

Michèle Barrett y Anne Phillips

(Compiladoras)

DESESTABILIZAR LA TEORÍA

DEBATES FEMINISTAS CONTEMPORÁNEOS

PAIDÓS

México
Buenos Aires
Barcelona

PUEG

Programa Universitario de Estudios de Género

Universidad Nacional Autónoma de México

1. LAS PRETENSIONES UNIVERSALES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

Anne Phillips

Los primeros planteamientos feministas -que se remontan a mucho antes de la Revolución Francesa, pero que se vieron muy fortalecidos por los acontecimientos de 1789- solían concebir como prioridad política extender a la mujer los derechos e igualdades considerados innatos del hombre. Las mujeres se aplicaban reglas originalmente formuladas para un grupo más limitado, e insistían a hacer universal lo que había empezado siendo mucho más particular. La justificación se basaba en nociones como la de humanidad común: cierto ser esencial que todos los seres humanos comparten independientemente de las diferencias sexuales. Esos planteamientos continuamente comparaban lo que son los hombres y las mujeres en determinado momento, histórica y circunstancialmente, con lo que podían esperar llegar a ser en otras condiciones. Las feministas miraban más allá de las especificidades de la cultura y la sociedad existentes (culturas y sociedades en las que la mujer bien podía parecer inferior al hombre), hacia una racionalidad y una justicia más trascendentes.

Este enfoque incluía elementos clave del pensamiento ilustrado. La creencia en una igualdad humana esencial pese a todas las diferencias secundarias, el escepticismo hacia el prejuicio y la tradición, la confianza en las normas externas de racionalidad y justicia que funcionaban como parámetros para medir el mundo; todo esto constituía un importante contexto para los principios y la discusión feministas. Y si bien en este periodo --como parece ocurrir en todos los demás- el feminismo contenía de suyo un doble impulso hacia la igualdad y la diferencia, siempre estuvo presente lo que podríamos denominar aspiración universal hacia una igualdad en la esencia humana.

En la discusión reciente, este tipo de planteamiento político se ha vuelto, desde luego, cada vez más polémico, y la Ilustración se ha convertido en símbolo de todo aquello de lo que hay que desconfiar. Michel Foucault nos ha enseñado a ver en el ser autónomo y racional una forma insidiosa de pensamiento-policía; Alasdair MacIntyre ha pisoteado con fuerza las pretensiones de racionalidad universal, arguyendo que todas las nociones de moralidad y razón se fundan en tradiciones históricas particulares;¹ Richard Rorty nos ha liberado de la búsqueda de autoridad filosófica sólo para abandonarnos en el terreno de la contingencia local donde vale todo y nada.² De una manera u otra, la mayoría de los politólogos han tenido que ocuparse de la crítica a los universales trascendentes, de la discusión entre el liberalismo clásico y el comunitarista, de la tensión entre la moralidad kantiana y las morales contextuales, del antifundacionismo de los enfoques posmodernos, de la importancia de basar las teorías de la justicia en las estructuras de valores del mundo que nos rodea. En una serie de discusiones que comparten elementos pero que no son idénticas, la Ilustración se ha estado haciendo muy mala fama.

Estos ataques a la racionalidad transcultural, transhistórica y trascendente tienen su contrapartida en la discusión feminista reciente, ya que después de tanto ver al "hombre" en la humanidad, muchos han llegado a considerar que dichas abstracciones no se pueden rescatar, y ven en todo reclamo de universalidad, inevitablemente y por consiguiente, un fraude. Cada candidato a la condición universal se ha presentado en un marcado contraste con las peculiaridades y particularidades de la identidad local, algo que hurta tras nuestra especificidad y diferencia y puede, por lo tanto, reemplazarnos a todos. Pero, una y Otra vez, el "individuo" sigue resultando ser un hombre que es jefe de familia, el "ciudadano" un soldado, y el "trabajador" un esclavo de la cadena de montaje. Toda abstracción de género neutro termina siendo sospechosamente masculina.

La paciencia feminista se ha desgastado y el feminismo se ha apanado considerablemente (aunque en modo alguno con unanimidad) de los universales abstractos de la tradición ilustrada, para dirigirse hacia un nuevo énfasis en la heterogeneidad, la diversidad y la diferencia. En este cambio hay dos argumentos fundamentales que han sido los protagonistas. El primero es que al insistir en la igualdad como algo que reclamamos pese a todas las diferencias, se ha alentado a la mujer a negar aspectos de sí misma y a ajustarse a cierta norma unitaria; el segundo es que esta norma nunca ha sido de género neutro. De esta

¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue y Whose Justice? Whose Rationality?*

² Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*

manera, en varios textos importantes, Carole Pateman ha sostenido que "la ciudadanía se ha creado a imagen del hombre",³ y que la tardía inclusión de la mujer funciona de manera muy diferente que la inclusión original del hombre. La diferenciación sexual se construyó sobre los cimientos del pensamiento político moderno (es decir, el del siglo XVII en adelante), de tal suerte que esto tiene repercusiones duraderas en las categorías con que pensamos nuestras vidas.

Las pretensiones universales del pensamiento político

En *The Sexual Contract*, por ejemplo, Pateman señala que hemos heredado una versión del contrato libre entre individuos según la cual éste justificara todo lo que dichos individuos puedan hacer. Pueden disponer de sí mismos y de sus cuerpos como les parezca más conveniente, y mientras se pueda demostrar que los contratos que celebran son voluntarios, no existe base legítima de queja alguna. Al aplicarse a la mujer, entonces, esto justifica la prostitución, y en casos recientes, el cumplimiento legal de los contratos de maternidad suplente, aunque la madre después cambie de parecer. La cuestión decisiva, para Pateman, estriba en que las nociones contemporáneas de individuo, y por extensión del contrato libre, expresan una suposición masculina que trata el cuerpo como algo separable del yo. De modo que mientras algunas feministas (sobre todo en Estados Unidos) han considerado la posibilidad de un "contrato auténticamente sin género" como arma que podrían utilizar con ventaja, esto está muy embebido de los supuestos de un mundo masculino.

La lógica del contrato según se manifiesta en la maternidad "suplente" muestra muy crudamente cómo la extensión de la posición de "individuo" a la mujer puede, a la vez, reforzar y transformar el patriarcado y representar un desafío para las instituciones patriarcales. Extender a la mujer el concepto masculino de individuo como propietario, y el concepto de libertad como capacidad de hacer lo que se desee con uno mismo, es eliminar toda relación intrínseca entre la propietaria, su cuerpo y sus capacidades reproductivas. Ella guarda con su propiedad exactamente la misma relación externa del hombre propietario con su fuerza de trabajo o su esperma; no hay nada característico en el hecho de ser mujer.⁴

Esto implica, según Pateman, que cuando las feministas refutan teorías anteriores sobre lo que es apropiado para la mujer o lo apropiado para el hombre, deben tener cuidado con los conceptos de que se sirven. Lo que es más importante, deben resistirse al impulso de negar que el sexo importe. La diferenciación sexual p está patente en la teoría política de un modo que, hasta el momento, ha sido útil al hombre. La solución no es eliminar todas esas referencias, sino reconstruir la historia para que figuren ambos sexos. La identidad humana está diferenciada sexualmente y existe en forma corporal. Los que tratan de negar el cuerpo, que sólo se ocupan de la abstracción de "el individuo" o "el ciudadano", quienes piensan que no debería haber ninguna diferencia por el hecho de que esos individuos sean mujeres u hombres, escribirán como norma a partir de un solo sexo. La mujer puede englobarse en una igualdad con el hombre sólo si primero se reconoce la diferencia sexual.

En los vínculos que se han forjado entre: feminismo y posmodernismo, esos argumentos se han desarrollado más todavía: se ha insistido no tanto en la diferencia sexual como en las múltiples diferencias que toda teoría debería tomar en cuenta. Nancy Fraser y Linda Nicholson consideran que el feminismo expone "el carácter contingente, parcial y ahistóricamente situado de lo que en el pensamiento dominante pasó por verdades necesarias, universales y ahistóricas" y que nos ha llevado a cuestionar la clase de objetividad que reside en una "mirada ubicua de Dios" trascendente.⁵ También sostienen que se debe poner en tela de juicio tanto la noción de "una" perspectiva de la mujer, como "el" punto de vista feminista o "la" causa fundamental de la opresión de la mujer. Si los universalismos de la humanidad son sospechosos, también lo son los universalismos del género, o esos esencialismos más dudosos de "la mujer" o "las mujeres". La tendencia a lo universal a veces surge como supuesto irreflexivo, a veces como una gran aspiración, pero, en cualquier caso, habría que resistirse a ella con firmeza.

Estos planteamientos parecen tener elementos en común con cuestiones de la discusión política

³ Carole Pateman, *The Disorder of Women*, Pp.14

⁴ Carole Pateman, *The sexual Contract*. Pp. 216.

⁵ Nancy Fraser y Linda J Nicholson, " Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", Pp. 26.

predominante, y en este trabajo comenzaré por dirigir la atención a estos paralelos. En particular, quiero comentar la crítica común que suscitan ambos casos. En cada uno, el alejamiento de la gran teoría hacia una explicación más específica, con bases históricas o con una visión de género, ha sido acusado de conservadurismo incipiente. En los textos feministas, el peligro más frecuentemente citado es el de perder las categorías teóricas (género, patriarcado, aun la de mujer) para poder entender el mundo y luego cuestionarlo;⁶ la crítica complementaria, que luego se aplica sobre todo a quienes ponen el énfasis en las diferencias sexuales más que en las múltiples diferencias, es que podría perderse la capacidad de transformar las relaciones de género actuales. En la teoría predominante se ha puesto el acento más exclusivamente en las nociones de justicia o racionalidad que nos pueden dar una influencia decisiva en las comunidades en que vivimos. Cuando la gente cuestiona las pretensiones universalizadoras de las tradiciones anteriores, ¿limita así sus posibilidades radicales y quita filo a todo ataque crítico?

Planteo este problema sin necesariamente resolverlo, en parte porque se necesita más trabajo de indagación sobre el grado preciso en que coinciden el feminismo y los pensamientos predominantes, en parte por las eternas dificultades que supone deducir la política de posiciones filosóficas, y en parte porque quiero cuestionar la agudeza con que se plantean las opciones. Es decir, estoy en contra de una oposición polarizada entre lo que es abstracto, imparcial y de género neutro, y lo que es específico, relativo y con género, y sostengo que lo mejor del feminismo contemporáneo ya ha adoptado una vía más intermedia.

LA CRÍTICA COMUNITARISTA Y LA CRÍTICA POSMODERNA

En la última década de la teoría política ha habido una gran reacción contra la "gran teoría", y en especial contra el tipo de actividad teórica abstracta que deduce los principios de los derechos y la justicia a partir de supuestos metafísicos cuyos fundamentos sólo están en el pensamiento. Hay una alternativa que se prefiere cada vez más y es la que se ha descrito como enfoque "comunitarista"; se trata de una perspectiva que funda nuestras creencias morales y políticas en la experiencia de las comunidades específicas, y pone en tela de juicio las falsas abstracciones de "el" individuo. En esta tradición definida muy a grandes rasgos (y en modo alguno unitaria), la atención se ha desplazado del establecimiento de normas de aplicación universal de moralidad o justicia hacia la elucidación de los principios ya presentes en toda sociedad dada. El resultado es, en palabras de Michael Walzer, "radicalmente particularista",⁷ Se dice que las nociones de justicia ya existen como parte de las creencias intuitivas de una comunidad, pero a menudo están ocultas o latentes y necesitan sacarse a una luz más directa. Sin embargo, por estar fundadas en comunidades históricamente específicas, no pueden reclamar pertinencia ni alcance universal; ni necesitan hacerla. En su obra *Contingencia, ironía y solidaridad*, Richard Rorty sostiene que la solidaridad humana no depende de una noción metafísica rara de "humanidad" ni de "naturaleza humana". Más bien se presenta en esas ondas cada vez más amplias de simpatía que vuelven "más difícil marginar a las personas diferentes de nosotros".⁸ Las personas experimentan simpatía a pesar de las diferencias, y no por alguna humanidad básica que quisiéramos pensar que tenemos en común.

Se ha señalado el paralelo entre el pensamiento feminista y los desarrollos teóricos predominantes,⁹ así como su principal discrepancia, es decir, que sólo las feministas se ocupan de las diferencias específicas de los sexos. La comparación es instructiva porque, allí donde las feministas han utilizado sus críticas a la universalidad con efectos radicales, la obra de los teóricos de las principales corrientes revela una posición más conservadora. Piénsese, por ejemplo, en Alasdair MacIntyre, quien en su elogio a Aristóteles o a santo Tomás es precisamente el mejor amigo de la feminista.¹⁰ La crítica de este autor al liberalismo parece en todo caso oportuna para reafirmar el compromiso de la feminista indecisa con los ideales ilustrados, ya que logra presentar la tradición en su aspecto más atractivo.

MacIntyre señala que los teóricos de la Ilustración esperaban que la razón desplazara a la autoridad y la

⁶ Véanse, por ejemplo, los ensayos de Nancy Hartsock, Susan Bordo y Christine di Stefano en Nicholson (comp.), *Feminism/Postmodernism*.

⁷ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Pp. xiv.

⁸ Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Pp. xvi.

⁹ Marilyn Friedman, por ejemplo, señala la asombrosa semejanza entre las críticas feminista y comunitarista del individuo abstracto, pero pasa a indagar lo que considera zonas de divergencia más fundamentales. Véase Friedman, "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community".

¹⁰ Ni tampoco, en mi opinión, "posmoderno", como ha señalado Sabina Lovibond en su reseña crítica de la obra de este autor: "Véase Lovibond, *Feminism and Postmodernism*". Una discusión crítica más completa aparece en Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cap. 3.

tradicón, *i* describe el proyecto de la sociedad moderna liberal e individualista como "fundador de una forma de orden social en el que los individuos se podrían emancipar de la contingencia y la particularidad de la tradición apelando a normas auténticamente universales e independientes de la tradición".¹¹ Esto tal vez no arraiga mucho a MacIntyre, pero evidentemente sí interesa a la persona que se dedica a la crítica social, que se muestra impaciente con la situación del mundo, y cuyo interés por la modernidad probablemente se vea alentado por el contraste que MacIntyre ha señalado entre la edad heroica y la época moderna. En la sociedad heroica -según este autor-, el compromiso moral de las personas coincide con su sitio en la estructura social: "porque las reglas establecidas que atribuyen al hombre un lugar en el orden social, y con éste su identidad, también prescriben lo que debe y lo que se le debe, y cómo hay que tratado y considerado si fracasa, y cómo tiene que tratar y considerar a los demás si éstos fallan".¹² "Ir ser de la edad heroica carece precisamente de aquella característica que [...] algunos filósofos modernos de la moral consideran esencial del ser humano: la capacidad de separarse de cualquier punto de vista o posición particular, dar un paso atrás, por así decirlo, y observar y juzgar ese punto de vista o posición desde fuera."¹³

Contra esta atractiva idea de la modernidad, la principal defensa de MacIntyre es que el proyecto no puede lograrse y no lo hará. Establece un objetivo imposible, y no alcanzar lo que no deberían haber buscado jamás es lo que ha sumido a los teóricos modernos en el balbuceo de emotivismo y en el comercio de ficciones morales. Mediante su estudio histórico de diferentes tradiciones de investigación, MacIntyre afirma haber establecido que nuestras normas de juicio se forman, siempre e inevitablemente, en el seno de las tradiciones particulares de que somos parte, y son éstas las que les confieren su significado. A quienes pudieran pensar que ésta es una receta para la autocomplacencia (si no podemos deshacernos de nuestra tradición, ¿cómo criticar sus normas?), el autor les responde que al generar sus propias normas de investigación racional, cada tradición ha realizado una autocrítica y una revisión, y a veces el resultado ha sido su propia derrota.

Richard Rorty tampoco da mucha importancia a la búsqueda de normas universales, independientes de la tradición, aunque va mucho más lejos que MacIntyre al no aceptar *ninguna* autoridad respecto a sus puntos de vista más sentidos. Ni la Razón con mayúscula, ni "la racionalidad de esta tradición en particular". Rorty aparta con gusto su liberalismo de todo tipo de base y acepta que su fuerza sólo es históricamente contingente. Durante mucho tiempo --e innecesariamente--, los liberales se atuvieron a la noción de una supuesta humanidad común que los seres humanos comparten, y ahora deberían permitirse prescindir de ese punto de apoyo. No hay tal naturaleza humana universal, como tampoco existen la verdad ni la justicia universales. Nuestras creencias son locales y particulares y contingentes, pero esto no quiere decir que no se pueda avanzar ni cambiar. Para Rorty, la imaginación más que la razón se ocupa de ampliar nuestra sensibilidad y nuestra comprensión de los demás; es la literatura, más que la filosofía, lo que nos permite entender mejor lo que hace sufrir a las personas. La filosofía nos ha mandado a una búsqueda estéril de ese "algo" que todos tenemos en común: y luego no sabe qué hacer al afrontar la extraordinaria diferencia. En cambio, la literatura desarrolla nuestras aptitudes de identificaciones imaginativas y nos ayuda a "extender nuestra percepción de 'nosotros' a personas a quienes antes considerábamos 'ellos'".¹⁴

El acento en la literatura es sin duda convincente, como lo es la sensibilidad ante lo positivo y gradual de la diferencia. Pero, como señalan a menudo los críticos, la acrobacia imaginativa de Rorty en el ámbito de la teoría parece incorporar las autocomplacencias más trilladas cuando se trata de la tradición liberal occidental. "¿Cómo pueden esas posiciones metafilosóficas críticas --pregunta Nancy Fraser-- coexistir tan a gusto con actitudes políticas autocomplacientes?"¹⁵ En calidad de persona que busca los vínculos del feminismo con el posmodernismo, Fraser considera que el énfasis de Rorty en el carácter contingente e históricamente condicionado de las subjetividades es demasiado "fácil", algo que parece "abierto a las voces y aspiraciones potencialmente transformadoras de los grupos sociales subordinados".¹⁶ ¿Cómo combinado con un "liberalismo burgués" petulante que tiene tan mala acogida entre las feministas?

La cuestión se torna más apremiante al considerar cuáles de las corrientes de la teoría política contemporánea han sido más sensibles a los temas de la desigualdad de la mujer. Pese a que las feministas y quienes se han agrupado bajo la denominación de comunitaristas (no indujo a Rorty en esta categoría)

¹¹ MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?*, Pp. 335

¹² MacIntyre, *After Virtue*, p. 116.

¹³ *Ibid.*, Pp.118-119.

¹⁴ Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Pp. 192

¹⁵ Nancy Fraser, *Unruly Practices*, Pp. 5. Entre otras críticas a Rorty, véanse. por ejemplo. Las de Richard J. Bernstein. "One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy": Rebecca Comay, "Interrupting the Conversation: Notes on Rorty"; y Richard Flathman. "Review of Rorty".

¹⁶ Nancy Fraser, *Unruly Practices*, Pp. 5.

comparten algunas cosas, éstos han destacado, en todo caso, por su falta de entendimiento de los intereses feministas. Ninguna de las figuras principales de la teoría política contemporánea ha dirigido su mirada crítica a la estructura de la familia,¹⁷ y se ha dejado para los más comprometidos con la abstracción universalizadora abanderar la igualdad entre la mujer y el hombre. Para citar un solo caso, Will Kymlicka se basa de un modo importante en la situación de la mujer para defender al liberalismo de sus críticos, y luego usa esto para hacer algunas observaciones contundentes sobre el conservadurismo implícito en el enfoque comunitarista.¹⁸

Kymlicka acepta de buen grado lo absurdo del individualismo abstracto, y sólo se detiene a observar la falta de fundamentos que hay para pensar que los liberales sostuvieron alguna vez semejante parecer. Según él, la cuestión decisiva no es si podemos imaginar a un ser sin apegos, sino si es posible que nos distanciamos de valores, prácticas u objetivos *particulares*. ¿Estamos acaso tan constituidos por las tradiciones de nuestra propia sociedad que resulta del todo imposible que juzguemos su valor? ¿Estamos acaso tan limitados por la moralidad de nuestra época y nuestra comunidad que nuestras afirmaciones sobre lo que está mal sólo significan "Aquí eso nosotros no lo hacemos"? ¿Entonces que hay --inquire Kymlicka-- con la musulmana de Egipto que afirma que la discriminación sexual está mal? "Ella *no* quiere decir 'Aquí nosotros no hacemos eso'. Por el contrario, lo dice precisamente porque *si* se hace ahí, y siempre se ha hecho, y está arraigado firmemente en todos los mitos, símbolos e instituciones de su sociedad y su historia."¹⁹

En la teoría política predominante, apartarse de los principios y los valores universales se ha prestado a acusaciones de conservadurismo incipiente, y esta preocupante posibilidad constituye un telón de fondo de la discusión de la teoría feminista. No es que la crítica que se hace a un enfoque por fuerza sea válida para el otro; hace falta investigar mucho más a fondo el nivel de convergencia para que podamos comentar con seguridad. Tampoco es, en efecto, que la filosofía siempre vaya de la mano con la política. Tengo serias dudas sobre la medida en que se pueda deducir una posición política de las condiciones de una posición filosófica. Pero al considerar la polémica actual que se da en el seno de la teoría política feminista, es importante tener presentes estos paralelos. Quienes tratan de cambiar el mundo siempre necesitarán conceptos que les ofrezcan una distancia crítica de las relaciones en que viven. En este caso, ¿cuánto se arriesga al criticar el individualismo abstracto, los valores universales y la justicia imparcial? ¿Existe el peligro de que esos feminismos pudieran *perder* su necesaria distancia?

¿PONERLE O QUITARLE EL GÉNERO A LA TEORÍA?

Ya comenté que el alejamiento del feminismo de los universales abstractos de la tradición ilustrada, para imprimirles un nuevo acento a la diferencia y las diferencias, fue importante, pero en modo alguno unánime, y sería un error presentar la "diferencia sexual" como si fuera el enfoque único o predominante. Hay un consenso importante en cuanto a que el pensamiento político convencional nos ha presentado *al ser humano libre de género*, y a que todo lo dicho sobre derechos o ciudadanía o reglas universales ha tomado a un solo sexo como *norma* y ha dejando al otro fuera. El punto de partida de buena parte de esta discusión es la distinción entre las esferas pública y privada que, junto con la incesante colocación del hombre en la primera y de la mujer en la segunda, se estableció pronto como pilar fundamental del pensamiento político patriarcal.²⁰ Las excavaciones feministas en los textos clásicos mostraron que ésta era la principal artimaña para durante siglos haber excluido a la mujer de la discusión sobre la ciudadanía, la igualdad, la libertad y los derechos, porque al haber estado subordinadas al hombre en la esfera privada, también estaban sometidas a él en la pública. Se hizo, pues, políticamente invisible a la mujer. En un texto tras otro, los

¹⁷ Véase Okin, *Justice, Gender, and the Family*, donde se encuentra un excelente análisis de este tema.

¹⁸ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*. Philip Green desarrolla argumentos parecidos en su discusión sobre Michael Walzer, donde comenta que el particularismo radical podría resultar menos interesante para los que están excluidos de la comunidad dominante; y que cuando se trata de la desigualdad de género y racial, *hay* mucha distancia en los universales anticuados que subrayan nuestro derecho a recibir el *mismo* trato. Green, "Equality since Rawls: Objective Philosophers, Subjective Citizens, and Rational Choice".

¹⁹ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Pp.66

²⁰ Véanse, por ejemplo, la obra de Jean Bethke Elshtain *Public Man, Private Woman: Women in social and Political Thought*, y de Carole Pateman, "Feminism Critiques of the Public/Private Dichotomy".

teóricos clásicos equiparaban el "individuo" con el jefe de familia, y le concedían el goce exclusivo de todos los derechos y poderes consiguientes.

Así surge la pregunta: ¿cómo corregir este sesgo en favor de los hombres? Si bien algunas feministas rechazan por completo el modelo unitario, otras consideran que hay que producir teorías congruentes con un mundo en verdad libre de sesgos de género. Dos ejemplos de una recopilación reciente sobre las interpretaciones feministas de la teoría política²¹ ilustran esas posiciones. En una crítica devastadora contra la *Teoría de la justicia* de John Rawls, Susan Moller Okin lo censura por una sustitución que sólo cabría atribuir a los autores clásicos: hablar de individuos y luego suponer que son jefes de familia varones.²² Rawls postuló lo que llamó "posición original", a partir de la cual se pedía a los individuos que pensarán en el tipo de principios que considerarían justos, independientemente de cuál resultase ser su posición social. Si se mantuviera a las personas en la ignorancia de su propia posición de clase, de su riqueza, inteligencia o fuerza, si, por consiguiente, no pudieran anticipar si llegarían a estar en el diez por ciento superior o en el inferior, ¿qué escogerían como mejor sistema de distribución de los privilegios sociales y económicos? Okin señala que el sexo es la excepción notoria de todas las listas de atributos que se pide que la gente no tome en cuenta, y que esta omisión del sexo se agudiza cuando Rawls simplemente da por hecho que la familia es algo justo.

Pese a su crítica, Okin defiende de todos modos la "posición original" como una idea brillante que "obliga a cuestionar y examinar las tradiciones, las costumbres y las instituciones desde todos los puntos de vista",²³ Esto, sostiene, podría llevarse a conclusiones mucho más radicales, porque oculto entre sus distorsiones hay algo capaz de dar razones en contra de la diferenciación de género y convenirse en una forma de cuestionar la propia subordinación sexual. Si la justicia nos exige pensar fuera de nuestra experiencia y perspectiva personales, entonces la justicia podría ser incompatible con una sociedad que de manera tan sistemática separa las experiencias de las mujeres y de los hombres. Una condición previa importante para una sociedad justa podría ser la eliminación de las desigualdades entre mujeres y hombres.

Okin lleva así el razonamiento de Rawls hacia lo que considera su conclusión lógica, y la aplica también a las relaciones de los sexos. Sin embargo, en la misma recopilación de ensayos, Moira Gatens hace hincapié en los problemas, con que se topó Mary Wollstonecraft al tratar de hacer esto con los principios de igualdad del siglo XVIII. Wollstonecraft omitió mencionar "que estos principios se elaboraron y formularon tomando al hombre como objeto".²⁴ Desde el punto de vista de Gatens, un paradigma que formula la igualdad sexual sólo a costa de la neutralidad sexual tiene poca ventaja, y, según ella, la neutralidad es una especie de emasculación, algo así como tratar de eliminar la diferencia corporal. En una frase particularmente sorprendente describe el paradigma liberal como algo que ofrece un trato justo y equitativo sólo a "las actividades que *simulan* el sujeto neutro",²⁵ y, por consiguiente, con poco que decir de temas como la violación, la violencia en la familia o el embarazo forzoso, en los que es precisamente el cuerpo de la mujer lo que está implicado. Tanto en la teoría política como en la moral, sostiene Gatens, tenemos que aceptar la especificidad corporal.

La discusión que indican estos ejemplos se ha llevado a cabo en diferentes terrenos, incluidos la igualdad, la justicia y la representación política, y en todos los casos una de las objeciones principales a quienes ponen el énfasis en la diferencia es que han exagerado. Si los valores universales realmente imponen una norma masculina, entonces puede admitirse que esto es un problema. Pero, ¿de verdad es así? En defensa del concepto de igualdad como elemento central del pensamiento feminista, Richard Norman, por ejemplo, sostiene que ha habido demasiada confusión entre "igualdad" e "identidad" o "uniformidad", y que ser iguales nunca ha querido decir que se trate a todos de la misma manera,²⁶ Defendiendo el alcance universal de la justicia, Onora O'Neill sostiene de manera similar que las feministas han tergiversado la justicia como algo "no sólo universal sino uniforme", y que no han logrado ver en qué medida ya abarca y reconoce la diferencia.²⁷ Estoy bastante de acuerdo con estos puntos de vista, según podrá advenirse, y no me parece que haya que escoger. Pero la discusión feminista sobre la diferencia tiene más matices de lo que indican algunas críticas y se ocupa de importantes asuntos fundamentales.

²¹ Mary Lyndon Shanley y Carole Pateman (comps.), *Feminist Interpretations and Political Theory*.

²² Susan Moller Okin, "John Rawls: Justice as Fairness—From Whom?" Este ensayo proviene de Okin, Justice, Gender, and the family.

²³ *Ibid.*, Pp. 190.

²⁴ Moira Gatens, "'The Oppressed State of My Sex', Wollstonecraft on Reason, Feeling and Equality", Pp. 1 | 3,

²⁵ *Ibid.*, Pp. 127.

²⁶ Richard Norman, "Socialism, Feminism and Equality".

²⁷ Onora O'Neill, "Friend of Difference".

LA IGUALDAD, LA JUSTICIA, LA REPRESENTACIÓN

La primera se refiere a un asunto que ha captado desde hace mucho tiempo el interés de las mujeres, es decir, si la mujer puede alcanzar la igualdad social y económica con el hombre insistiendo en que el sexo no debería importar. ¿Cuáles deberían ser, por ejemplo, los principios en los que se inspire la legislación en materia de igualdad y, en particular, cualquier legislación para lograr la igualdad en el trabajo? ¿Deberían las mujeres pedir una legislación específica para cada sexo que incorpore (por ejemplo) la protección para las mujeres embarazadas?; ¿o deberían oponerse a la legislación discriminatoria que da un trato diferente a las mujeres respecto de los hombres? En Estados Unidos muy recientemente se ha presentado este dilema en torno a la cuestión del permiso por maternidad; en Gran Bretaña el dilema ha surgido al considerar los residuos de la legislación "protectora" del siglo XIX; en casi cualquier historia de los movimientos de la mujer de los siglos XIX y XX hay cierta tensión entre quienes fundan su política en la igualdad y quienes la fundan en la diferencia.²⁸

En *The Female Body and the Law*, Zillah Eisenstein sostiene que esos dilemas se presentan porque se toma al hombre como norma, de la cual la mujer se desvía por su cuenta y riesgo.²⁹ El hombre ha sido el punto de referencia de todo nuestro discurso falocrático, y las discusiones de equidad sexual siguen privilegiando el cuerpo masculino. Las mujeres dicen querer que se les dé un trato igual, pero esto significa que se las trate como si fueran hombres; o pueden pedir leyes específicas para sus necesidades, pero esto quiere decir que se las compense por sus habilidades o funciones menores. El hecho es que la norma ya tiene especificidad sexual; y Eisenstein defiende una versión nueva de la igualdad que ya no dependa de que todos seamos iguales. Esta autora hace hincapié en que no se necesita resolver el problema defendiendo sólo "la" diferencia sexual. Más bien deberíamos pensar en una pluralidad de diferencias, de modo que la igualdad se haga compatible con la diversidad, en vez de forzarlos a entrar en el mismo molde. No es que todos los hombres sean diferentes de todas las mujeres ("Las mujeres se embarazan, los hombres no"), porque hay numerosas diferencias entre las mujeres, así como entre los hombres. No sirve definir a la mujer por su capacidad de tener hijos, y la dicotomía entre masculino o femenino puede resultar tan destructiva como tener que ajustarse a una norma definida a partir de lo masculino.

Este planteamiento apunta a un pluralismo muy radical, en el que aparentemente hay innumerables diferencias de sexo, raza, edad, clase, cultura... que tienen que tomarse en cuenta. Una objeción evidente sería que esta perspectiva impide incluso pensar en la igualdad, porque si las personas son tan complejas y diversas, parece imposible imaginar que se pueda tratarlas igual en ningún sentido. Sin embargo, Eisenstein intenta adoptar un cauto término medio entre dos opciones, al sostener que la igualdad "debe abarcar la generalización, la abstracción y la homogeneidad, así como la individualidad, la especificidad y la heterogeneidad",³⁰ No se trata de desechar todos los universales abstractos y poner en su lugar la diferencia concreta. No se puede prescindir de cierta noción de lo que tienen en común los seres humanos; se puede y hay que prescindir de una norma unitaria para juzgarlos a todos.

Éste me parece el enfoque acertado, aunque me queda una incómoda duda de si es en realidad tan radicalmente diferente de lo que las personas ya hacen y creen. Como señala Onora O'Neill, todos tenemos la misma obligación de pagar impuestos, pero lo que pagamos varía de acuerdo con lo que ganamos. La noción de una norma unitaria de aplicación diversa no es, entonces, una idea tan novedosa. Quizá las discusiones legislativas y judiciales en Estados Unidos hayan estado particularmente ciegas en la aplicación de una norma unitaria; y tal vez la experiencia de otras partes (por ejemplo, en países donde la igualdad del derecho al trabajo se considera perfectamente compatible con el derecho al permiso de maternidad) ya indique un enfoque más complejo.

El segundo conjunto de discusiones, en torno al concepto de justicia, se centra en el contraste entre la abstracción masculina y la especificidad femenina, y se sustenta en buena medida en la obra de Carol Gilligan *In a Different Voice*. A partir de una serie de estudios que observan cómo responden los niños y los adultos ante dilemas reales e hipotéticos, Gilligan ha señalado que los hombres y las mujeres conciben de manera distinta la moralidad. Ellos, sostiene la autora, suelen guiarse por "una ética de los derechos que se basa en una aplicación justa de reglas abstractas, mientras que ellas se orientan por lo que la autora denomina una ética de la responsabilidad, que trata de entrar en el dilema de cada persona y dar contexto a las diferencias de necesidades.

²⁸ Véase, por ejemplo, Olive Banks. *Faces of Feminism*; o específicamente para el caso de Gran Bretaña, Anne Phillips, *Divided Loyalties: Dilemmas of Sex and Class*.

²⁹ Zillah Eisenstein, *The Female Body and the Law*

³⁰ *Ibid.* Pp. 221.

La moralidad de los derechos se predica sobre la igualdad y se centra en la comprensión de lo justo, mientras que la ética de la responsabilidad se apoya en el concepto de equidad, en el reconocimiento de las diferencias de necesidades. Si bien la ética de los derechos es la manifestación de una igualdad en el respeto, que equilibra los reclamos del otro y los propios, la ética de la responsabilidad descansa en una comprensión que da lugar a la compasión y el cuidado.³¹

En este ámbito anteriormente se había aplicado una jerarquía del desarrollo, según la cual la ética de la responsabilidad era una etapa inferior, y Gilligan le da la vuelta para sostener que expresa nociones distintas respecto de lo que se trata la justicia, Gilligan no trata las diferencias *como* si fuesen innatas (aunque su obra sin duda puede dar mayor peso a un feminismo más esencialista que luego acepte como dadas esas diferencias), ni tampoco sostiene la superioridad de una ética respecto de la otra. En una reseña afín a su posición, Seyla Benhabib sostiene que ambas son necesarias,³² La noción de justicia imparcial (el punto de vista "masculino" de lo que Benhabib denomina el otro generalizado) implica ser capaz de ponerse en los zapatos de otro, y reconocer entonces su derecho a cualquier prerrogativa o consideración que pudiéramos reclamar para nosotros. Pero esto carece de sentido a menos que también podamos tomar, el punto de vista del otro concreto, porque mientras no conozcamos la historia concreta y específica de esa persona, no estaremos todavía en condiciones de decir si es igual o diferente de la nuestra.

Es aquí donde las reservas de Onora O'Neill cobran sentido otra vez, porque ¿se trata de una posición nueva o de una reformulación de lo que la gente ya trata de hacer? Si se piensa, por ejemplo, en un juicio común y corriente, a los miembros del jurado sin duda se les pide que tomen ambos puntos de vista juntos, pues si bien por una parte se les pide dejar de lado sus prejuicios y ser tan imparciales como les sea posible, por otra parte se les suden proporcionar explicaciones detalladas de la situación del acusado. Por lo general se espera que tomen esto en cuenta. Quizá sea más exacto decir que se espera que el jurado aplique reglas imparciales, mientras que la sentencia puede ajustarse a la medida de la diferencia. Pero, como dice O'Neill: "La justicia no es uniforme; el cuidado no carece de principios."³³ Si esto es cierto, entonces en vez de transformar los supuestos existentes, el feminismo podría *sólo* estar ayudando a hacerlos más explícitos.

Creo que esto es cierto en parte, y que hay cierta tergiversación en el análisis que algunas feministas han hecho de las nociones convencionales de lo que es justo. Iris Young, por ejemplo, sostiene con razón que "los análisis feministas de la dicotomía entre lo público y lo privado en la teoría política moderna implican que la idea de lo público cívico como imparcial o universal es de suyo sospechosa"³⁴ pero tal vez exagera al señalar que la justicia suele pensarse como algo totalmente opuesto al sentimiento. Ser imparcial se asocia sin duda con ser desapasionado, pero no con que "el juicio propio sea por completo ajeno a los sentimientos".³⁵ Por el contrario, los sentimientos proporcionan gran parte de la sustancia de nuestras nociones de lo correcto o lo equivocado ("No sé por qué, pero simplemente me parece que está mal"); aunque en la mayor parte de las nociones de justicia (sacadas del sentido común o de la alta teoría) luego se nos pide someter a examen esos sentimientos en busca de argucias o contradicciones. No se trata de "expulsar" el sentimiento, sino de reconocer que las personas pueden estar demasiado influidas por su propia experiencia personal. Siendo uno de los objetos recurrentes de prejuicio irreflexivo, la mujer estaría mal servida por cualquier "justicia" que cediera a eso.

En general, las feministas no han tomado una posición *en contra* de la imparcialidad, sino en favor de una apreciación más compleja y equilibrada de la relación entre los sentimientos y la razón abstracta, así *como* entre lo que nos hace distintos y lo que tenemos en común. Pero, entonces, los críticos podrían tener razón: que esta posición no es tan novedosa *como* a veces se alega; y que si bien ilustra las debilidades de una parte del pensamiento político contemporáneo, no invierte todas las posiciones que existen. Si las feministas se colocan en el terreno elevado de la afinidad y la emoción contra la razón abstracta e imparcial, me parece que están equivocadas. Si se sitúan con mayor firmeza en la parte de en medio, podrían tener razón pero no ser tan originales. Volviendo, a propósito de esto, a los planteamientos de Zillah Eisenstein sobre la igualdad, si las feministas sostienen que deberíamos concentrarnos en las diferencias entre nosotras y *no* en las cosas que todos tenemos en común, corren el riesgo de quedarse sin palabras para hablar siquiera de la igualdad de las personas. Pero si sostienen (como hace ella) que la igualdad debe abarcar la homogeneidad y la heterogeneidad, podrían no estar diciendo nada radicalmente nuevo.

³¹ Carol Gilligan, In a Different Voice, Pp. 164-165.

³² Benhabib, Seyla, "The Generalized and Concrete Other",

³³ O'Neill, "Friends of Difference"

³⁴ Iris Young, "Impartiality and the Civic Public", p.66.

³⁵ Ibid., p.62.

He venido analizando esto como si hubiera unanimidad entre las politólogas feministas, pero las posiciones sobre la justicia reflejan, en particular, diversas posiciones acerca de si la diferencia sexual debería hacerse explícita o suprimirse. En su discusión de Rawls, Susan Moller Okin describe una caricatura maravillosamente pertinente. "Tres jueces ancianos y de toga aparecen mirando hacia abajo, y con asombro, sus vientres de embarazo avanzado. Uno dice a los otros dos, sin más detalles: 'Tal vez sería mejor reconsiderar esa decisión.'"³⁶ Ella pregunta qué es lo que hace posible que las personas entren imaginativamente en la posición de otros, "y si es posible hacerlo mientras la sociedad siga estructurada a partir del género. Su propia conclusión va contra el énfasis cada vez mayor en la diferencia sexual: "Que no sólo el género es incompatible con lograr la justicia social, en la práctica, para los miembros de ambos sexos, sino que la desaparición del género es un prerrequisito para el *completo* desarrollo de una *teoría* no sexista y plenamente humana de la justicia."³⁷

Un aspecto evidente de la crítica sería que el embarazo es una "diferencia" que no se puede eliminar, y que, por mucho que pudiera agrandar la desaparición de esas estructuras que dirigen a la mujer hacia ciertos tipos de trabajo y a los hombres hacia otros, y por más que se logre la igualdad en la familia y en el trabajo asalariado, esto no haría que los jueces tuvieran bebés. ¿Está Okin capitulando simplemente ante la nación de que la diferencia es el problema, en vez de aceptarla como realidad y hacer que las teorías se adapten? No lo creo, porque mientras las personas estén programadas desde que nacen para la variedad de posibilidades juzgadas adecuadas para su sexo, entonces las nociones dominantes de justicia y equidad estarán *más* dictadas por la diferencia de lo que nadie pudiera razonablemente desear. Una cosa es defender que la heterogeneidad y la diversidad se escriban en nuestras teorías de igualdad y justicia, y otra muy distinta es aceptar "la" diferencia y reorganizar nuestro pensamiento en torno a esto. Y una de las cosas que esto me indica es que, pese a las dificultades conceptuales que las feministas han planteado en torno a la distinción entre sexo y género, seguiremos necesitando alguna forma de distinguir entre las diferencias inevitables y las elegidas, y las que sencillamente han sido impuestas.

El aspecto final de la discusión que quiero comentar tiene que ver con las cuestiones de la representación política. Las feministas a menudo han señalado la extraordinaria escasez de representación de la mujer tanto en las elites electas como en las no electas, y aquí se enfrentan a una vigorosa franja de opinión que afirma que el sexo debería ser una consideración irrelevante. En el nivel más simple esto aflora en planteamientos que afirman que deberíamos elegir a nuestros representantes por la forma en que reflejan nuestros puntos de vista, y el hecho de que estas personas sean hombres o mujeres no debería ser motivo de preocupación. En un nivel más complejo aflora en lo que de otra manera es un punto de vista radicalmente democrático: la idea de que la ciudadanía debería trascender los intereses privatizados y fragmentados del mundo empresarial dominante.

En otro trabajo, Iris Young sostiene que los demócratas radicales a menudo enarbolan los puntos de vista universales más trascendentes, y que por ese medio muestran que son tan indiferentes al género como las ortodoxias que se han propuesto demoler.³⁸ Esto se hace más evidente cuando los autores apelan a una noción de intereses universales *en vez* de particulares, y sostienen que la política debería ocuparse de los intereses comunes más que de los privados. Estos planteamientos son de personas interesadas sobre todo en criticar la subordinación al interés económico privado, pero al presentar el ámbito público como antítesis del mundo "privado" diferenciado, la discusión se extiende a todos los demás aspectos de la esfera privada.³⁹ Entonces, cualquier tipo de afiliación local se considera un problema, y el interés o la identidad de grupo se ven como algo que deberíamos tratar de superar. Cuando los ciudadanos participan en las decisiones políticas, se espera que se encaminen al tipo de voluntad general imparcial que les permita trascender sus propios intereses personales. Como dice Iris Young, se les pide dejar atrás su yo.

El argumento clave de esta autora es que privilegiar los valores universales sobre los particulares también puede muy fácilmente estar al servicio de los intereses de grupos dominantes. "En una sociedad donde algunos grupos tienen privilegios mientras que otros están oprimidos, insistir en que como ciudadanos las personas deberían hacer a un lado sus afiliaciones y experiencias particulares para adoptar un punto de vista general sólo sirve para reforzar el privilegio: porque las perspectivas e intereses de los privilegiados tenderán a dominar a este público unificado, marginando o silenciando los de otros grupos."⁴⁰ Es decir, se

³⁶ Okin, "Jhon Rawls: Justice as Fairness...", p. 190.

³⁷ *Ibid.*, p. 193.

³⁸ Iris Marion Young. "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship". Véase también, de la misma autora, *Justice and the Politics of Difference*.

³⁹ Uno de los planteamientos de Carole Pateman es que la teoría política a menudo habla de una distinción entre lo público y lo privado al referirse a la distinción entre lo político y lo económico; pocas veces se advierte la otra distinción que separa estas esferas de la otra esfera privada: la familia. Véase por ejemplo, su introducción a *The Disorder of Women*.

⁴⁰ Young, "Polity and Group Difference", p.257

trata de una vieja y manida *historia*. Al apelar a los más altos principios de la racionalidad abstracta y el interés universal, la teoría política de nuevo se está escribiendo en masculino.

A continuación Iris Young recurre a la noción de la diferencia de grupo para presentar otro punto de vista. Siempre que algunos grupos sean privilegiados y otros oprimidos (Young ofrece una variedad de criterios a partir de los cuales se puede juzgar si un grupo está oprimido), debería haber sistemas de representación para las voces y perspectivas particulares de los desfavorecidos políticamente. No así para los privilegiados, pues ellos ya están bien servidos por las estructuras y mecanismos del poder existentes. Pero el dinero público debería destinarse a apoyar la representación de "grupo" de los otros. Se les deberían otorgar los medios para organizarse como grupo; deberían tener garantizada la presencia de su voz en la elaboración de las políticas sociales cuando se tomen las decisiones que pudieran afectar a su grupo, y --lo más polémico de todo-- deberían tener poder de veto *sobre* las decisiones que afectan específica y directamente a su grupo.

Otra versión alternativa de la introducción de las diferencias de grupo en la esfera política es la que han propuesto quienes ven en las cuotas una forma de hacer que haya más mujeres electas. Esto está mucho más avanzado (tanto en la discusión - como en la práctica) en algunos países del norte de Europa, como Noruega, Suecia y Dinamarca, donde la *mujer* ha tenido un notable éxito para convencer a *sus* partidos políticos de poner en práctica cuotas, formales o informales, que garanticen así a la *mujer* una parte sustancial de los escaños que gane el partido. Los sistemas para incrementar la representación de la *mujer* en la política se quedan muy lejos de lo que Iris Young propone, y con más obviedad cuando dejan fuera todo procedimiento a través del cual estas *mujeres* "representen" entonces a un grupo. Están menos abiertos, por otra parte, a las dificultades para establecer lo que un grupo quiere 'de veras'.⁴¹ Sin embargo, ambos enfoques rechazan la convención dominante de que la política es un asunto para individuos abstractos, para personas cuyo sexo es lo de menos.

Si hay alguna incertidumbre *sobre* la medida en que la atención a la diferencia transforma las perspectivas actuales de la justicia, aquí no hay signos de interrogación. Las implicaciones sustanciales y prácticas se derivarían de tratar a las personas como integrantes de grupos diversamente privilegiados u oprimidos, y de hacer hincapié en las cosas que los distinguen, más que en la humanidad o ciudadanía abstractas que se podría decir que comparten. Pero como en los temas de la justicia y la igualdad, las preguntas difíciles giran en torno al grado hasta el cual se quiere llegar; y en este caso qué equilibrio se puede esperar lograr entre los ideales del ciudadano universal y la realidad de la diferenciación de grupo. La noción de la política como actividad en la que uno se sale de sí mismo, y se colocan los intereses personales y de grupo en una perspectiva más general, ejerce una fuerte atracción. Cualquier otro enfoque propone una batalla entre intereses creados, que ganarán inevitablemente los grupos más numerosos. Iris Young discute explícitamente esta consecuencia, y explica que el énfasis que pone en la representación de grupo es por completo compatible con una vida pública revitalizada, y de hecho la fomentará. Los grupos de intereses existentes, sostiene, tienden a impulsar sus propios intereses con la mayor fuerza posible, sin reconocer que necesitan tomar en consideración a otros. Por el contrario, el "público heterogéneo" de esta autora le estaría recordando constantemente a la gente que la justicia social significa tener en cuenta la posición de todos los grupos oprimidos, y así la alentaría a tomar las decisiones más justas. En este sentido, no se convertiría en la cuestión de los valores universales contra la diferencia de grupos, sino en la de construir la unidad sin negar la diferencia social.

LA ASPIRACIÓN DE LA UNIVERSALIDAD

Comentando recientemente la discusión entre el liberalismo y sus críticos comunitaristas, Michael Walzer ha señalado que las dos vertientes existen en relación casi simbiótica, y que "en la medida en que el liberalismo tiende a la inestabilidad y la disociación, exige la corrección comunitarista periódica".⁴² Es decir, una da Jugar recurrentemente a la otra, en un ciclo sin vencedor y donde no se puede anticipar un final último. Se puede decir lo mismo en gran medida de las discusiones que se dan en el seno de la teoría feminista. En una versión, o en la otra, ha existido una perenne alternancia entre las aspiraciones universalizado ras de igualdad ("No importa mi sexo, porque soy humana, como tú") y la afirmación de la diferencia sexual ("Soy *mujer*, ¿qué eso me hace menos igual?"). Esta oposición incesantemente reciclada se ha transpuesto

⁴¹ Una discusión más completa de estos temas figura en Anne Phillips, *Engendering Democracy*, cap. 3.

⁴² Michael Walzer, "The Critique of Liberalism", p. 21.

anualmente al lenguaje de la universalidad contra la especificidad, pero los asuntos siguen siendo en general los mismos. Cada generación de feminismo lanza y discute estos enfoques rivales, y cada parte modera los extremos de la otra.

Sin embargo, lo que me asombra al analizar las discusiones sobre la igualdad, la justicia o la representación, es que los planteamientos feministas han estado notablemente menos polarizados de lo que a veces indican los críticos. Por supuesto, queda mucho por decir entre las que consideran las insuficiencias de la política moderna desde el punto de vista de la intrusión ilegítima del género, y las que ven la neutralidad sexual como un fraude; y se puede prever una discusión fructífera en la continuación de esta polémica. Pero aun entre las feministas que parten de la centralidad y la intransigencia de la diferencia sexual, los argumentos no son el mero revés de las ideas de la Ilustración. Una parte de la teoría feminista contemporánea *sí* exagera al presentar la ortodoxia, como más directamente abstracta y universal de lo que es en realidad. Otra parte lo interpreta como afirmación de la diferenciación sexual *contra* los conceptos o ideales universales, y cuando así procede, me parece que corre el riesgo de perder lo que ha sido una poderosa arma contra la subordinación de las mujeres o su exclusión. Pero de los autores considerados en este ensayo, Carol Gilligan no tiene que situar la ética de la responsabilidad *por encima* de la ética de los derechos, aunque a veces parezca que es justamente lo que hace; Zillah Eisenstein se identifica explícitamente con una versión de la igualdad que incorpora lo abstracto y lo específico, la homogeneidad y la heterogeneidad; y con toda su preferencia por la heterogeneidad y las diferencias, Iris Young se asocia no obstante con el tipo de vida pública en la que los grupos tratan de entenderse mutuamente, y no sólo de impulsar sus reclamos específicos. Las feministas que cuestionan el universalismo del pensamiento político o moral tradicional no escapan simplemente en la dirección contraria, y resultan más convincentes no al oponer lo particular a lo general, lo sexualmente específico a lo universal, sino al subrayar el juego recíproco entre ambos. Este enfoque, me parece, modifica sustancialmente las pautas de la discusión política. Pero no tanto como quisiéramos pensar, y si así lo hiciera, muy probablemente estaría equivocado.

Cuando las nociones ortodoxas de ciudadanía o igualdad han incorporado un cuerpo masculino, cuando el "individuo" mismo del discurso político ha sido durante tanto tiempo un hombre, entonces resulta demasiado arriesgado seguir adelante acríticamente como si estas abstracciones de viejo corte pudieran expresar los objetivos más elevados de las mujeres. Pero cuando pasamos al gran énfasis en la diferencia sexual y de otros tipos, con ello no se abandonan todas las pretensiones universales del pensamiento político. Se puede estar muy bien sin un individuo abstracto, sin género, "emasculado", como base de nuestras aspiraciones y metas. Sin embargo, no se puede prescindir de cierta noción de llegar fuera de nosotras mismas, de alguna capacidad de autorreflexión y distancia de una misma, algún movimiento imaginativo -y lo que es más importante, práctico- en dirección a vincularse con los que han parecido distintos. Este vestigio de las viejas pretensiones quizás se describa mejor como aspiración o impulso a la universalidad: reconocimiento de la parcial, y potencialmente limitante, naturaleza de todas nuestras identidades diferentes y específicas; un compromiso de poner en tela de juicio y transformar las perspectivas desde las que hemos visto el mundo anteriormente; una política de mayor generalidad y alianza.

El error de gran parte de la teoría convencional ha sido ver en esto un proceso que hurta tras las diferencias insignificantes del individuo para producir un núcleo purificado. El problema se enfoca mejor desde la dirección opuesta; ser capaz, en parte mediante la comparación con los que son diferentes, de reconceptualizar lo que habíamos considerado nuestras características esenciales como si fueran accidentes. Sí tenemos que distanciarnos (aunque sea de manera imperfecta y temporal) de los hechos clave de nuestro sexo, nuestra religión, nuestra nacionalidad, nuestra clase, nuestras creencias, para participar imaginativamente en experiencias que pueden parecer muy diferentes de las nuestras. Esto no quiere decir que tengamos que negar estos rasgos; sin embargo, con todo lo importante que es la identidad sexual y corporal, nunca es nuestra característica única ni esencial. Lo central en un contexto es marginal en otro; esto es lo que nos permite cambiar de perspectiva.

Las pretensiones de encaminarse a la verdad universal o a la humanidad universal se han criticado con razón, y la obra de muchas teóricas feministas de los últimos tiempos ha revelado con qué persistencia esas abstracciones confirman las perspectivas de un grupo dominante. Estos argumentos van todavía más lejos, y arrojan graves dudas sobre la posibilidad de cualquier abstracción mejor, y luego advierten contra la búsqueda potencialmente estéril de un universal auténticamente carente de género. No obstante, lo que llamo aspiración a la universalidad permanece. En la reelaboración de la teoría y los ideales políticos contemporáneos, el feminismo no puede permitirse el privilegio de situarse *en favor* de la diferencia y *en contra* de la universalidad, porque el impulso que nos lleva más allá de nuestra diferencia inmediata y específica es una necesidad vital de toda transformación radical.

BIBLIOGRAFÍA

- ◆ Banks, Olive, *Faces of Feminism*, Oxford: Martín Robenson, 1981.
- ◆ Benhabib, Seyla, "The Generalized and Concrete Other", en S. Benhabib y D. Cornell (comps.), *Feminism As Critique*, pp. 77-95.
- ◆ Benhabib, Seyla, y D. Cornell (comps.), *Feminism as Critique*, Cambridge: Polity Press, 1987.
- ◆ Bernstein, Richard J., "One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, 15 (4), 1987, pp. 538-563.
- ◆ Comay, Rebecca, "Interrupting the Conversation: Notes on Rorty", *Telos*, 69, 1986, pp. 119-130.
- ◆ Eisenstein, Zillah, *the Female Body and the Law*, Berkeley: University of California Press, 1989.
- ◆ Elshtain, Jean Bethke, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- ◆ Flathman, Richard, "Review of Rorty", *Political Theory*, 18 (2), 1990, pp. 308-312.
- ◆ Fraser, Nancy, *Unruly Practices*, Cambridge: Polity Press, 1989.
- ◆ Fraser, Nancy, y Linda J. Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", en Linda J. Nicholson (comp.), *Feminism/Postmodernism*, pp. 19-38.
- ◆ Friedson, Marilyn, "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community", *Ethics*, 99, 1989, pp. 275-290.
- ◆ Gatens, Moira, "'The Opressed State of My Sex'. Wollstonecraft on Reason, Feeling and Equality", en Mary Lyndon Shanley y Carole Pateman (comps.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, pp. 112/128.
- ◆ Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- ◆ Green, Philip, "Equality since Rawls: Objective Philosophers, Subjective Citizens, and Rational Choice", *Journal of Politics*, Agosto de 1985, pp. 970-997.
- ◆ Kymlicka, Will, *Liberalism. Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- ◆ Lovibond, Sabina, "Feminism and Postmodernism", en Roy Voyné y Ali Rattansi (comps.), *Postmodernism and Society*, Basingstoke: Macmillan, 1990, pp. 154-186.
- ◆ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Londres: Duckworth, 1981 [versión en castellano: *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Barcelona: Crítica, 1987].
--*Whose Justice? Whose Rationality?*, Londres: Duckworth, 1988.
- ◆ Nicholson, Linda (comp.), *Feminism/Postmodernism*, Londres: Routledge, 1990.
- ◆ Norman, Richard, "Socialism, Feminism and Equality", en Peter Osborne (comp.), *Socialism and the Limits of Liberalism*, pp. 121-138.
- ◆ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender, and the Family*, Nueva York: Basic Books, 1989. -,
-- "John Rawls: Justice as Fairness -For Whom?", en Mary Lyndon Shanley y Carole Pateman (comps.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, pp. 181-198.
- ◆ O'Neill, Onora, "Friends of Difference", *London Review of Books*, 11 (17), 1989.
- ◆ Osborne, Peter (comp.), *Socialism and the limits of Liberalism*, Londres: Verso, 1991.
- ◆ Pateman, Carole, "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", en Pateman,
--*The Disorder of Women*, pp. 118-140.
--*The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press, 1988.
--*The Disorder of Women*, Cambridge: Polity Press, 1989.
- ◆ Phillips, Anne, *Divided Loyalties. Dilemmas of Sex and Class*, Londres: Virago, 1987.
--*Understanding Democracy*, Cambridge: Polity Press, 1991 [versión en castellano: *Género y teoría democrática*, México, PUEG/IIIS-UNAM, 1996].
- ◆ Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989 [versión en castellano: *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Barcelona: Paidós, 1991].
- ◆ Shanley, Mary Lyndon, y Carole Pateman (comps.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 1991.
- ◆ Walzer, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York: Basic Books, 1983.o,
--"The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18 (1), 1990, pp. 6-23.
- ◆ Young, Iris M., "Impartiality and the Civic Public", en S. Benhabib y D. Cornell (comps.), *Feminism as Critique*, pp. 56-76.
--"Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics*, 99, 1989, pp. 250-274.
--*Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990, p.53. .