

Feminismo y democracia: una crítica antifundamentalista

*«Democracy is
the debate about what
democracy is»*

Benjamin Barber (1996:355)

Abstract

This article supports the idea that democracy has been allied to global conscience and both involve a responsibility for human beings, who have now become citizens. Modernity itself cannot give citizens a solution to the many questions and conflicts which it poses. The crisis of reason is understood as the crisis of the model which can explain the world in which we live by basing its ideals on a logical-scientific, patriarchal and Western structure. Modernity, raised on these three society-organising patterns, becomes unable not only to explain, but also to generate new structures which allow for the overcoming of some of the conflicts which contradict the principles and ideals of modernity itself. The article presents a perspective on the critique of modernity centered on the impossibility of an epistemologic foundation of concepts such as democracy or patriarchy.

Sitúo esta reflexión en el marco de la creencia de que el modelo epistémico del mundo actual es un modelo constructivista, en el cual el desacuerdo y el acuerdo son ambos racionales. Por ello intento defender una línea argumentativa según la cual no hay posibilidad de fundamentar la democracia, no al menos en cuanto práctica humana que se despliega en diferentes contextos y circunstancias.

Esta reflexión la realizo partiendo de una conciencia feminista que desde el análisis filosófico critica la construcción occidental de la racionalidad. Una racionalidad que ha situado el concepto de democracia en un marco teórico de rígidas divisiones dicotómicas: privado-público, particular-universal, pasión-razón, cultura-naturaleza, hombre-mujer. Pues bien, en este marco, y desde que Sócrates

* Profesora del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I (Castelló). Este escrito es fruto parcial de una investigación que realicé en la University of San Francisco (1999), financiada por la Universitat Jaume I y la Fundació Bancaja Castelló. Agradezco también al Ministerio de Educación y Ciencia por el proyecto PB97-1419C02-02, en el cual participé como investigadora.

mandara a su esposa Jantipa a casa, Occidente ha asentado un modelo de democracia y de ciudadanía que se justifica en una racionalidad que nada tiene de universal, ni por supuesto de neutral. Precisamente desde la crítica a tal modelo epistémico es que la teoría feminista se vuelve no sólo oportuna, sino necesaria.

MODELOS EPISTÉMICOS

La Modernidad surgida de la Ilustración fomentó el modelo realista de explicar el mundo como el único que tenía su base y su origen en la Razón. La deconstrucción de la modernidad en lo que, no de una manera conflictiva, se ha venido llamando postmodernidad, supondrá precisamente la apropiación de un nuevo modelo epistémico que no pretende erigirse en una única voz o representante de la razón. Lo que viene a poner en cuestión la postmodernidad es precisamente dos cosas:

a) Por una parte el carácter de absoluta unicidad de la explicación realista, es decir, su carácter pretendidamente universalista y por ello unívoco, donde sólo la razón es fuente y vigilante.

b) Por otra parte la visión de la Razón como un elemento determinante para configurar una interpretación del mundo válida. Una razón entendida según unos patrones que sólo se hacen a su vez válidos siguiendo los dictámenes de la Ilustración, la cual pone su humanismo al servicio de la lógica teórica y científica. Ello ha acabado, paradójicamente, llevando a la Modernidad a sus contradicciones más aberrantes, y a la razón a identificarse con los modelos de pensamiento científicos mas alejados de los valores iniciales de la modernidad: conocimiento del mundo y su apropiación para servir a aquellos valores humanos en sintonía con la naturaleza humana.

Si bien es cierto que los ideales de la modernidad han traído muchas mejoras para la condición de los seres humanos en general¹, también es cierto que su

¹ Estoy de acuerdo en que la Modernidad, como estructura de pensamiento y de organización de las sociedades, ha supuesto un progreso importante en los polos económico, político, social y material, aunque soy de la opinión de que ha dejado el polo simbólico paralizado en muchos aspectos (sobre todo si lo analizamos desde un posicionamiento crítico feminista en el cual yo misma me sitúo). De esta manera ha sido posible la perpetuación del patriarcado, independientemente de los progresos materiales, y también sociales, a veces conseguidos. Como señala Rosi Braidotti (1994), la separabilidad de lo simbólico de lo material es uno de los pilares en los que se apoya el poder patriarcal, y de ahí la importancia y necesidad de realizar una masiva reorganización y transformación de las condiciones materiales de la vida si queremos transformar las condiciones simbólicas y viceversa, pues en definitiva ambas están totalmente entrelazadas (esta idea se encuentra también formulada claramente en otras feministas, como Luce Irigaray, 1992).

programa filosófico y epistemológico se ha agotado, al menos en su versión más claramente racionalista y *ratio*-universalista.

Entre esos ideales alcanzados podemos ver la expansión generalizada de la democracia como forma de organización política y social de las sociedades, así como la expansión de una determinada conciencia de globalidad de la especie humana, con su consecuente preocupación e interés por temas de índole humana independientemente de la latitud. Aunque también es cierto que tanto un aspecto, la democracia, como otro, la conciencia global, tienen mejores resonancias y resoluciones sobre el papel, o en teoría, que en la práctica.

Vemos, por tanto, que la modernidad, como modelo de organización de las sociedades ha dado múltiples, variados y siempre contradictorios frutos. Y es por eso que la revisión del paradigma moderno, ha sido y está siendo una necesidad que incluso para aquellos y aquellas intelectuales no adscritas a la postmodernidad se muestra obvia. Lo cual no quita el caso de que sea, el aspecto crítico que la modernidad alienta, el inicio más inspirador para cualquier análisis deconstructivista, incluso el de la misma postmodernidad.

La idea que aquí en este escrito se defiende es que la democracia ha ido aliada con la conciencia global, y que ambas suponen una responsabilidad de los seres humanos, convertidos en ciudadanía, para la que la misma modernidad no puede resolver los muchos interrogantes y conflictos que presenta. Como ejemplo podemos poner al mismo feminismo, el cuál tiene su origen en la misma raíz del pensamiento moderno, en cuanto a su ideal emancipatorio, igualitario, liberatorio y utópico. Pues bien, el pensamiento feminista, aún partiendo de los presupuestos de la Modernidad, ha acabado por criticar a ésta precisamente en su falta de poder desarrollar su potencial progresivo. El programa de la modernidad se muestra para las feministas como un programa exhausto que a duras penas puede ofrecer respuestas para las múltiples caras de la exclusión y la dominación. Frente a esta impotencia muchas feministas pensaron, a partir de los años setenta, que había que desarrollar alternativas que pudieran deconstruir el modelo de la modernidad que tantas injusticias y desigualdades alentaba y en-

cubría, a la par que responder al proyecto emancipatorio necesario en toda lucha feminista².

La crisis de la razón la entiendo precisamente como la crisis del modelo que puede dar explicación del mundo en que vivimos recurriendo a un modelo que basa sus ideales en una estructura lógico-científica, patriarcal, occidental. La modernidad, encumbrada en estos tres patrones de organizar las sociedades, se ve así incapaz, no sólo de explicar, como acabo de decir, sino de generar estructuras que puedan dar cabida a la superación de ciertos conflictos, en contradicción con los principios e ideales de la misma modernidad.

Serán las perspectivas críticas que a lo largo de este siglo, principalmente, han ido surgiendo las que irán aportando luz, no sólo sobre las heridas del proyecto de la modernidad, sino sobre las posibilidades de generación de un nuevo o nuevos proyectos.

Precisamente la democracia y la conciencia global han traído a escena una epistemología que no se fundamenta en una realidad a descubrir por una razón científica y cerradamente paradigmática, sino que es relacional. El mundo de la ciudadanía democrática es el mundo de las interrelaciones, del mundo social como un nudo de relaciones en el que hay no sólo otras voces, sino otros seres, otras subjetividades, otros cuerpos. Esto significará, no solo la revalorización de las diferencias individuales, sino también la de los grupos. Son grupos de gente los que crean las epistemologías, y éstas a su vez pertenecen a grupos de gente. Somos nosotros, los humanos en nuestras redes sociales los que producimos el conocimiento. Y por ello soy de la opinión de que el modelo epistémico fundamentalista en crisis ya no sirve, pues no se trata de reorganizar y superar los conflictos *introduciendo* a los «otros», a los que se han quedado fuera del modelo de conocimiento *neutral* y *objetivo*; sino que hay que cambiar el modelo mismo, pues como la mayoría de las feministas señalan, aquellos que están fuera del sistema epistémico

2 Aún está por ver qué modelos alternativos se proponen que puedan ofrecer realmente tal posibilidad de plena emancipación para las mujeres. La postmodernidad y sus variados discursos críticos con la modernidad no han podido aclarar hasta qué punto van más allá de esa crítica deconstructiva; y por tanto, es incierto el papel que pueda aportar a la teoría y práctica feminista. No obstante es importante señalar que al menos las deconstrucciones postmodernas sí han supuesto destapar la ceguera conceptual de muchas de las posiciones de la modernidad. Para un análisis interesante y esclarecedor sobre las posturas feministas ante la modernidad y la postmodernidad véase E.Frazer y N.Lacey (1993).

no han sido «olvidados», han sido «excluidos», y precisamente el sistema se basa en esa misma exclusión, y de ahí que no haya inclusión ulterior posible.

Es desde el constructivismo que entiendo que podemos hallar la clave para entender no sólo la interpretación y el conocimiento del mundo, sino la política de nuestra era. En el nudo de constante negociación, de interacción permanente, es donde se halla la legitimación tanto del conocimiento como de la práctica democrática. Esto no es nuevo, filosofías como el pragmatismo se han afirmado en esta creencia desde hace más de un siglo, y filósofos como Nietzsche y Foucault han afirmado clara y radicalmente la sumisión de la razón y la ciencia al poder, terminando con la idea de una razón que revela su verdad sin posibilidad de desacuerdo; en el mundo postmoderno son tan racionales el acuerdo como el desacuerdo. Desde la sociología del conocimiento se llama precisamente a la necesidad de visiones que puedan dar cuenta del carácter estructural de la realidad en la que nos situamos los seres humanos, alejándonos así de puntos de vista atomistas o funcionalistas que imposibiliten un ejercicio realmente crítico de la razón. Según este último acercamiento no podemos contemplar la vida como resultado sino como acción, como significación y resignificación constante, como proceso. Y ahí se halla verdaderamente el origen y las posibilidades del pensamiento moral y también político, en el constante rehacer de las interpretaciones de la realidad y de los subsecuentes compromisos que adquirimos con relación a ellas. Es en esa capacidad de transformación de lo ya construido, de lo ya significado, que se halla la potencia del constructivismo de la etapa actual de la filosofía; en ver, en definitiva que ese «ya» no remite sino a un momento ontológico puntual totalmente contextualizado y que por ello recoge su sentido en cuanto se refiere a ese contexto determinado. Es, de acuerdo a este planteamiento, que podemos entender la posibilidad de acción no sólo como resignificación, sino como transgresión y subversión. Ahí radica la revalorización de las diferencias en las que nos sitúa el pensamiento postmoderno, y el punto de partida de crítica a la modernidad desde planteamientos tan profundos y reveladores como el de la filósofa Agnes Heller.

Desde esta perspectiva crítica del pensamiento de la diferencia entiendo que la aportación de las diferencias es más una fuente para el acuerdo, que no un obstá-

culo. La teórica feminista I.M.Young³, quien trabaja intensamente por elaborar una democracia lo más inclusiva posible, nos ofrece la tesis de que el objetivo del acuerdo está subordinado al objetivo del entendimiento y la comprensión. El acuerdo sin un entendimiento profundo previo no es un auténtico acuerdo. Es en esta necesidad de comprensión y entendimiento como base para el acuerdo que situamos la misma discusión, argumentación, deliberación y comunicación como pilar fundamental de lo que la democracia al fin y al cabo es.

El pensamiento feminista como tal pensamiento crítico vio esto desde sus orígenes. Es más, no sólo vio esto, sino que ha estado diciendo de manera reiterada que precisamente en el aspecto de verdad revelada, unívoca y universal es donde se encuentra el principio de muchas formas de opresión, y en concreto la opresión por sexo (y también por género)⁴. Así, lo que se ha llamado «razón» es muchas veces simplemente poder. Y entre otras cosas es distintivamente poder patriarcal. Por ello para las feministas la crisis de la razón no se considera un «*impasse*», sino un paso para las mujeres y todo el conjunto de oprimidos por ese poder, para afrontar, explorar y juzgar de otras maneras, como ha afirmado la feminista y psicoanalista Luce Irigaray. De ahí que la crítica feminista se puede considerar una de las críticas que no sólo más y mejor está abundando en la deconstrucción de tal concepto de razón, sino también la que de momento más alternativas, nuevas perspectivas y soluciones está ofreciendo⁵.

FUNDAMENTACION DE LA DEMOCRACIA Y DE LA FILOSOFIA

Uno de los problemas que conlleva la crisis de la razón es el de la deslegitimación de cualquier discurso fundamentador de valores e instituciones. Sin embargo si contemplamos esto como realmente un problema nos veremos atrapados buscando soluciones en el mismo entramado conceptual que está en crisis, es decir, esta-

³ Ver I.M.Young 1990 y 2000.

⁴ Desde una agenda feminista que comparto se viene criticando en los últimos años la des-radicalización de la agenda feminista que ha supuesto el encubramiento del concepto de «género» que empezó en los ochenta.

⁵ Si bien el feminismo se alía con el postmodernismo en las labores de deconstrucción del modelo epistémico fundamentalista no es una relación fácil la que mantienen. Para el feminismo no sólo será necesaria una labor de deconstrucción fuerte, sino una posterior afirmación y reconstrucción de las subjetividades. Pues, como muchas feministas reivindican, ¿cómo sino convertimos en sujetos con una identidad reconocida?, ¿cómo sino será posible la tan necesaria tarea de *empoderamiento* (*empowerment*)?. Esto sería tema para otro debate pendiente, aunque podemos apuntar ya que la respuesta es que ni las mujeres, ni el resto de sujetos subordinados, podemos pasar de ser excluidos a ser «post-sujetos».

remos proponiendo superar tal crisis a la vez que intentaremos recuperar los paradigmas que la provocaron.

Por ello resolver la crisis de la razón no significa encontrar un punto de inflexión donde la razón ya no está en crisis. La solución, pienso, pasa por la aceptación de que la naturaleza de la misma razón es su estado permanente de crisis, de conflicto, de acuerdos, desacuerdos, negociación y renegociación continua. Como la feminista americana Judith Butler ha señalado recientemente la única unidad posible, y por tanto el único modo de comprender esa crisis de la razón, no será llegando a una síntesis del conjunto de conflictos, sino llegando a «un modo de mantener el conflicto en maneras políticamente productivas» (1998: 37).

Las posturas que dentro de la filosofía mantienen un enfoque antifundamentalista deben interpretarse en este sentido. Ser antifundamentalista es precisamente reclamar que las prácticas humanas no se pueden fundamentar fuera de las mismas prácticas, como Richard Rorty (1996), y otros pragmatistas y postmodernistas preocupados por cuestiones epistemológicas han observado. Como repetidamente ha manifestado la filosofía de la postmodernidad, hay que superar la creencia que separa razón y pasión, que ha servido de fundamento de la filosofía occidental hasta nuestros días. La cuestión, será empezar a ver a los seres humanos más como «amantes» (*Iovers*) y no tanto como «conocedores» (*knowers*), ya que lo que nos hace especiales es precisamente nuestra habilidad de sentir, de emocionarnos, de sufrir, de confiar en personas muy diferentes a nosotros, defiende Rorty.

Sin embargo, creo que la cuestión no es tanto dicotomizar de nuevo razón y pasión para ir de un polo a otro, sino entender razón y pasión como mutuamente imbricadas.

En este sentido la concepción del lenguaje, como origen y manifestación del pensamiento, ha de imponerse a la versión del lenguaje como forma de representar cómo es el mundo y su realidad. Esta idea, apoyada por el pragmatismo americano y extendida por el «giro lingüístico» de la filosofía postanalítica de este siglo, nos hace ver que la imagen del mundo no está representada en el lenguaje, sino que está «interpretada» en el lenguaje. Es más, siguiendo las teorías del lenguaje ordinario de filósofos como J.L. Austin y J. Searle, el lenguaje «crea» el mundo, en su capacidad «realizativa» (*performativity*).

Esta concepción del lenguaje, de la razón, del conocimiento y de las prácticas humanas nos abre, en vez de cerrarnos, un abanico de posibilidades que constituyen el nudo en el que se encuentra actualmente la filosofía occidental.

Las posibilidades que este nudo sugiere son sobre todo valiosas en el terreno de la filosofía política, aunque yo manifiestamente apoyo el punto de vista de que todos los campos del pensamiento filosófico están conectados e inextricablemente relacionados. Pero aun así, es cierto que en el aspecto político es donde más prometedoras pueden ser las posibilidades de la actual crisis, y ello por la razón de que puede suponer la liberación, y la superación de represiones milenarias.

Al apartar la razón, el lenguaje y el conocimiento de una función representativa y reveladora de un mundo objetivado, descubrimos el potencial político y social de la filosofía. Como Benjamín Barber (1996: 351) ha expresado, la cuestión ya no es qué política está legitimada por una cierta epistemología, sino qué epistemología está legitimada por la política, que en nuestro contexto global es una política democrática. Así, la ley y el orden, considerados tradicionalmente los niveles más altos de la política, ya no tienen un lugar privilegiado, un *locus classicus* inmutable e indiscutible. La política democrática requiere de un aspecto de reevaluación continua, una especie de «revolución» como talante permanente de la práctica democrática, tal y como Barber hoy y Thomas Jefferson en su tiempo, proclaman.

La fundamentación, sea de la razón, del lenguaje, del conocimiento, de la democracia, de la autonomía, o de la libertad, reduce su potencial, puesto que lo inmoviliza, cercenando así su posibilidad de florecimiento a la vez que de diversificación. Por ello, volviendo a Jefferson entendemos su consejo, «el remedio para las enfermedades de la democracia es más democracia»⁶, pues la democracia es en sí misma auto transformadora, y por ello, educativa.

Considero que este es precisamente el aspecto que la filósofa Seyla Benhabib quiere resaltar cuando nos propone el concepto de «mentalidad amplia» (*enlarged mentality*) en uno de sus últimos escritos publicados (1999). Benhabib (1999: 729) cree que será necesaria esa mentalidad amplia y abierta para permitir una verdadera ciudadanía democrática. Tal mentalidad, *amplia* en el sentido de

⁶ Citado en Benjamin Barber (1996: 354).

Benhabib o *antifundamentalista* según la terminología que estoy usando en este escrito, presupone la habilidad de negociar permanentemente las perspectivas y lealtades conflictivas, no sólo con los otros, sino también con una misma⁷. Es precisamente esta negociación y renegociación que constituye la base de la ciudadanía democrática. Ciudadanía para la cual el verdadero compromiso moral es con el proceso discursivo entre gente libre e igual.

Este último aspecto de compromiso moral en el discurso es especialmente importante en el modelo de democracia deliberativa desarrollado por autoras como Seyla Benhabib. Es cierto que, precisamente este aspecto ha enfrentado a diferentes pensadoras políticas feministas y que ha fraguado un importante debate en teoría política feminista. Aunque no es lugar aquí para desarrollar tal debate me gustaría señalar la radical importancia que tiene el modelo de democracia para las feministas. Para anotar brevemente el estado de la cuestión sobre tal debate es interesante ahora señalar las críticas que I.M. Young ha arrojado sobre tal modelo deliberativo. Sucintamente estas críticas son dos:

-la democracia liberal se basa en la argumentación como la forma central de comunicación e ignora otras formas. Ello conlleva la idea de que las desigualdades pueden ser resueltas en las deliberaciones públicas, lo cual no siempre es ni posible ni suficiente.

-la democracia liberal apela a la unidad y a la orientación hacia un bien común, y con ello normalmente se alía con la cultura dominante. De nuevo ello es una base precaria para una verdadera democracia.

La argumentación de I.M. Young se basa sucintamente en la idea de que hay que revisar no sólo los ideales de la representación, sino también los de la comunicación política. Por ello, y partiendo de la tesis fundamental de que el objetivo

⁷ En esta práctica de renegociación continua S. Benhabib habla de la necesaria habilidad para distanciarse también de las creencias más profundas de una misma, y ello con el interés de poder considerar nuestras propias creencias «desde el punto de vista *hipotético* de una moralidad *universalística*» («*from the hypothetical standpoint of a universalistic morality*») (1999: 729). Creo que, tal vez, este punto podría interpretarse como un punto de divergencia entre la postura de Benhabib y la que se está planteando en este escrito. Considero que no es así, pues aunque con el posicionamiento antifundamentalista que planteo va acompañada la crítica al universalismo, interpreto que Benhabib también se sitúa en tal crítica (la cual se puede rastrear en todos sus escritos), y de ahí la importancia de los términos que yo he señalado en cursiva en la cita de Benhabib, «hipotética» y «universalística». Son precisamente estos dos términos (entre otros cuidadosamente expuestos en sus escritos), los que muestran que su pensamiento no se puede situar en un universalismo al uso.

de la acció política es promou la justícia, se fa de importància vital el revisar el mecanisme que nos lleva a tal objectiu, i ese mecanisme no es sino el procés democràtic mateix (dentro del qual los actes de comunicació i deliberació son essencials).

Lo que estas crítiques aportan a nostre anàlisi es la importància de establir un marc de deliberació tal que no sirva como base de exclusió de los participants en el procés democràtic. Las feministes sabem com estratègic puede ser el procés deliberatiu democràtic i què fàcilment excluides pueden ser aquelles veus que continuamente están silenciadas o simplemente no constituïdes (acceptades) como veus legitimadas de hecho. Ahora bien, esta alerta no nos puede llevar a deslegitimar el procés deliberatiu como fundamental en la democracia, sino precisamente a reformularlo para que atienda a sus defectos, que lo son precisamente por no possibilitar la participació de toda la ciudanía en igualdad de oportunitats.

Por ello, es en este esquema de *mentalidad amplia* que nos apunta S. Benhabib, que considero que se halla la posibilidad tanto del florecimiento de la agencia (cívica y política) de los sujetos, como de la construcción de capital social, humano y cultural⁸; ámbos aspectos absolutamente necesarios para una verdadera práctica democrática.

El aspecto de reflexividad de las prácticas humanas y sus explicaciones en la Ciencias Humanas y Sociales es aquí patente, y autores preocupados por el estatus de la teoría social, desde J.Dewey a A.Giddens, han señalado cómo el escrutinio reflexivo de deliberación, decisión y acuerdo o desacuerdo es el que va conformando las mismas prácticas humanas, especialmente las sociales y políticas.

La imagen de un espectador objetivo, neutral, observando desde fuera, e intentando fundamentar las prácticas en las que cotidianamente forma parte, no es ciertamente la imagen del ciudadano o ciudadana de la democracia, ni la imagen que la filosofía actual transmite. Tanto la reflexión sobre la ciudadanía y la democracia como la reflexión sobre el conocimiento y la filosofía han dejado de ser reflexiones puramente «teóricas», «racionales» y «objetivas». La reflexión sobre la

⁸ A este respecto véase S.Revter Bañón y S.Thapar Bjorkert (2001), «Gendered Violence and Social Capital», *Gender Institute Series*, The London School of Economics.

misma democracia forma parte de lo que la misma democracia es, así como el debate filosófico es ya parte de lo que la filosofía es. Y por ello, tanto una como la otra, democracia y filosofía, tienen su servidumbre principal en el presente, en lo que ahora forma parte del debate que las conforman, las legitiman y las deslegitiman (aunque parte importante del presente es el pasado así como el futuro).

Creo que ambas prácticas, la democracia y la filosofía revelan hoy la necesidad de escapar de los corsés fundamentalistas. La fundamentación, tanto de una como de otra puede ayudar a explicar, pero nunca justificar, porque la justificación se constituye en la misma práctica. Ello ciertamente supone abandonar y revisar muchos conceptos, el nudo de los cuales, creo que puede ser el concepto de razón. La filosofía actual atiende a ese reto que se le sigue llamando *la «crisis de la razón»*, aunque yo apueste por un nombre con resonancias más gozosas como la *«madurez de la razón»*.

Esta *«madurez»* ha de servirnos para superar la infancia de un *discurso universalista*, no sólo falso, sino lo que es peor, encubridor de discriminaciones y justificador de represiones. Si no hay punto neutral, objetivo, entonces no hay posibilidad de hablar de valores universales, como no sea aquellos que en la práctica democrática decidamos como globales, y ello tiene poco que ver con el universalismo. Muchas opresiones se hacen reflejadas en un espejo de neutralidad y en unos estándares de normalidad que las instituciones y las leyes se encargan de representar. Por eso el discurso universalista es tan sospechoso, pues ha servido muchas veces de encubrimiento de unas prácticas culturales patriarcales y etnocéntricas, que a la vez se autolegitiman en un discurso de poder sobre la *«naturaleza humana»* que se refuerza en su iteración llegando a presentarse como *«la»* naturaleza humana (y ello a su vez se vierte y se representa en las leyes y en las instituciones).

Si repasamos las teorías de la naturaleza humana veremos que la *«esencia»* de tal naturaleza es la razón, o la libertad, o la lógica, o los sentimientos, o la cultura, o el lenguaje, sin caer en la cuenta de que cualquiera de esos atributos no pueden ser por más tiempo mantenidos en el espacio de lo inamovible, lo indiscutible, lo permanente. Ello puede que conceptualmente rompa nuestro hábito de asumir que cualquier esencia o cualquier naturaleza invoca una verdad inmutable. Y creo que

precisamente la ruptura del hábito de formular dicotomías es uno de los legados más valiosos de esta etapa de crisis y deconstrucción (y también de madurez). Como hemos dicho antes, hay que redefinir el concepto de razón para incluir otros aspectos que conforman el pensamiento y la inteligencia humana, y a la par habrá que redefinir (en un sentido de rehacer en permanente construcción) el concepto de esencia y de naturaleza humana.

Se han hecho y se hacen muchos esfuerzos en filosofía y otras disciplinas adyacentes por no caer en la posibilidad de que se nos acuse de relativismo. Muchos de esos intentos acaban acercándose, sin embargo, a lo que se considera el extremo opuesto, esencialismo. Personalmente creo que debemos superar el temor tanto a uno como al otro, y creo también que el camino está en un pragmatismo antifundamentalista que pueda explicar el sentido común de algunas prácticas humanas que puedan conformar un horizonte común para los seres humanos, una especie podríamos llamar de «horizonte de sentido» para los que ahora, en este momento de acuerdo, en estas circunstancias de la vida, formamos parte de sujetos de sentido de este mundo. Y como sujetos de y con sentido damos también sentido. Ello no creo que sea ni esencialismo ni relativismo, aunque desde la estructura y paradigma del pensamiento dicotómico se pueda interpretar como uno y/o el otro.

Aceptar cualquiera de las respuestas a qué sea la naturaleza humana es aceptar que no hay nada inamovible en los seres humanos, y que por tanto, podamos fundamentar (al menos si fundamentar requiere encontrar sus fundamentos fuera del mismo ser que se quiere fundamentar). Quiero creer que no hay «naturaleza» del ser humano, en el sentido de un conjunto «dado» de fundamentos que se repitan como las leyes de la naturaleza, y que puedan servir para fundamentar un conjunto de valores humanos independientemente de las prácticas humanas.

Si convenimos que el lenguaje es la característica humana más saliente, la convención y el acuerdo son la marca de su quehacer. La naturaleza humana es un mito creado por un lenguaje que intenta responder a una pregunta lingüística: «¿qué somos?». La respuesta es que somos una comunidad lingüística, cuyas bases dependen intrínsecamente de esos dos términos: «comunidad» y «lingüística». Y estos son dos términos que no se dejan atrapar congelados por el frío de la

abstracción, sino que nos retan permanentemente con el calor que despide su constante movimiento.

Para terminar y también para empezar me gustaría señalar una de las definiciones más breves y más intensas que conozco de democracia, según Benjamin Barber: «La democracia es el debate acerca de lo que la democracia es». La lucha feminista es la lucha para que el debate de hecho se de, y se de sin excluir a nadie.

Bibliografia:

- BARBER, B. (1996), «Foundationalism and Democracy», en Benhabib, S. (1996).
- BENHABIB, B., ed (1996), *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton University Press.
- (1999), «Political membership in the global era», en *Social Research*, vol.66, n.3. Fall.
- BRAIDOTTI, R. (1994), «Feminism by any other name», en *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, summer-fall 1994, v.6, n.2-3.
- BUTLER, J. (1998), «Merely Cultural», en *New Left Review*, n. 227.
- FRAZER, E., y LACEY, N., (1993), *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*. University of Toronto Press.
- IRIGARAY, L. (1992), *Yo, tú, nosotras*, València: Cátedra, Feminismos.
- REVERTER BAÑÓN, S.y THAPAR-BJORKERT, S.(2001), «Gendered Violence and Social Capital», *Gender Institute Series*, The London School of Economics.
- RORTY, R. (1996), «Idealizations, Foundations and Social Practices», en BENHABIB, S. (1996).
- YOUNG, I.M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press.
- (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press.