

# Mujer, identidad y espacio público

MARÍA JOSÉ GUERRA PALMERO

Universidad de La Laguna

## RESUMEN

Este artículo reconstruye el espectro de críticas feministas a la idea habermasiana de espacio público por su ceguera frente al género. Joan Landes, Iris Young, Seyla Benhabib y Nancy Fraser lo objetarán con distinto grado de radicalidad. El motivo de este alud de objeciones lo provocó la traducción al inglés de *Historia y crítica de la opinión pública*, una obra en la que se idealizaba la esfera pública burguesa deudora de las ideas de igualdad y universalidad. No obstante, las mujeres al ser consideradas seres básicamente privados, simplemente no tenían, por definición, cabida en ella. La tesis de la que partimos es que sin acceso al reconocimiento en el ámbito público no hay posibilidad de acceso a la identidad: ser, como apunta Hannah Arendt, es aparecer públicamente. El reto consiste en incluir a las mujeres como miembros de pleno derecho de la esfera pública dejando de lado los sobreentendidos que las sitúan en los márgenes de la política.

## PALABRAS CLAVE

ESFERA PÚBLICA—FEMINISMO—IDENTIDAD—RECONOCIMIENTO

## ABSTRACT

This paper reviews the spectrum of feminist critiques to the Habermasian idea of the public space, because of his negligence towards gender issues. Joan Landes, Iris Young, Seyla Benhabib and Nancy Fraser reject it with different degrees of radicality. At the center of this critical interest in Habermas lies the publication in English of his *The Structural Transformation of the Public Sphere*, a book where the bourgeois public sphere, heir to the ideas of equality and universality, got idealized. Women, deemed to be private individuals, did not enter the public sphere. The paper argues that without recognition in the public sphere there is no access to having an identity: being, as claimed by Hannah Arendt, is to be public. The rest entails the inclusion of women as equal partners in the public sphere, in spite of the claims that put them in the margins of politics.

## KEYWORDS

PUBLIC SPHERE—FEMINISM—IDENTITY—RECOGNITION

LA ESFERA PÚBLICA SE HA CONCEBIDO A SÍ MISMA como un territorio netamente masculino mientras que las mujeres siguen siendo definidas socialmente como seres fundamentalmente privados, no sólo en el sentido de que se les asigna la tarea de la reproducción social –el rol de crear y recrear a otros individuos–, sino en el de que ellas mismas se hallan «privadas» de un reconocimiento social y político que, si Hannah Arendt tiene razón, sólo se puede conseguir en ese mismo ámbito público. Si seguimos a Celia Amorós, la incompletud de las mujeres viene dada porque al no ser «iguales» –la igualdad es una conquista artificial y no natural– tampoco tienen opción a ser distintas, a enfrentar la tarea diferenciadora de la identidad<sup>1</sup>. Son idénticas en el otro sentido de la palabra: indiferenciadas, amorfas, y por tanto, fácilmente reemplazables puesto que lo único que de ellas se ha valorado es su capacidad de sacrificio en aras de la utilidad social al «gestionar» a los hijos y al marido.

El asunto que queremos traer a colación aquí es el de las difíciles relaciones de la modernidad ético-política con las mujeres en lo que concierne al espacio público. Un espacio público moderno configurado no sólo a la medida de la experiencia masculina del mundo, sino empeñado en que su sesgo androcéntrico no sea cuestionado al camuflarse tras un universalismo que declara que hay sitio para todos, pero que, inmediatamente, amparado en su coartada retórica, establece sin rubor las exclusiones pertinentes para seguir consiguiendo que lo público sea el coto privado de los varones. Tomando como referencia el relato que sobre «la génesis, apogeo y declinar de la publicidad burguesa» nos brinda Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública* y la polémica feminista que desató su traducción al inglés, trataremos de dar cuenta del amplio espectro de críticas al idealizado espacio público burgués. Las objeciones van desde la recusación de la pretensión universalista del espacio público moderno hasta el convencimiento de que éste es capaz de dar cuenta de la pluralidad inscrita en las modernas sociedades multiculturales con algunas rectificaciones más o menos profundas que garanticen que se da cabida a todos y todas.

Nos hemos planteado problematizar lo que parece ser las chirriantes relaciones entre mujer, identidad y espacio público desde una toma de partida exigente: la de «imaginar un mundo en el que el lugar adecuado, «natural» de la mujer sea el de la esfera pública.»<sup>2</sup> Esto supone radicalizar nuestra apuesta por la igualdad. Supone intensificar la dinámica del reconocimiento público con tal de que las mujeres sean ciudadanas de pleno derecho. Al esfuerzo por sub-

<sup>1</sup> Cf. C. Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación.» *Arbor*, noviembre-diciembre, 1987, e «Igualdad e identidad», A. Valcárcel (comp.) *El concepto de igualdad*. Madrid: Ed. Pablo Iglesias, 1994.

<sup>2</sup> J. B. Landes, «Introduction» a *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1988, p. 3.

sanar el déficit de legitimación que supone la democracia no paritaria, le es consustancial, creemos, la elaboración de una crítica de la política y de sus modos desde una perspectiva feminista que se pretenda radical y que apueste por un modelo deliberativo de democracia.

*Historia y crítica de la opinión pública* es ya un «clásico» y sus efectos en los estudios históricos, politológicos y sociológicos, así como las discusiones que ha suscitado en los mundos académicos alemán y francés y, más tarde, en el anglosajón es comparable a la influencia de la tesis weberiana sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Habermas nos presenta, como ya señalábamos, el relato de «la génesis, apogeo y decadencia» de la esfera pública burguesa «como un viaje lamentable desde el imperio de la razón al del “consumo mediatizado”»<sup>3</sup>. Frente a la idealización griega de Arendt, se nos ofrece la «idealización» moderna del espacio público burgués que posteriormente decaerá. Habermas, no obstante, deja en la sombra el subtexto de género de este espacio público. Las críticas feministas no harán otra cosa que reprender su «olvido». No obstante, antes de entrar en materia y para iluminar nuestra tesis de partida, quisiéramos mostrar cómo Hannah Arendt vincula el acceso a la identidad con el «aparecer» en el espacio público. Sin reconocimiento público queda obturada la individuación. El acceso al espacio público prestaría realidad efectiva al reconocimiento de las mujeres y a su participación plena en la comunidad política.

#### 1. IDENTIDAD Y ESPACIO PÚBLICO: EL ACCESO AL RECONOCIMIENTO

La lucha de las mujeres ha sido y sigue siendo lucha por el reconocimiento social. La maltrecha identidad social de las mujeres demanda, para dejar atrás la exclusión sistemática de aquellos ámbitos donde se jugaba con lo socialmente valioso —el trabajo, la política, la cultura, etc.—, un reconocimiento explícito de los seres humanos de sexo femenino. El articular de una forma más cuidadosa el «respeto» parece ser una de las tareas pendientes, tanto de las opciones universalistas como de la misma teoría crítica. Así, por lo menos, lo considera María Herrera: «Desde la perspectiva de un modelo comunicativo de justificación, las normas tendrían que ser sometidas a un proceso de discusión colectiva y pasar una prueba doble: la de la universalización, o generalizabilidad de los intereses, y la de la reciprocidad, es decir, el respeto a la dignidad de los otros como personas, no sólo en nombre de su condición racional, sino como respeto a su particularidad e individualidad»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> J. B. Landes, «Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: A Feminist Inquiry*», *Praxis International*, 12/1, pp. 106-107.

<sup>4</sup> M. Herrera, «Justificación y aplicación en la ética discursiva», M. Herrera (coord.) *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*. México: Alianza, 1993, p. 132.

El problema, a decir de Celia Amorós, no está en que yo me autocomprenda como individuo sino en que «yo no soy individuo/a, ya que no genero los efectos sociales y políticos, precisos y contrastables de tal condición»<sup>5</sup>. El déficit de reconocimiento que sufrimos las mujeres se relaciona directamente con la ausencia del espacio público.

Para Hannah Arendt, la esfera pública es el lugar donde concurre la pluralidad. Esa misma pluralidad es la «básica condición tanto de la acción como del discurso» y tiene «el doble carácter de la igualdad y la distinción»<sup>6</sup>. El espacio público es el escenario en el que los individuos se diferencian entre sí, aspirando a la «excelencia», pero es, además, productor de realidad a partir del entrelazamiento de perspectivas de todos aquellos que caben en él ocupando distintas posiciones. Así se cimienta lo común a la vez que se «distinguen» las identidades personales en un juego plural de reconocimientos.

Arendt enfatiza la necesidad de participar en este espacio agonístico en donde voy a poder auto-cerciorarme a través de los efectos de mis iniciativas en la acción. Pero, además, la identidad se articula narrativamente. Debo contar mi historia y, en consecuencia, optar al reconocimiento desde mi condición de ser irrepetible:

«Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta planteada a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?» Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos»<sup>7</sup>.

¿Qué ocurre si a alguien se le impide acceder al espacio público? No sólo se le priva de «ver y oír a los demás», sino también del «verse y oírse a sí mismo». Sólo a través del entrelazamiento de perspectivas en el espacio público se gana en la misma construcción de la «realidad mundana»<sup>8</sup>. La destrucción de este efecto de realidad, la disgregación del «mundo común» tiene efectos devastadores sobre la misma identidad, pues de la quiebra del primero deriva la de las identidades cuando se sustituye el plural por el singular: «Todos

<sup>5</sup> C. Amorós, «Igualdad e identidad» en A. Valcárcel (comp.), *op. cit.*, p. 42.

<sup>6</sup> Cf. H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974, p. 233. La edición original es del año 58.

<sup>7</sup> Sigue la cita diciendo «sin embargo, la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación [...] En todo caso, sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos: [...] La acción sin discurso ya no sería acción porque no habría actor, y éste, el agente de los hechos, sólo es posible si al mismo tiempo pronuncia palabras» H. Arendt, *op. cit.*, p. 237.

<sup>8</sup> «Sólo donde la cosa puede verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí puede aparecer auténtica y verdaderamente la realidad mundana»: *ibid.*



están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo un aspecto y se le permite presentarse bajo una perspectiva»<sup>9</sup>.

Arendt desespera de una Modernidad que, a partir del «auge de lo social» y del «descubrimiento de lo íntimo», ha arruinado la misma esencia de la política<sup>10</sup>. La quiebra del mundo común y de su carácter intersubjetivo supone el triunfo del solipsismo cartesiano y del individualismo hobbesiano –dos caras de la misma moneda– que piensan en singular ahogando la constitutiva pluralidad de la condición humana y la misma posibilidad del reconocimiento. Por otra parte, Arendt interpreta dialécticamente la relación entre lo privado y lo público: transitar por ambos ámbitos es necesario para definir «la humanidad del hombre». Aquí hace uso de la metáfora teatral, esto es, del ir y venir entre los bastidores y el escenario. No obstante, el peso de la representación recae, obviamente, en el escenario, al salir a escena nos revelamos como un «quién» ante los otros, como «persona». Ya no nos fundimos en el anonimato del colectivo.

A la luz de la citada metáfora teatral, la reclusión en lo privado es fundamentalmente «privación»: no sólo se nos priva de los otros sino, también, de nosotros mismos. Es una suerte de desposeimiento, de expropiación de la propia identidad. Arendt comparte el desprecio griego por la servidumbre a las necesidades y al mantenimiento de la vida – por la «labor»– que conceptualiza en términos de naturaleza: lo privado desde su categorización es ahistórico. Asimila el ámbito de las mujeres al «confinamiento en la circularidad animal»<sup>11</sup>. Asume el prejuicio que ha pretendido privar a las mujeres de su historia. Pero nada de esto menoscaba su comprensión del carácter «revelador» de la acción y del discurso: «El descubrimiento de «quién» en contradistinción al «qué» es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe y oculta– está implícito en todo lo que ese alguien dice o hace. Sólo puede ocultarse en *completo silencio y perfecta pasividad*»<sup>12</sup>.

«Completo silencio y perfecta pasividad» es justamente el imperativo que ha sido prescrito a las niñas y mujeres en público. El imperativo del silencio y de la invisibilidad conlleva la denegación de la subjetividad y de la individua-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>10</sup> Esta es la tesis de *La condición humana*, en *Sobre la revolución* se mostrará dispuesta a apreciar los «tesoros revolucionarios» de la Modernidad. Se rebela, en suma, contra el nefasto «ideal monológico» reclamando los títulos de la pluralidad. Sobre la ambivalencia de las relaciones de Arendt con la modernidad, cf. S. Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. London: Sage, 1996.

<sup>11</sup> F. Collin. «Du privé et du public», *Le cahiers du griff*, 33 (1989), p. 48.

<sup>12</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 328.

lidad. Nada de aspirar a la autonomía ni de ser fines en sí mismas. La tarea positiva de la identidad como autonomía y autorrealización nos ha sido escamoteada.

Arendt, a pesar de su incompreensión ante los efectos del corte entre lo público y lo privado para las mujeres, nos suministra interesantes indicaciones para entender porque van de la mano el confinamiento en lo privado y la imposibilidad de acceder a una plena constitución como individuo «igual y distinto». Nos suministra, con su apreciación de la necesidad de «aparecer» en público para ganar la propia identidad, una llave que nos puede servir para abrir la caja de los truenos del patriarcado actual. Bajo los efectos de estas apreciaciones arendtianas entenderemos mejor las restricciones que el espacio público burgués, recreado tempranamente por Habermas, ha prescrito para las mujeres.

## II. LA MASCULINIDAD DE LA ESFERA PÚBLICA

Joan Landes, en su investigación de corte historiográfico y basándose en otras contribuciones al estudio del periodo revolucionario y postrevolucionario, nos pone frente al siguiente hecho: «entre 1750 y 1850 las mujeres fueron confrontadas con una nueva fuente de discriminación: la del rechazo constitucional de los derechos de las mujeres bajo la ley burguesa»<sup>13</sup>.

El colapso del viejo patriarcado – en donde las mujeres estaban en posición de inferioridad como también muchos hombres, pero en el que se permitían las «excepciones» que participaban e influían– va a dar paso a un «patriarcado antipatriarcal» que reniega de la monarquía absoluta y de su fundamentación teológica acabando así con viejos grilletes, a la vez que crea otros nuevos, especialmente, en lo que se refiere a las mujeres.

La tesis de Landes es que «la exclusión de las mujeres del público burgués no fue incidental sino central a su creación»<sup>14</sup> y se libró tras una dura lucha contra las mujeres<sup>15</sup>. ¿Qué explicación tiene esto? En el caso francés, las mujeres sostuvieron la primera sociedad civil manteniendo la vida intelectual y política de la Ilustración en los salones, algunas, incluso, gozaron, en el marco de la monarquía absolutista de grandes cotas de poder. La rebelión contra la monarquía arrastró también a las mujeres. La impronta misógina de los revolucionarios se materializó cuando «la República fue construida contra las mujeres, no sólo sin ellas»<sup>16</sup>. La

<sup>13</sup> J. B. Landes, *loc. cit.*, p. 1.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>15</sup> El libro *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993, cuya edición corrió a cargo de Alicia Puleo nos da buena muestra de la efervescencia que alcanzó tal controversia en la Ilustración.

<sup>16</sup> J. B. Landes, *loc. cit.*, p. 12.

conclusión es que el espacio público que tanto celebra Habermas como promesa de lo universal nació «generizado», para más señas, «masculinizado».

El discurso masculino burgués se fundamentaba, a decir de Landes, en la «domesticidad» cuyo objetivo era «silenciar» a las mujeres públicas. Rousseau –influido por las ideas puritanismo inglés<sup>17</sup>– va a ser, junto a los nuevos médicos-filósofos, el que va a suministrar las claves simbólicas para las nuevas representaciones generizadas que definirán a la mujer de mundo como un monstruo que reniega de su propia esencia femenina dictada por una «Naturaleza» que le prescribe el confinamiento en lo privado como esposa abnegada y madre amantísima<sup>18</sup>.

La política no queda al margen de los nuevos patrones de existencia cultural. Thomas Laqueur llega a decir que: «En algún momento del siglo XVIII, el sexo tal como lo conocemos fue inventado. Los órganos reproductivos dejaron de ser lugares paradigmáticos de la representación jerárquica, que resonaba a través de todo el cosmos, para convertirse en el fundamento de una diferencia inconmensurable: “Las mujeres deben su forma de ser a los órganos reproductivos, y especialmente al útero”»<sup>19</sup>.

La mujer al ser definida como un ser natural y doméstico dejó de tener cualquier tipo de opción a ser considerada como un ser político: si lo intentaba sólo le quedaba enfrentarse al ridículo y a la mofa general.

La representación simbólica vinculará ciudadanía y *ethos* masculino, unos modos que tanto se inspirarán en una vuelta a los modelos de virilidad clásicos –el ciudadano-soldado romano– como en el modelo del burgués individualista, que proclamará la universalidad de su destino político al tiempo que se espanta ante la posibilidad de una entrada en política de las mujeres. La irrupción de las mujeres amenazaría a la «armoniosa comunidad» de la república generizada. Para éstas sólo queda la sacrificada «maternidad republicana». Su contribución a lo público radicaba en dar a luz y cuidar a cuantos más ciudadanos-soldados mejor. El código civil napoleónico cerrará toda posibilidad de que las mujeres aspiren a una ciudadanía definida en consonancia con el *ethos* masculino. El subtexto de género del rol de ciudadano es masculino.

El discurso –que es «masculino», en el sentido que los únicos legitimados

<sup>17</sup> E. Leites, *La invención de la mujer casta*. Madrid: S. XXI, 1992, en donde se nos ilustra acerca de las lecturas de Rousseau de Addison y Steele, propagandistas de la inflexión puritana.

<sup>18</sup> Entre nosotras Cristina Molina nos suministra una acertada descripción de este giro en *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994. Por otra parte, el relato de G. Fraisse, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Cátedra, 1991, guarda muchas concomitancias con el de Landes.

<sup>19</sup> T. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990, p. 149. (Ya hay traducción castellana en Cátedra).



para tomar la palabra son los hombres-- se cubrirá de autoridad, se identificará con la verdad, la razón y la objetividad: sólo ellos obtendrán la credibilidad y el reconocimiento para hablar por boca del interés general. Las contribuciones de las mujeres siempre serán devaluadas y sus opiniones siempre «subjetivas». La objetividad es masculina. Landes acaba diciendo que «la estructura de la política republicana moderna puede ser interpretada como una elaborada defensa contra el poder de las mujeres y su presencia pública»<sup>20</sup>.

Sólo los hombres pueden optar a ser representantes porque ellos «encarnan el principio de la discusión racional, desinteresada, libre de coerción externa», son, por tanto, los únicos llamados a actuar tanto por ellos mismo como por los demás. Las mujeres ni son «agentes», ni deben hacer uso de la palabra en la tribuna pública pues no son «sutiles razonadoras»<sup>21</sup>. Están sometidas al imperio de la inclinación. La política moderna es una «política de exclusiones».

Landes, en el artículo<sup>22</sup> que reseña la traducción inglesa del libro de Habermas, señala algunos aspectos de la miopía que aqueja a su visión del espacio público: la mirada histórica de Habermas se centra sólo en el lenguaje dejando de lado otras vías de representación en la comunicación humana a la hora de dar cuenta de la emergencia de las instituciones democráticas o de las prácticas culturales «universalistas» en la época de la Ilustración y de la Revolución. La textualidad le gana la partida a la teatralidad y a la visualidad de la publicidad representativa del mundo absolutista, pero muchas de las claves de la misoginia revolucionaria se expresan en las artes: el mito solar de la Revolución no es suficiente para arrancar a las mujeres de su condena a la oscuridad, sólo conferirá autoridad a un nuevo ideal, el de la masculinidad heroica, la dignidad y el autocontrol.

Las encarnaciones simbólicas no son vistas como neutras, sino que sancionan la victoria del individualismo burgués: el varón reafirmado en su separación de la afectividad, de su propio cuerpo y de los otros seres humanos<sup>23</sup>. La virilidad de la razón se cuidará mucho de mantenerse alejada de la emocionalidad, de las mujeres y del pueblo llano, identificándose con «un sistema de valores abstractos, tales como la racionalidad y la objetividad». La producción de los nuevos espacios públicos no se puede desvincular de la nueva división sexual que trae consigo la cultura burguesa. La exclusión de las

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>21</sup> Landes señala que el mismo feminismo ha vivido la paradoja de valerse del lenguaje republicano que dictamina lo apropiado para las mujeres como la mujer virtuosa. De ahí la carga del puritanismo y victorianismo que ha respirado el feminismo anglosajón.

<sup>22</sup> J. B. Landes, «Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: A Feminist Inquiry*», *Praxis International*, 12/1 (1992).

<sup>23</sup> Cit. en J. B. Landes, *loc. cit.*, p. 117. J. Starobinski en *Los emblemas de la razón*. Madrid: Taurus, 1991, reafirma las tesis de Landes.



mujeres, en consecuencia, estaba en consonancia con el anhelo de otorgar plausibilidad a una «totalidad homogénea de iguales» –el sueño comunitarista de Rousseau–, que se pretendía encarnación de la universalidad. Para las mujeres quedaban las novelas de Richardson –«instruir, deleitando»–, la intoxicación sentimental y los deberes maternos. Todo lo más un cierto «rendimiento expresivo» atento al destinatario en el caso del género epistolar o en el repliegue íntimo al diario<sup>24</sup>. Los hombres, en cambio, se debían a la aventura política y a la competencia económica. El objetivo a lograr era poner a las mujeres en su «sitio». Conseguir que esas mismas mujeres se asimilaran al ideal de virtud dejando atrás el libertinaje y la frivolidad de las «mujeres públicas» o la seriedad libresca de las «preciosas ridículas». Y es que los salones «deben considerarse como precursores transitorios, pero fascinantes de determinadas transgresiones de los límites entre lo público y lo privado»<sup>25</sup>.

Desde el punto de vista de Landes, el pecado de Habermas es el de presentarnos un relato en el que la eclosión de la «racionalidad» no está lo suficientemente tamizado por la comprensión de sus condiciones de emergencia. Condiciones de emergencia, que, en modo alguno, son ajenas a los modos de la representación cultural de una burguesía misógina que se encargó de reforzar la opresión contra las mujeres definiéndolas como seres no políticos. Las ideas no son neutrales sino que responden a la experiencia del mundo de quienes las generan y sostienen y la «racionalidad burguesa» decretaba lo «impropio» de lo público para las mujeres, consolidando un cerco del que ninguna mujer podía escapar. Habermas, en suma, «pierde de vista la mascarada a través de la que el varón particular se ocultaba tras el velo de lo universal»<sup>26</sup>, peca de ingenuidad al añorar las virtualidades de un espacio público idealizado que no resiste los embates de las recientes investigaciones historiográficas elaboradas desde una perspectiva feminista.

### III. LAS TRAMPAS DE LA IMPOSIBLE IMPARCIALIDAD

Queremos conjugar la crítica histórica–sociológica de Landes con las posiciones de Iris Young con el fin de configurar los contornos de las objeciones «du-

<sup>24</sup> «No creo casual que el único lugar donde es posible encontrar huellas de una subjetividad diferente, o reducida, asimilada y homologada a la masculina sea la literatura, donde la forma del relato permite un espacio de libertad y creación para ponerle voz a la experiencia femenina.» P. Violi, *El infinito singular*, Madrid: Cátedra, 1991, p. 110.

<sup>25</sup> S. Benhabib, «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt» *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2 (Noviembre 1993), pp. 21-35, cita en pp. 33-34.

<sup>26</sup> J. B. Landes, *loc. cit.*, p. 112.

ras» a la propuesta habermasiana. El desafío de Young reza así: «instó a los defensores de la política emancipatoria contemporánea a que rompan con el modernismo en lugar de recuperar determinadas posibilidades extintas de ideales políticos modernos»<sup>27</sup>.

A la exclusión de las mujeres no se le pone fin ahondando en la «ampliación» de la esfera pública, pues esa misma esfera conlleva un «sesgo masculino» que determina una definición prescriptiva de lo que significa «ser humano» ligado a la experiencia masculina del mundo. Coincidiendo con Landes, Young afirma que «la exclusión teórica y práctica de las mujeres de lo universalista público no es un mero accidente ni una aberración»<sup>28</sup>.

La universalidad se ha pensado a sí misma como «homogénea» urdiendo como recurso la apelación a una imparcialidad que Young cree mentirosa por imposible y que ha tenido como resultado el poner coto a la heterogeneidad que constituye lo humano al silenciar a la pluralidad y a las diferencias.

¿Cómo se define la imparcialidad? «Quien hace un razonamiento moral imparcial se sitúa de este modo fuera y por encima de la situación sobre la que esta razonando, sin poner nada en juego, o bien se supone que adopta una actitud hacia una situación como si estuviera fuera y por encima de ella»<sup>29</sup>.

Una de las consecuencias de perseverar en la invocación a la imparcialidad afecta, según Young, a la conceptualización de la misma identidad. Es la de tener que lidiar con una «yo ficticio, [...] un yo abstraído del contexto de cualquier persona real: el yo deontológico no está comprometido con ningún fin particular, ni tiene historia particular, ni pertenece a ninguna comunidad, ni tiene cuerpo»<sup>30</sup>.

Se asemeja a cualquier cosa que no sea un ser humano, por ejemplo, a una suerte de «dios trascendente y solitario». Ser imparcial, en el vocabulario de Young, significa «eliminar la otredad en la forma del sujeto moral diferenciado», acabar con el apasionamiento —que los sentimientos no afecten para nada a los propios juicios—, extirpar la referencia concreta a las cosas para estar a la altura de la «generalidad de la norma» y huir de remitirnos a los contextos reales entre otras cosas para poder aspirar a que tome cuerpo la unánime «voluntad general».

En resumen, «se llega al constructo de un punto de vista imparcial haciendo una abstracción de la particularidad concreta de la persona en situación»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> I. Young, «Imparcialidad y lo cívico público» en S. Benhabib, & D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Ed. Alfons el Magnànim, 1990, p. 90.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 97.

La imparcialidad pone en cuarentena a la afectividad y al deseo «en tanto que esto es lo que diferencia y particulariza a las personas». Lo «cívico público» se ha construido en torno al ideal de imparcialidad instando, subrepticamente, a convertir a la universalidad en homogeneidad, desdiciéndose de la promesa emancipatoria ilustrada, al forjar mecanismos de exclusión que traicionaban la pretensión igualitarista.

Las mujeres redefinidas en función del corte entre lo público y lo privado, asimiladas a la naturaleza y al sentimiento, ni por asomo podrán convertirse en seres imparciales, condición reservada a los hombres. La segregación de la felicidad del ámbito de problemas de la moralidad cumple con el imperativo funcional burgués de que el bienestar sólo, en privado, es legítimo perseguirlo. En suma, la unidad de lo cívico público se logra marginando a las mujeres y a otras personas asociadas con la naturaleza y el cuerpo.

Young reconoce un momento de apogeo de lo público burgués en su confrontación con la aristocracia donde la discusión pública alternaba con el teatro, donde se satirizaban las costumbres y mujeres y hombres convivían en un mismo espacio en el que lo político se mezclaba con lo estético. Pero tal estado de cosas feliz, «No sobrevivió a la filosofía republicana»<sup>32</sup>, inspirada en la propuesta política de Rousseau, quien, de paso, «inventó» y difundió el modelo de la mujer virtuosa.

Las escisiones y heridas de la modernidad se abren a lo largo del corte entre lo público y lo privado. Si la modernidad sufre de algún «desgarrón» que haga peligrar el tejido y la tela entera, éste es el que separa a las mujeres de los hombres, a una razón (falsamente) desapasionada de unos sentimientos «irracionalizados». La modernidad pone coto a lo «otro». No fuera que la irrupción de las mujeres o de los sentimientos, de la particularidad de los otros, arruinara una concepción de lo público universal, imparcial y homogéneo al servicio de «interés general».

Young considera que la idea habermasiana «de una ética comunicativa, proporciona el punto de partida más prometedor para una concepción alternativa de la razón normativa»<sup>33</sup>, pero, al mismo tiempo, subraya que todavía se halla demasiado influido por los desaciertos de la tradición deontológica moderna en su esfuerzo por «constituir una unidad que expulsara la particularidad y al deseo y situará al sentimiento en oposición a la razón». Uno de los puntos de toque en esta recusación es el de la concepción puramente argumentativa del lenguaje de la que hace gala Habermas: los elementos expresivos y narrativos son expulsados bajo la omnipotencia de la «coerción sin coerción del mejor argumento» y nada se dice de la dimensión dramática y teatral de la comunica-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 105.

ción. La consideración habermasiana del lenguaje lo aleja de las situaciones cotidianas y concretas: «el modelo de comunicación con que opera Habermas mantiene una distinción implícita entre el significado «literal» y el «figurativo», y entre un significado y su forma de expresión»<sup>34</sup>.

Tal estilización purista hace que Habermas pierda de vista que el «estilo neutro» no lo es en absoluto. Tal estilo presupone que ya sabemos que es pertinente y que no lo es, que corresponde a lo público y qué debe ser ocultado en la oscuridad vergonzante de lo privado<sup>35</sup>.

Las consecuencias de las críticas de Young no se hacen esperar. En primer lugar «*a priori* no se debe excluir ninguna institución ni práctica social como tema propio de discusión y expresión pública» y, en segundo lugar, «no se debe obligar a la privacidad a ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona»<sup>36</sup>. De la significación liberal de lo privado sólo debe quedar su aspecto de autodeterminación del individuo en los aspectos que el mismo individuo considere pertinentes. Lo privado no puede ser un área de confinamiento y ocultación tal como ha funcionado en la modernidad para las mujeres. Young nos aconseja dejar atrás la vocación homogénea del público burgués y encaminarnos hacia la creación de un «público» heterogéneo donde se reconozca a cada cual en su particularidad. Todos somos «particulares», con nuestra historia específica. Las identidades individuales y sociales deben ser reconocidas sin menoscabo alguno.

Si por representar a determinados grupos los individuos sufren desventajas, se deberán aplicar criterios de compensación que nos encaminen hacia una igualdad real en una concepción de lo público que «no excluyera a ninguna persona, ni ningún aspecto de la vida de las personas, ni ningún tema de discusión y que alentará la expresión estética así como la discursiva»<sup>37</sup>. Las demandas de la «política de la diferencia» se suman a las de la igualdad.

#### IV. FEMINIZANDO EL ESPACIO PÚBLICO

Seyla Benhabib ha puesto el dedo en la llaga al señalar la inclinación del universalismo a convertirse en «sustitucionalismo», y, frente a Young, que desconfía de que «un buen lavado de estos ideales haga posible la inclusión de las mujeres»<sup>38</sup>, mantiene que es necesario extirpar tal inclinación apostando por un «universalismo interactivo» en el que tenga cabida el reconocimiento del

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 91.



«otro concreto» sumado al del «otro generalizado»<sup>39</sup>. La estrategia de Benhabib es la de «situar» al *self* superando la aversión que demuestra el mismo Habermas hacia lo contingente, concreto y contextual que caracteriza a la misma vida humana<sup>40</sup>. Se rescatan así motivos aristotélicos y hegelianos que devuelven la sustancia a los fríos moldes abstractos de la identidad moral y política. No se trata ni de aceptar el dogma moderno ni de intentar derruirlo sino de aguzar el ingenio para rescatar lo valioso —«las perlas y el coral» según la expresión de Hannah Arendt— y dejar atrás las rémoras que no han permitido que la Modernidad estuviera a la altura de sus propios raseros normativos.

Respecto del asunto del espacio público, Benhabib pone en práctica su estrategia y empieza por comparar distintos modelos con el fin de discriminar entre sus virtualidades y carencias. El modelo arendtiano, el liberal y el habermasiano son los escogidos para alimentar la discusión. Benhabib, como Young, atiende a las propuestas actuales de Habermas caracterizándolas como «una reestructuración democrático socialista de las sociedades capitalistas tardías»<sup>41</sup>, que no deja duda acerca de la filiación del proyecto habermasiano en las teorías del contrato social y en el modelo kantiano de la autonomía que, ahora, es reformulado intersubjetivamente en los siguientes términos: «Sólo son válidos aquellas normas y acuerdos normativos institucionales que los individuos pueden o pudiesen consentir libremente como resultado de un compromiso en ciertas prácticas argumentativas»<sup>42</sup>.

El procedimiento discursivo es el medio que sirve para reestructurar el ideal kantiano de la universalidad. No obstante, Benhabib va a poner reparos ante el estricto corte que Habermas mantiene entre lo público y lo privado, entre la justicia y los asuntos de la felicidad<sup>43</sup>.

¿Cuál es la estimación que Benhabib hace de los tres modelos?

a) Del de Arendt desecha los «prejuicios griegos» y ataca duramente su incompreensión del lugar de las cuestiones sociales en la agenda política. En la modernidad, tal como veíamos antes de la mano de la misma Arendt, la política se ausenta al convertirse en administración: ya no quedaría sitio para el

<sup>39</sup> Cf. S. Benhabib, «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista» en S. Benhabib, & Cornell, S. (eds.), *op. cit.*

<sup>40</sup> S. Benhabib, *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992. Cf., especialmente, la introducción titulada «Communicative Ethics and the Claims of Gender, Community and Postmodernism», pp. 1-22.

<sup>41</sup> S. Benhabib, «Models of Public Space. Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», *loc. cit.*, pp. 89-120.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> S. Benhabib, «In the shadow of Aristotle and Hegel. Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy», *Situating the Self*, p. 23-67.

juego agonístico que persigue la «excelencia». Una búsqueda que necesita de la interacción comunicativa como su sustrato. No obstante, Benhabib modera su opinión valorando frente al carácter agonístico del modelo arendtiano de espacio público de inspiración griega, las virtudes «asociativas»<sup>44</sup> –más «femeninas»– que se ponen de manifiesto cuando Arendt reflexiona sobre lo que acontece cuando los hombres «actúan en concierto» –este carácter «asociativo» se encuentra reflejado en el valor asignado al «tesoro revolucionario» en *Sobre la revolución*–. La desventaja del planteamiento de Arendt es su consideración «esencialista» de la política deudora en exceso del corte tajante entre lo público y lo privado. No obstante, Benhabib da su aprobación a las virtudes «participativas» del modelo arendtiano.

b) A propósito del modelo liberal, Benhabib estima positivamente el poner en el centro de atención la cuestión de la legitimidad, pero objeta los límites que se establecen para no dar cabida a determinadas problemáticas que caerían para los liberales del lado de las personales «concepciones de la vida». Benhabib estaría de acuerdo con Walzer en dar por sentada la «indeterminación de la conversación». No hay ningún punto de vista neutral que decida qué es pertinente y qué no: esta decisión tendrá que ser tomada por el conjunto de los participantes en un diálogo público irrestricto. No hay acceso directo a la «imparcialidad».

La otra gran desventaja de este modelo es la excesiva coimplicación entre lo político y lo jurídico –un temor que se extenderá al modelo habermasiano si se decanta por una interpretación jurídico–legalista frente a otra que ponga el acento en la participación–. Benhabib comparte algunas de las objeciones de Young al afirmar que esta concepción deja fuera del discurso público «todo elemento contestatario, retórico, afectivo, apasionado» «con sus excesos y virtudes». En suma, no se comparte la concepción estrecha de la política que propone el modelo liberal pues «la política democrática desafía, redefine y renegocia las divisiones entre lo bueno y lo justo, lo moral y lo legal, lo privado y lo público»<sup>45</sup>.

De las estimaciones anteriores concluye Benhabib que ni el modelo agonístico de Arendt ni el «legalístico» de la tradición liberal afrontan con garantías «las realidades de sociedades altamente diferenciadas y complejas como las modernas sociedades plurales». De este modo, Benhabib se decanta por la «publicidad» habermasiana como el modelo más adecuado, aunque, eso sí, necesitado de rectificaciones y matizaciones urgentes.

c) Lo que disgusta a nuestra autora del planteamiento habermasiano es la deuda de éste con el liberalismo que le lleva a seccionar justicia y felicidad. En

<sup>44</sup> S. Benhabib, «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt», *Revista internacional de filosofía política*, nº 2, noviembre, 1993.

<sup>45</sup> S. Benhabib, *op. cit.*, p. 102.

contraste, lo que aprecia es el énfasis participativo y la apelación a la simetría en la búsqueda de nuevos modos de legitimación enraizados en los potenciales racionalizadores de las distintas esferas que se diferencian en la modernidad vertebradas por sus lógicas propias.

Benhabib hará suya la apuesta por el procedimentalismo discursivo que no debe dejar nada fuera del orden del día político. Se apropiará del ánimo postconvencional que luce la identidad moral individual habermasiana, pero le reconstruirá su caracterización formal–abstracta. Sumándose al giro narrativo, avalará un modelo de identidad forjada a través del trabajo de la crítica y la reflexión que tendrá como finalidad «el entretejer una historia coherente de vida más allá de los roles convencionales y de las definiciones genéricas»<sup>46</sup>.

Benhabib introduce lo narrativo y lo expresivo en un modelo de identidad postconvencional que Habermas prefiere articular exclusivamente en torno a lo argumentativo. La tarea activa de la identidad, la de decidir «quiénes» somos, a la que todos estamos abocados si no queremos que los otros elijan por nosotros<sup>47</sup>, debe combinar los elementos narrativos con los argumentativos al servicio de entretejer la apuesta por la justicia y la felicidad. Benhabib se opone a que se preste un tratamiento ahistórico y naturalizado a las relaciones humanas en el ámbito de lo privado y se niega a que tales cuestiones sean apartadas del tratamiento reflexivo y público, a que sigan morando en la oscuridad sin ser alcanzadas por la luz que irradia de la pública razón. Si esto sigue siendo así, las mujeres no podrán entrar a formar parte, con plenos derechos, en el diálogo universal al no serles reconocida su especificidad como mujeres: «La mayor parte de nuestra tradición, cuando considera al individuo autónomo o el punto de vista moral, define implícitamente a éste como el punto de vista del *homo politicus* o del *homo economicus*, pero rara vez atiende el del sujeto femenino»<sup>48</sup>.

Benhabib propone «correcciones» al modelo de espacio público habermasiano, y a su correlativo modelo de comunidad: de lo que se trataría, como ya hemos detallado a propósito de la comunidad, es de «sustancializar» su «comunidad universal de comunicación» atendiendo a la «comunidad de necesidades y solidaridad». De atender, como con otro tono que el de Young, tanto a las demandas de la igualdad como a las de la diferencia.

Hasta ahora, constata Benhabib, a los requerimientos de las críticas feministas Habermas responde con «una voz típicamente liberal», pero más allá de

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>47</sup> Tal como apuntaba A. Heller al confrontarnos con la contingencia que se redobla en la modernidad. Cf. A. Heller, «The Contingent Person and the Existential Choice», M. Kelly. (ed.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

<sup>48</sup> S. Benhabib, *op. cit.*, p. 108.



la obstinación del autor de *Historia y crítica de la opinión pública*, Benhabib afirma que la teoría crítica y el feminismo se necesitan mutuamente, pero, como tarea previa a este maridaje, es necesario «desafiar los dualismos normativos inexaminados como los que se dan entre la justicia y la vida buena, normas y valores, intereses y necesidades, desde el punto de vista del subtexto y el contexto de género.»<sup>49</sup>

Efectivamente, para que en el espacio público quepan todos y todas será necesario someter a éste a un tratamiento de «feminización», esto es, deberá poder ser representada la excluida experiencia femenina del mundo.

#### V. DEL SINGULAR AL PLURAL:

##### DEL ESPACIO PÚBLICO A LOS ESPACIOS/CONTRA-ESPACIOS PÚBLICOS

Presentemos, por último, el balance que nos propone Nancy Fraser desde su preocupación por la falta de radicalidad de una teoría social crítica ciega al género que se obstina en no ver que la neutralidad de los roles sociales es pura quimera. En consonancia con esto, pone de manifiesto que el rol de ciudadano tiene claramente un «subtexto de género masculino». No obstante, Fraser nos propone, junto a su tratamiento de la ausencia del subtexto de género, una sugerente reflexión sobre el asunto de la pluralidad, las diferencias y el espacio público.

Fraser agradece la clarificación conceptual que ha introducido el concepto de «esfera pública» –la necesidad de diferenciar entre el estado, la economía oficial y los ámbitos del discurso– y asume la necesidad de la existencia de tal ámbito de discusión tanto para garantizar la posibilidad de una teoría social crítica como de una práctica política democrática. No obstante, piensa que muchas de las asunciones que subyacen a la categoría de espacio público no son siempre las más acertadas.

Objeta la «idealización» de la esfera pública burguesa en lo que respecta a tres aspectos: a) la retórica de la inclusión que enmascara el carácter constitutivo de las exclusiones, especialmente, las de sexo y raza, b) el no reconocer que la esfera pública misma genera una cultura distintiva, un estilo expresivo propio que avala la «distinción», con lo que «la relación entre la publicidad y el *status* de «participante» es más compleja de lo que Habermas advierte»<sup>50</sup>. Fraser pone de relieve la «ironía notable» que encarna la esfera pública: «Un discurso de la publicidad que ofrece accesibilidad y racionalidad además de la suspensión de las jerarquías sociales se desarrolla él mismo como una estrate-

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>50</sup> N. Fraser, «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy», *Social Text*, 25/26 (1990), p. 60.



gia de distinción»<sup>51</sup>. Y, c) objeta la estrategia de poner entre paréntesis, de suspender las distinciones con el fin de neutralizarlas. La estrategia y los rendimientos de la abstracción son puestos en duda. Fraser propone que es mejor reconocer las diferencias y tematizarlas explícitamente. Esta es la única manera de evitar que la esfera pública funcione al servicio de un nuevo modo de dominación enmascarándolo.

En este sentido, se trata de «matizar» muchas premisas de la esfera pública habermasiana. El subterfugio de poner entre paréntesis las diferencias de *status* no funciona. Las investigaciones historiográficas revelan que los «protocolos de estilo», «decoro» y «corrección», en suma, los estilos expresivos apuntalan las marcas de la desigualdad colaborando a la marginación de aquellos que no son reconocidos por el grupo de los iguales.

La deliberación no es «pura», sino que puede servir como «máscara» de la dominación. Por ejemplo, en muchos casos se permite que las mujeres tomen la palabra, se las tolera, pero no se les presta atención o se tergiversan sus intervenciones. Aún cuando se esgrima el mismo argumento, la «recepción» es diferente dependiendo del sexo de quien lo proponga. Debemos ser conscientes de que «las desigualdades sociales pueden infectar la deliberación, incluso en la ausencia de cualquier forma de exclusión»<sup>52</sup>.

Otro aspecto a reconsiderar, que también Benhabib señalaba, es el de restringir la discusión al «bien común», desoyendo toda demanda relacionada con las «cuestiones privadas». Para Fraser no es de recibo «prohibir» que los participantes articulen sus necesidades y demandas: «El asunto es que aquí no hay límites *a priori*, naturalmente dados. Lo que contará como una cuestión de preocupación común será decidida precisamente a través de la controversia discursiva»<sup>53</sup>.

No hay manera de saber cuál será el resultado de la deliberación. El «descubrimiento» de los conflictos reales es más revelador que el atender a un «bien común quimérico». Vuelve a salir a la palestra nuestra preocupación acerca de la velada normativización que apuntala el corte público/privado: «En general, la teoría crítica necesita prestar una mirada más intensa, más crítica a los términos «privado» y «público». Estos términos, después de todo, no son simplemente designaciones aporreadas de esferas sociales; son clasificaciones culturales y etiquetas retóricas. En el discurso político, son términos poderosos que frecuentemente se emplean para deslegitimar intereses, concepciones, y tópicos y para valorizar otros»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> *Ibid.* Este comentario coincide con las tesis de A. Valcárcel sobre la «igualdad aristocrática». Cf. A. Valcárcel, *Del miedo a la igualdad*. Barcelona: Crítica, 1993, pp. 38-39.

<sup>52</sup> N. Fraser, *loc. cit.*, p. 64.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 73.

Sin embargo, lo más interesante de la propuesta de Fraser es que a este análisis «interno» de la esfera pública añade una perspectiva «externa», en la que se atiende a lo que denomina «*interpublic relations*». Aquí, fundamentalmente, se cuestiona otra premisa básica del modelo habermasiano: el supuesto de que una única esfera comprensiva es preferible a una multiplicidad de ámbitos deliberativos que establezcan nexos entre sí. Frente a la disparidad de oportunidades que suele caracterizar a «la» esfera pública, la única posibilidad que tienen de hacerse oír numerosos colectivos es organizando «*contrapublics*», que desafíen las definiciones hegemónicas de la situación del «*public*», formulando sus propias demandas.

¿Por qué recelar de una pluralidad de espacios públicos? Fraser piensa que no hay motivo para ello, todo lo contrario. La proliferación de tales ámbitos deliberativos, actuaría como un elemento de intensificación democrática al asegurar que todos puedan elevar y hacer oír su voz. Tales esferas públicas «desafiantes» podrían servir como espacios en donde se pudieran formular «autointerpretaciones» de la propia identidad al margen de las habilitadas por los discursos dominantes, donde se diera carta de credibilidad a nuevas identidades sociales. La participación política en un sentido radical tiene que ver con encontrar la «propia voz» que se expresa a través de una identidad cultural no rígida, a través de un estilo y un lenguaje no determinado, y supone ejercer una violencia el no reconocer lo que dice el otro al prescribir un sólo estilo comunicativo. En suma, la forma no se puede disociar del contenido y el lenguaje no se puede purificar de su expresividad constitutiva. Estas serían algunas conclusiones que podríamos derivar de las tesis de Fraser.

El monismo del espacio público habermasiano y las virtudes monódicas de la razón consensual —«la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces»— quedan en cuestión tras el desafío a los que los someten los contraargumentos realistas y «pragmáticos» de Nancy Fraser. De lo que se trata es de «contextualizar» la propuesta habermasiana dentro de las «limitaciones» representativas de las democracias socialmente existentes que no están a la altura de las exigencias de la heterogeneidad múltiple que constituye nuestras sociedades: «En general, podemos concluir que la idea de una sociedad igualitaria y multicultural sólo tiene sentido si suponemos una pluralidad de arenas públicas en las que los grupos con diversos valores y retóricas participen. Por definición, tal sociedad debe contar con una multiplicidad de espacios públicos»<sup>55</sup>.

El reconocimiento de la pluralidad y de sus virtualidades políticas hace que podamos alinear a Fraser con las demandas de Arendt. La pluralidad articulada como igualdad y distinción es la sustancia paradójica, pero vigorizante de la política.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 69.

VI. RESTANDO DEL ESPACIO PÚBLICO LA «REFRACTARIEDAD»<sup>56</sup> A LAS MUJERES

Como apunta Jodi Dean «el énfasis en la distinción público/privado expone realmente un problema fundamental en el núcleo de la teoría democrática —la dificultad de integrar a las mujeres en las nociones de sociedad civil—»<sup>57</sup>. De este asunto ha tratado la crítica feminista al modelo habermasiano de espacio público que, con diferentes modulaciones, ha revelado las dificultades que encuentran las mujeres para ser reconocidas y autorreconocerse como seres políticos. El punto de mira atiende a los modos, la mayor parte de las veces sutiles, de la exclusión.

Hannah Arendt nos ha advertido de que la política guarda una de las llaves que abren el acceso a la identidad. Sin acceso al espacio público no existe posibilidad alguna de ser reconocido, de ser oído y escuchado, y sin reconocimiento no hay posibilidad de autocercioramiento, de identidad. El espacio público, no obstante, se muestra refractario a la inclusión de las mujeres. De nada sirve el derecho sin un *ethos*, sin una cultura política, que avale su cumplimiento efectivo en las situaciones de hecho.

De la mano de la crítica feminista vuelve a aparecer en escena el peso de la representación cultural y su efecto acuñador sobre las identidades que se desplaza a lo largo del rígido corte entre lo público y lo privado, a lo largo del tajo entre las corazas/corsés de los estereotipos sexuales y su cortejo de escisiones supuestamente irreconciliables —entre la razón y el sentimiento, entre la actividad y la pasividad, entre la forma y la materia, entre la palabra y el silencio—. Las mujeres no se identifican con determinados patrones culturales que responden a una experiencia masculina del mundo, ni se sienten cómodas con las exigencias de un espacio y tiempo «públicos» que exigen una exclusiva dedicación al trabajo o a la política porque se presupone que «alguien» —en la mayoría de los casos, una mujer— tiene que tenerlo todo dispuesto para el descanso y solaz del «guerrero».

Al mismo tiempo las mujeres se avienen mal con los modos de una competitividad extrema que sustenta la autoafirmación masculina y, finalmente, no se sienten contentas con duplicar sus tareas —puesto que, a las domésticas de toda la vida, se les superponen las exigentes demandas de las actividades públicas—. La «sobrecarga», si no se opta por no abandonar del todo el ámbito privado-doméstico y el cuidado de los otros concretos —padres «invisibles» hay muchos, madres «invisibles» muchísimas menos—, hace que la mu-

<sup>56</sup> Utilizo la palabra «refractario» en la acepciones siguientes: «Que se niega a cumplir una promesa o deber»// «Rebelde, indócil u opuesto a algo.»

<sup>57</sup> J. Dean, «Including Women: the Consequences and Side Effects of Feminist Critiques of Civil Society», *Philosophy and Social Criticism*, 18 (1992), pp. 379-405, cita en p. 379.

jer «muera» por aplastamiento: la cuádruple jornada de trabajo de la mujer actual – profesión, casa, hijos y «gestión» del marido– nos hace dirigir la mirada a la «injusticia erótica», sita en lo privado, detectada por Jónasdóttir<sup>58</sup> al dar cuenta de como se parasita, a modo de terminal de servicios varios, incluidos los emocionales, a las mujeres.

Este debate no ha hecho más que empezar. Le queda un amplio margen de desarrollo. Una de las últimas claves es, precisamente, la discusión acerca del modelo «deliberativo» de democracia que ha obligado a Habermas a prestar más importancia al papel de la cultura política en su modelo procedimentalista<sup>59</sup>. Pongamos, pues, en lo que a la controversia sobre los modelos de espacio público se refiere puntos suspensivos constatando, eso sí, el malestar de las mujeres.

María José Guerra Palmero es profesora titular de Filosofía Moral y Política de Filosofía moral en la Universidad de La Laguna. Autora del libro *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista* (Instituto Canario de la Mujer, 1998) y de diversos artículos, publicados en revistas especializadas, que atienden a la convergencia de la ética, tanto teórica como aplicada, con el instrumental crítico feminista.

*Dirección postal:* Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje, Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, Av. Trinidad, s/n, 38204, La Laguna, Tenerife.

*E-mail:* mjguerra@ull.es

<sup>58</sup> A. Jónasdóttir, *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra, 1993.

<sup>59</sup> Cf. J. Habermas, «La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público», M. Herrera, (coord.) *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, y, también, del mismo autor, «Three Models of Democracy», *Constellations*, 1 (1994). Cf., además, S. Benhabib, «Deliberative Democracy and Models of Democratic Legitimation» en el mismo número. Un apartado de este artículo evalúa el desafío feminista de Young y Fraser al modelo deliberativo. Cf. pp. 41 ss. Desde hace poco disponemos en castellano una interesante selección de artículos sobre teoría política y feminismo que enriquecen la discusión. Cf. C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996.