

Feminismo como crítica

MARÍA TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA
Universidad de Salamanca

REFERIRSE HOY AL FEMINISMO SIGNIFICA, en realidad, hablar de «Feminismos». La diversidad de proyectos demuestra que el punto de vista de *género* admite una interpretación sumamente plural. En 1987 C. MacKinnon explicó que se había entrado ya en una nueva etapa o en una «segunda ola» de la Crítica feminista, desde el rechazo del sistema patriarcal hacia las demandas sobre igualdad de derechos. En 1996 N. Fraser constataba el declive de las posturas esencialistas –la naturaleza de lo femenino, las diferencias de género como algo primario–; en 1997 J. Drake se refería a una «tercera ola»: desde los argumentos contra el poder patriarcal hacia una «política de la presencia», según la expresión de A. Phillips. Los conocidos análisis de C. Gilligan de los años setenta dieron entrada a otras voces en distintos campos argumentativos. Campos que van desde la Epistemología (S. Harding, S. Hekman, H. Longino), la Ética, entre la justicia y el cuidado, (I. Young, N. Fraser, H. Pauer Studer, S. Moller Okin), la Jurisprudencia (Z. Eisenstein, Ch. Littleton), hasta una Teoría política de orientación no contractualista (C. Pateman, V. Held, J. Mansbridge, S. Benhabib). Por tanto, los Feminismos amplían cada vez más las perspectivas de género.

La nueva etapa se caracteriza, además, por un enfoque más reflexivo, que se detiene en las características y en los objetivos básicos de la

Teoría feminista. Sin haber renunciado a demandas radicales –como corresponde a un movimiento social de amplio alcance–, los modelos Feministas ha intervenido en modo decisivo en la nueva definición de la Filosofía contemporánea y de las Ciencias sociales. De hecho, la polémica de los años setenta sobre la moralidad de la «otra voz» –en los términos de C. Gilligan– ha dado paso en los noventa a nuevos debates; por ejemplo, la discusión sobre las identidades y su reconocimiento en las sociedades pluralistas e igualitarias. ¿Dónde están las prioridades? ¿Cómo conciliar igualdad y diferencia?

El Feminismo comparte con el Comunitarismo (C. Taylor) y con el Republicanismo (C. Sunstein) las críticas más radicales hacia el modelo liberal (J. Rawls), evidenciando las limitaciones más notables del Liberalismo contemporáneo (R. Dworkin). El objetivo del presente artículo consiste en analizar una parte de estas críticas, atendiendo sobre todo a algunas cuestiones *internas* y *externas* del Feminismo: (a) La estructura interna de la Teoría feminista como *teoría crítica*, o teoría no tradicional –en los términos de M. Horkheimer–, era la más adecuada para ampliar el modelo, dar entrada a «otra voz» e inducir cambios importantes de punto de vista. ¿Por qué el nivel superior de la moralidad tiene que coincidir con un modelo de principios abstractos? ¿Cuál es el lugar que han de ocupar en la elaboración teórica la responsabilidad y el «cuidado» de las necesidades? (b) Como Teoría crítica, no constructivista, el Feminismo encuentra, sin embargo, algunas dificultades para integrar satisfactoriamente los dos puntos de vista, la equidad en la distribución de bienes y, de otro lado, el «cuidado» o atención preferente hacia las situaciones de vulnerabilidad y desvalimiento. El reconocimiento de «derechos especiales» ejemplifica estas soluciones ambivalentes, con ventajas y, también, con riesgos a tener en cuenta por parte de la teoría.

Por tal razón, el Feminismo no llega exactamente a las mismas conclusiones que el Comunitarismo, a pesar de que ambos modelos han argumentado contra los resultados insatisfactorios de la Modernidad y del Liberalismo. Ahora bien, el Feminismo corre más riesgos estando en contra de la Modernidad que a favor de la Modernidad. Digamos que, desde el punto de vista interno, el equilibrio entre principios –entre la igualdad y la diferencia– plantea dificultades importantes. Máxime en este caso, porque el Feminismo no ha pretendido construir un modelo sistemático, al estilo de las teorías tradicionales. Tal vez esta dificultad deriva de su abierta preferencia por el «otro concreto», en lugar de remitirse al «otro generalizado». Pretendía así neutralizar la discrepancia propia de toda teoría normativa: entre la universalidad de los derechos y la parcialidad que advierten día tras día los ciudadanos. Por un lado, la

Crítica feminista denunciaba la tradicional ceguera hacia el género. Por otro lado, hablar con otra voz y contra las prácticas tradicionales no significa definir operativamente la ciudadanía plena, máxime en este caso, cuando no se cuenta con una Teoría del Estado (C. MacKinnon). Veremos ahora esa tensión entre cambio radical de enfoque y pretensiones prácticas.

I. CRÍTICA FEMINISTA

Por definición, una «teoría crítica» se opone a las teorías tradicionales. Por su parte, M. Horkheimer (1973, pp. 12-56) explicaba que «teoría» se refiere a un conjunto de proposiciones sobre determinados objetos. De hecho, el pensamiento moderno, en especial desde Descartes, redujo el conocimiento a deducción, análisis, orden de las ideas, ciencia (teoría tradicional). Sin embargo, las Ciencias Sociales han demostrado luego que el conocimiento está también relacionado con ciertos procesos no científicos y, ante todo, con ciertas funciones sociales. Por tanto, la versión «tradicional» ignoraba la división del trabajo y las determinaciones reales del pensamiento. En cambio, la versión «crítica» asume que los hechos están siempre conectados con la actividad social y, por eso mismo, la teoría puede contribuir de un modo u otro a la transformación de lo establecido. Teoría crítica implica, en fin, bastante más que rechazar o denunciar un estado de cosas; consiste en un esfuerzo, teórico y práctico, por modificar las relaciones imperantes a fin de llegar a un mayor equilibrio entre situaciones y entre agentes. Años después, J. Habermas (1992, p. 109; 1995, p. 92; 1996, pp. 237-276) reafirma el impulso crítico, así como la convicción de que una Teoría crítica no puede adoptar únicamente la perspectiva del espectador. Ahora bien, sus tesis posteriores sobre la relación externa entre punto de vista normativo y realidad fáctica le han llevado a atender sólo parcialmente a los argumentos del Feminismo. ¿Son consistentes sus críticas sobre la universalidad y la parcialidad de las sociedades liberales? J. Habermas advierte claramente de los serios problemas que puede acarrear el reconocimiento de las identidades colectivas, sin un marco normativo de tipo universalista.

- (1) Desde el punto de vista normativo, los Derechos Humanos aportan las condiciones necesarias para que los ciudadanos –todos, sin exclusión– logren el respeto de su identidad y la plena autonomía. Por tanto, la nueva sensibilidad hacia la diferencia no ha de implicar retroceso alguno hacia formas de vida, o hacia comunidades concretas con el consiguiente predominio de la

eticidad sobre la moralidad. Sin embargo, antes de producirse el debate sobre la viabilidad de una integración cosmopolita de los ciudadanos, J. Habermas (1983, pp. 185-193) había expresado ya sus reservas sobre la consistencia interna de la «otra voz». En su opinión, C. Gilligan no conseguía diferenciar las cuestiones de motivación moral de aquellas otras cuestiones, que se refieren al conocimiento moral. Esto es, C. Gilligan no separó las cuestiones de justicia de las cuestiones de «vida buena». En realidad, la Ética del «cuidado» seguía dependiendo de un contexto, de una eticidad concreta.

- (2) C. Gilligan ha explicado luego que en aquel primer momento aspiraba a cambiar el paradigma vigente, a fin de conseguir la «visibilidad» (1995) de las mujeres. En los años setenta y ochenta sólo había una voz dominante, la voz patriarcal; era preciso, pues, cambiar los métodos y las teorías —la Psicología, la Teoría política, el Derecho, la Filosofía moral—, para que se escuchase la «otra voz». Además, la Ética siempre ha asociado la conciencia madura con el pensamiento autónomo, las decisiones claras, la acción responsable, etc., todo aquello que forma bien parte de las experiencias masculinas (C. Gilligan 1977). Las disciplinas han postergado una y otra vez las relaciones contingentes, la interdependencia, en suma, las experiencias femeninas. Por eso, el nivel superior de moralidad corresponde —en la Filosofía moderna y en la teoría de L. Kohlberg— a un modelo de principios abstractos, a la justicia. A resultas de esta opción, la «otra voz» parece incluso deficiente, al haber entendido el punto de vista moral como punto de vista abstracto. ¿Pensar como adultos o pensar como mujeres? En la realidad no existe tal disyuntiva. C. Gilligan quiso mostrar que existe una vía diferente —no deficiente— para llegar a niveles superiores de la moralidad (1982), la Ética del cuidado.
- (3) «Cuidado» significa responsabilidad, atención a las necesidades, prioridad de las relaciones, evitar daño a otros, etc. (C. Gilligan 1983). Procede del tipo de responsabilidades atribuidas siempre a las mujeres. Ellas muestran sensibilidad hacia las circunstancias particulares y hacia los matices de cada contexto, por eso da la impresión de que llegan más tarde a la autonomía y a la justicia. Surge entonces la disyuntiva entre razonar en términos de autonomía creciente, analizando los casos prácticos desde el enfoque de los principios o, por el contrario, seguir la lógica marcada por el principio del «cuidado». En este princi-

pio, los afectos se solapan con el conocimiento moral. El trabajo realizado por C. Gilligan (1977 1982) y su equipo con mujeres que se encontraban ante dilemas reales, no hipotéticos –veintinueve mujeres que consideraron la posibilidad de abortar– permitió definir en otros términos, bien distintos a los que usaba L. Kohlberg, los estadios de la conciencia moral.

- (4) El primer nivel corresponde al punto de vista de la supervivencia individual, el segundo corresponde a la noción de bien como sacrificio. Por tanto, las normas imperantes inclinan casi siempre la balanza hacia el sacrificio personal, a fin de evitar el daño a otros. Este segundo nivel y el siguiente ayudan a definir la moralidad en términos contextuales, logrando que el cuidado sea compatible con la autoestima. En definitiva, el principio de «no violencia» permite generalizar el bien, incluyendo a las embarazadas que deliberan sobre la gestación. Para salir al paso de malentendidos, C. Gilligan ha diferenciado luego una «Ética femenina» de una «Ética feminista» (1995). Lo femenino suele estar asociado a obligaciones especiales, a las relaciones y, principalmente, al autosacrificio. Este enfoque prolonga la separación entre el orden patriarcal y la experiencia de las mujeres. En cambio, la «Ética feminista» defiende la prioridad de las relaciones; por eso, la autonomía no está exenta de dificultades, crea dilemas a las mujeres. Las actividades del «cuidado» no deberían significar, sin embargo, pérdida de libertad ni sacrificio obligado, sino «otra voz» a tener en cuenta en la solución de los problemas morales. También por parte de la teoría, en Filosofía, Derecho y Ciencias Sociales.

En conclusión, uno de los objetivos de la Ética feminista ha consistido en reemplazar el antagonismo entre los principios, «justicia» y «cuidado» por un punto de vista moral, que tomase más en serio los dilemas no hipotéticos y las relaciones personales, tal y como aparecen en la experiencia. L. Kohlberg (1983) sugería algo parecido en los años ochenta: centralidad de la justicia y mayor atención hacia el contexto de los problemas morales. Cumplir este programa de síntesis ha sido y es todavía complicado, pues la Crítica feminista enfatiza casi siempre el valor de lo concreto, de la experiencia. Tal opción imprime ciertas pautas a la «otra voz» moral; responde además a una orientación epistemológica, en favor de un contacto más directo con la realidad o «conocimiento situado» (S. Hekman 1990, pp. 1-10; 1997). Y en contra de la neutralidad ante el género y ante los prejuicios (M. Gatens 1991, pp. 1-8; C. Sunstein 1992).

No se olvide que «género» se refiere a rasgos de la personalidad –no a «sexo» ni a lo biológico–, a una construcción social y política (L. Nicholson 1994). Como *teoría crítica*, el Feminismo denuncia las interpretaciones pre-políticas, defendiendo que sólo se pueden entender las situaciones y los dilemas morales desde un enfoque que mire tanto hacia lo privado como hacia lo público. Por eso mismo, la Crítica feminista está en contra del punto de vista moral como un punto de vista abstracto, en contra del individualismo abstracto por el que aboga el Liberalismo (N. Friedman, 1989). Sin embargo, el cuidado y la «otra voz» parecen un trasunto de las prácticas que han funcionado básicamente en la esfera privada, sobre todo en la relación madre-hijo (V. Held 1987). Queda aún por mostrar cómo será el equilibrio entre justicia y cuidado y, sobre todo, cómo funcionará el «cuidado» más allá de las relaciones personales, en la esfera pública (V. Held 1995).

II. CIUDADANÍA Y GÉNERO

La prioridad del «otro concreto» (S. Benhabib 1992, pp. 148-177) sobre el «otro generalizado» pretende corregir las versiones más estrictas del Universalismo moral. Este modelo habría alejado a la Ética de los problemas sustantivos, de los problemas de motivación, de las personas concretas con identidades diferenciadas. Habría dibujado una imagen de agentes sin memoria, ni contexto. Entonces no habrá dos formas de Moral, sino multiplicidad de orientaciones (Nunner-Winkler 1991, pp. 9-27). La atención que el Feminismo dedica a la experiencia tiene otra consecuencia para la Filosofía práctica –moral y política–, el debilitamiento de las fronteras entre lo privado y lo público. No se trata tan sólo de admitir que las mujeres están sujetas por lo general a un doble vínculo (J. B. Elshtain 1997), sino de tomar en cuenta el hecho de que algunos problemas morales –como el aborto o la maternidad subrogada– afectan a lo personal, pero también importan a la opinión pública y a las instituciones. De esta manera, el Feminismo aporta otro punto de vista sobre lo privado y lo público (C. Pateman 1997), en la línea seguida por otros movimientos sociales desde los años setenta: políticas de identidad, reorganización de lo público y lo privado (E. Zaretsky 1995). «Lo personal es político» (J. Mansbridge, S. Moller Okin, 1993), la pregunta que sigue es cómo organizar este nuevo tipo de esfera política, de fronteras tan difusas.

1. En el ámbito público, «cuidado» significa medios y programas para atender a las situaciones y agentes de especial vulnerabili-

dad. Lo cual está lejos de una noción instrumental del poder (J. McLaughlin 1997). Esto quiere decir que el Estado tiene ciertas responsabilidades, no puede ser neutral, ya que le corresponde intervenir (D. Rohde 1994) en beneficio de quienes tienen necesidades especiales. Sin embargo, se trataría de distribuir de forma igualitaria tales cargas y actividades características del «cuidado», evitando los riesgos de la «otra voz» como voz diferente y separada. Es decir, la solidaridad y la benevolencia son importantes en la esfera pública, hasta el punto de que las instituciones han de asumir este tipo de intervención activa para paliar desajustes. Pero el género no debería ser el criterio básico para potenciar actitudes de benevolencia y comportamientos responsables. ¿Por qué elegir entre la justicia y el cuidado? Los riesgos de tal dualidad son fácilmente comprensibles (M. T. López de la Vieja 1994, pp. 91-119; 1994a).

2. Las Teorías feministas critican generalmente que el Liberalismo describe mal lo que sucede en la esfera privada y en la esfera pública, sobre todo, critican su presentación de los agentes (S. Mendus 1990), como si carecieran de relaciones y de compromisos con los demás. El parecido entre Feminismo y Comunitarismo tal vez se queda en ésto, en haber mostrado las debilidades del modelo liberal. Decir que la esfera pública no es como se ha venido explicando, decir que las relaciones son importantes no implica, sin embargo, aceptar una versión de las relaciones políticas como «comunidad». Pues tienen serios inconvenientes para la emancipación de las mujeres como agentes con autonomía. Ciertas culturas o comunidades han justificado y aún justifican prácticas tradicionales (S. Moller Okin 1998), que, como ocurre con las mutilaciones femeninas, ponen en peligro la integridad y dignidad personal. Por lo tanto, el respeto hacia las identidades es un logro que no debería anular los derechos individuales y garantías. De hecho, los argumentos en favor de los derechos sociales y culturales son compatibles con la igualdad de oportunidades y los derechos políticos (T. Marshall, T. Bottomore 1992, pp. 44-51).
3. Por lo tanto, el «cuidado» muestra cómo intervenir en la esfera pública para beneficiar a quienes están en situación de desventaja. Sin embargo, este principio no cambia la prioridad de la justicia. Porque un trato diferente –de «cuidado»– sirve para promover la justicia social. Porque los derechos especiales se añaden a los derechos fundamentales. En conclusión, hablar de res-

ponsabilidad, solidaridad y de cuidado contribuye a ampliar la esfera pública. Hay que pensar entonces en un sistema de tipo dual, en el cual se complementen los derechos cívicos con los derechos específicos (I. M. Young 1990, pp. 156-191). No basta con la igualdad formal (M. Becker 1988), los ciudadanos necesitan igualdad y solidaridad reales. Por eso hay que escuchar con atención qué tiene que decir la «otra voz»; por eso es necesario dejar espacio libre –privado y público– para que se exprese la diferencia. Ahora bien, las prácticas que pretenden compensar la injusticia pasada –como las cuotas– y los derechos especiales amplían un marco básico, los derechos de los ciudadanos.

El feminismo como *teoría crítica* ha formulado excelentes argumentos contra el dominio, rechazando un acceso limitado al poder. No obstante, la crítica del poder no es aún una Teoría del Estado (C. MacKinnon 1989, pp. 157-170). La plena integración (J. Habermas 1996), una mejor calidad de vida (J. Annas 1993; V. Camps 1998, pp. 129-134) y, en general, la realidad social y política son aún insuficientes desde el punto de vista de las mujeres, y desde la perspectiva de otros movimientos sociales. Es innegable que la «otra voz» ha contribuido a la nueva sensibilidad hacia el género y hacia las diferencias (N. Yuval-Davis 1997). Pero todo ello no implica «otra» ciudadanía, sino ciudadanía plena y, a ser posible, en un mundo no escindido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANNAS, J. 1993: «Women and the Quality of Life», en M. Nussbaum, y A. Sen, eds., *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon, pp. 279-302.
- BECKER, M. 1988 : «Prince Charming: Abstract Equality», *Supreme Court Review*, 5, pp. 201-247.
- BENHABIB, S. 1992: *Situating the Self*. Cambridge: Polity Press.
- CAMPS, V. 1998: *El siglo de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- ELSHTAIN, J. B. 1997: «Moral Woman and Immoral Man: A Consideration of the Public-Private Split and Its Political Ramifications», en R. Goodin, and P. Pettit, eds., *Contemporary Political Philosophy*. Cambridge: Blackwell.
- FRIEDMAN, N. 1989: «Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community», *Ethics*, 99, pp. 275-290.
- GATENS, M. 1991: *Feminism and Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- GILLIGAN, C. 1982: *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.

- ____ 1977: "In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality», *Harvard Educational Review*, 47, pp.481-517.
- ____ 1983: «Do the Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?», en N. Haan, N. Bellah, eds., *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Pres, pp. 33-51.
- ____ 1995: «Hearing the Difference: Theorizing Connection», *Hypatia*, 10, pp. 120-127.
- HABERMAS, J. 1992: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ____ 1995: *Die Normalität einer Berliner Republik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ____ 1983: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HELD, V. 1993: *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- ____ 1987: «Non-Contractual Society: A Feminist View», *Canadian Journal of Philosophy*, 13, pp. 111-137.
- ____ 1995: «The Meshing of Care and Justice», *Hypatia* , 10, pp. 128-132.
- Hekman, S. 1990: *Gender and Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- ____ 1997: «Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited», *Signs*, 22, pp. 341-366.
- HORKHEIMER, M. 1973: *Traditionelle und kritische Theorie*. Frankfurt: Fischer.
- KOHLBERG, L., LEVINE, C., HEWER, A. 1983: *Moral Stages: A Current Formulation and Response to Critics*. Basel: Karger.
- LARRABEE, M. J. 1993: *An Ethics of Care* . New York: Routledge.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. 1994: *Ética. Procedimientos razonables*. Iria Flavia: Novo Seculo.
- ____ 1994a: «Justicia y diferencia», *Anuario de Filosofía del Derecho*, XI, pp. 175-191.
- MACKINNON, K. 1987: *Feminism Unmodified*. Cambridge: Harvard University Press.
- MARSHALL, T. y T. BOTTOMORE 1992: *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press.
- MCLAUGHLIN, J. 1997: «An Ethic of Care: A Valuable Political Too», *Politics*, pp. 17-23.
- MENDUS, S. 1990: «Liberal Man», *Philosophy*, pp. 45-57.
- MOLLER OKIN, S. 1998: «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions», *Ethics*, pp. 661-684.
- MOLLER OKIN, S., 1993 «Feminism», en Goodin, R., Pettit, P., eds., *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. London: Blackwell, pp. 269-290.
- ____ y J. MANSBRIDGE 1994: *Feminism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- NICHOLSON, L. 1994: «Interpreting "Gender"», *Signs*, 20, pp. 79-105.
- NUNNER-WINKLER, G. 1991: *Weibliche Moral*. Frankfurt: Campus.
- PATEMAN, C. 1997: «The Fraternal Social Contract», en R. Goodin, y P. Pettit, eds., *Contemporary Political Philosophy*, pp. 45-59
- ROHDE, D. 1994: «Feminist and the State», *Harvard Law Review*, pp.1181-1208.
- SUNSTEIN, C. 1992: «Neutrality in Constitutional Law (With Special Reference to Pornography, Abortion, and Surrogacy)», *Columbia Law Review* , pp. 1-52.
- YOUNG, I. M. 1990: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- ZARETSKY, E. 1995: «The Birth of Identity Politics in the 1960s: Psychoanalysis and Public/Private Division», en M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson, eds., *Global Modernities*. London: Sage, pp. 244-259.