con una teoría que traza la línea de batalla entre sistema e instituciones del mundo de la vida. Desde una perspectiva feminista, dice, hay una línea de batalla más básica a saber: entre las formas de dominación masculina vinculadas al sistema y al mundo de la vida y NOSOTRAS" (14)

GENERO Y CIUDADANIA

Una última reflexión viene dada por los diferentes análisis del concepto de ciudadanía cuando se examina desde una perspectiva feminista, desde el sistema sexo/género. Tales análisis conducen a una redefinición del concepto de ciudadanía, tarea que aún poseyendo ciertos visos utopistas, sin embargo, no es imposible. En una reciente discusión sobre la ciudadanía, recogida en la revista Ethics (15), E. Balibar sostiene que a pesar de lo manido que resulte hablar de "nuevo" (algo así, dice, como la "nueva cocina", o la "nueva filosofía"), aún merece la pena examinar ciertos aspectos de la "nueva ciudadanía", insistiendo en la necesidad de romper con la relación entre ciudadanía y nacionalidad --más concretamente él se refiere al racismo y al status de los inmigrantes que aparecen en las sociedades occidentales y, particularmente, en Francia--.

En sus propuestas sobre la ciudadanía Balibar parte de que este concepto, tan viejo como la política misma, se define por la igualdad y tal definición, como es sabido, ha sido y es problemática, no tiene una definición fija y estática. Ello es debido a que el concepto de ciudadanía no sólo se construye sobre una específica y política distribución de poderes, sino porque además delimita un cierto tipo de ser humano y de individuo. Esto, naturalmente, es algo que la filosofía política feminista ha tratado de poner de manifiesto al mostrar la parcialidad de la ciudadanía universal y la necesidad de extender tal ciudadanía de forma que no queden excluidas las mujeres. De ahí sus intentos de reconceptualización y replanteamiento de la ciudadanía.

La propuesta de Balibar sobre la ciudadanía sugiere la conveniencia de una lucha por la igualdad sobre un nuevo fundamento y con nuevos objetivos, ya que: "vemos que el concepto legal y paralegal de ciudadanía (construido en los siglos 19 y 20) es inseparable no sólo de un espacio constitucional relativamente confinado (territorio, soberanía) sino también de sus fronteras internas, cuya cambiante posición está constantemente sobredeterminada. Los límites de lo público y lo privado están fijados por la distribución de roles femeninos y masculinos, el área de los derechos sociales están en juego en la lucha de clases, el uso de la distinción entre "nacional" y "extranjero" como un criterio de la ciudadanía política....sólo en abstracto se puede concebir que se desarrollan en completa independencia. Pero en la realidad pertenecen a la misma combinación de circunstancias".

Desde una perspectiva filosófico-política feminista deben tenerse en cuenta estos factores pues, de lo contrario, se corre el peligro de distorsionar el significado de ciudadanía (16). Por último, podemos convenir con Balibar, que es necesario "reconstituir una voluntad política de masas" ante la amenaza de una sociedad bloqueada, dividida entre el corporativismo y el lenguaje político abstracto. El reto del feminismo está en, precisamente, contribuir activamente, garantizar la presencia de las mujeres. En este sentido, un frente de interés, y de un interés cada vez más creciente, tanto práctico como teórico, se articula en torno a la propuesta del pacto entre mujeres. Propuesta que en el nivel macro-político da lugar a lo que se ha dado en llamar Feminismo de Estado, cuya vertiente práctica se identifica con el sistema de cuotas y de medidas de discriminación positiva. Este feminismo tiene su máximo exponente en las políticas de igualdad desarrolladas concretamente en los países nórdicos y que persiguen el ejercicio pleno de las mujeres de sus derechos como ciudadanas. Este feminismo no reemplaza ni puede ser confundido con la movilización política de las mujeres, pero si nos enfrenta a una nueva estrategia que no puede rechazarse sin más, a saber: la cooperación y las alianzas políticas entre mujeres (17).

NOTAS

(1) De la amplia produccion podemos destacar: E. Kennedy/ S. Mendus, Women in Western Political Philosophy, Wheatschaf Books, 1987. E. Kennedy quiza sea mas conocida por su libro sobre C. Schmitt, C. Schmitt: The Crisis of Parliamentary Democracy. Mitt Press, 1985, y por su participacion en la polemica suscitada en la revista Telos sobre C. Schmitt y la Escuela de Frankfurt. S. Mendus, tambien es conocida por sus estudios, vease Justifying Toleration, Cambridge U.P., 1988. Otra autora sobradamente conocida es C. Pateman, quien tras publicar The Problem of Political Obligation y Participation and Democratic Theory, se ha pasado a las filas de la critica feminista publicando numerosos articulos y muy recientemente el libro The Sexual Contract (1988) y, junto con E. Gross, Feminist Challenges (1986). Feminism as Critique (1987) de S. Benhabid y D. Cornell, recoge una serie de aportaciones entre las que destacan la de S. Benhabid, dedicada a la teoria critica y mas conocida por su libro Critique, Norm and Utopy: A Study of the Foundations of Critical Social Theory, (1986), y N. Fraser, autora de diversos estudios sobre la critica feminista-socialista del Estado del Bienestar y sobre M. Foucault: "Michel Foucault: A "young conservative"?", publicado en Ethics (1985). S. M. Okin, quiza una de las pioneras con Women in Western Political Thought, se centra en la critica feminista de la justicia, muy especialmente del neocontractualismo de Rawls, sigue trabajando y publicando en esta linea. A. Jaggar Feminist Politics and Human Nature (1983) tambien merece ser citada, asi como las obras mas recientes de R. Hamilton/ Barrett: The Politics of Diversity. Verso, 1986. J. Grimshaw: Feminist Philosophers. Minneapolis, Minnesota U.P., 1986; D. Coole: Women in Political Theory. Wheatschaf books, 1988. J.B. Elshtain Meditations on Modern Political thought. Praeger, 1986. Y, como no, numerosos articulos que requeririan un repertorio bibliografico detallado.

(2) Moira Gatens "Feminism, Philosophy and riddles without answers" en Feminist Challenges. Social and Political Theory, (Eds.) C. Pateman and E. Gross, Londres, 1986, pp. 13-29.

(3) En esta linea cabe senalar con Celia Amoros que "la relacion entre ontologia y politica como relacion de implicacion, al menos, reciproca en un sentido fundamental radical, es reconocida cada vez mas en el ambito de la hermeneutica filosofica. Por su parte, el pensamiento feminista se configura en una de sus direcciones mas caracteristicas como reflexion acerca de las redefiniciones de los espacios sometidos a las codificaciones ontologicas mas ancestrales. Redefiniciones operadas, al menos tendencialmente, por una voluntad de cambio social y cultural que ha alentado siempre en el feminismo como movimiento", "Espacio de los iguales, espacio de las identicas. Notas sobre poder y principio de individuacion." Arbor, 503-504, (1987). pp. 113-4.

- (4) E. Gross "Conclusion: What is Feminist Theory?" en C. Pateman & E. Gross, op. cit. pp 190-204.
- (5) The Journal of Philosophy (1988) pp 619-629.
- (6) J. Grimshaw, op. cit.
- (7) En esta linea puede considerarse el neofeminismo individualista y narcisista. Vease G. Lipovetsky, La era del vacio. Barcelona, Anagrama, 1986.
- (8) S. Benhabid & D. Cornell, "Beyond the politics of Gender" en Feminism as critique, op. cit., pp. 1-15.
- (9) Bajo este prisma pueden examinarse las actuales defensas del matrimonio, la prostitucion y las madres alquiladas como relaciones contractuales "libres". Vease a este respecto los analisis de C. Pateman en The Sexual Contract.
- (10) Leonore Coltheart, "Desire, Consent and Liberal Theory" en C. Pateman & E. Gross, op. cit., pp. 112-122.
- (11) Veanse las criticas de C. Pateman al contractualismo rawlsiano, asi como las de Susan Moller-Okin: "Justice and Gender" en Philosophy & Public Affairs, Vol. 16, n 1, (1987), pp. 42-72 y Clara Kuschnir "Genero y Estado", Hiparquia, n 1, (1986), pp. 20-34.
- (12) N. Fraser, "What s Critical about Critical Theory?. The Case of Habermas and Gender". en S. Benhabid & D. Cornell, op. cit., pp.31-55.
- (13) J. Habermas, Teoria de la accion comunicativa. Madrid, Taurus, 1987, p. 558.
- (14) N. Fraser, art. cit., p. 55. Habermas ha recibido otras criticas desde el feminismo que insisten en que devalua e ignora los aspectos expresivos y corporales de la comunicacion, reproduciendo la escision entre razon y deseo y sentimiento. A pesar de los elementos criticos, sin embargo, la obra de Habermas ofrece ciertas posibilidades como lo muestra Joan B. Landes en su libro Women and the Public Sphere. In the age of French Revolution. Cornell U. P. 1988. Con relacion al analisis del capitalismo del bienestar es interesante el trabajo de Helga Maria Hernes Welfare State and Woman Power. Essays in State Feminism. Norwegian U. P. 1987.
- (15) "Propositions on Citizenship", Ethics, 98 (1988). pp. 723-730.
- (16) Vease Mary G. Dietz, "Citizenship with a Feminist Face", en Political Theory, Vol. 13, n 1, (1985), pp. 19-37.
- (17) Vease Chiara Saraceno, "La estructura del genero de la ciudadania" en Mujer y realidad social, Universidad del Pais Vasco, 1988, pp. 123-141 y tambien Helga Maria Hernes, op. cit..