

## Capítulo XI

# Dar cuenta de sí misma o la pregunta por una ética feminista

*Mabel Alicia Campagnoli*

### Motivación

*La necesidad de una ética se descubre en el seno de la lucha política al tomar nota de las disparidades, de las incompatibilidades e incluso de los antagonismos —a veces violentos— entre las mismas mujeres.*

Françoise Collin

Las discusiones sostenidas en el equipo del Proyecto H591 en torno a la lectura de *Dar cuenta de sí mismo* renovaron en mí la inquietud acerca de la posibilidad de una ética feminista.<sup>1</sup> En este sentido, la propuesta de este artículo no se detiene en una exégesis del texto de Judith Butler sino que lo utiliza en función de esta pregunta.

A su vez, el interés por tal pregunta está motivado en las actitudes de algunas militancias y militantes feministas que imponen el silencio a determinadas mujeres a través de su etiquetamiento o del gesto de tomar la voz por ellas. Es decir, el punto de partida es la conflictividad al interior del género, en el entre nosotras que dio lugar a las desnaturalizaciones butlerianas de *Gender Trouble*. Dos décadas después, ¿qué relaciones entre ética y feminismo podemos valorar para una supervivencia afirmativa a los malestares del género?

En consecuencia, el recorrido del artículo retoma la relación entre ética

---

<sup>1</sup> He dedicado algunos artículos a esta inquietud. Ver Campagnoli (2005a, 2005b, 2003, 1999).

y política, para la que busca antecedentes feministas sobre su teorización con la guía genealógica de Judith Butler. Así, el primer apartado, “Un sondeo por la tradición normativa: entre la justicia y el cuidado”, da cuenta de versiones feministas de la ética normativa. Si bien se trata del ámbito de menor interés para Butler, dados los supuestos prediscursivos que conlleva, son relevantes algunas resignificaciones de esa tradición filosófica para la vida democrática. El segundo apartado, “El giro mediador de Foucault: las tecnologías del yo”, nos pone en sintonía con los supuestos posestructuralistas compartidos por Butler. El tercero, “Yo, tú, nosotras/os o la moralidad de los pronombres personales”, muestra apropiaciones feministas de estos supuestos, para la ética y la política, que incluyen las de la propia Butler. El cuarto, “La pregunta por una ética feminista: las tecnologías del una misma”, sintetiza nuestra postura, funcionando como conclusión, en la que se relaciona la conceptualización con el contexto local de los feminismos.

## Un sondeo por la tradición normativa: entre la justicia y el cuidado

En continuidad crítica con Foucault, Butler revisa justamente la noción de “crítica” desde un marco político y ético. Así, deslinda la posibilidad de una crítica para la que la normatividad es un lastre, de otra para la cual los compromisos normativos aparecen de un modo complejo que implica desandar la modernidad. En este apartado sistematizaremos brevemente el campo que Butler descarta; es decir, las revisiones feministas de la normatividad ética en sentido moderno.

La ética en tanto disciplina filosófica cultiva una vocación normativa que, ya sea en clave universalista o comunitarista, privilegia la imparcialidad, la ausencia del punto de vista, la puesta entre paréntesis de las particularidades. Algunas revisiones feministas de la filosofía cuestionaron el androcentrismo implícito en estas preferencias y generaron perspectivas críticas.

Según el feminismo cultural<sup>2</sup> las mujeres poseemos rasgos característicos

---

<sup>2</sup> El feminismo cultural es la versión estadounidense del feminismo de la diferencia. Se trata de una corriente que piensa al colectivo de las mujeres conformado por valores y cualidades comunes subvaluadas por la cultura y, en lugar de privilegiar la igualdad con los varones que deje intacta la jerarquía valorativa, busca poner en positivo las cualidades consideradas femeninas. En Estados Unidos una representante significativa es Carol Gilligan, quien revisa las investigaciones empíricas sobre psicología moral de su maestro kantiano Lawrence Kohlberg

como mujeres, pero estos rasgos no son necesariamente inferiores a los de los varones; algunas veces son tan valiosos como los de ellos o incluso superiores. El problema social real para las mujeres no es tanto que se nos hayan negado oportunidades para adquirir las experiencias o los rasgos de carácter de los hombres, sino más bien que la sociedad no ha apreciado ni ha premiado lo que es característicamente valioso en los rasgos de nuestro carácter. Realmente el “hombre” ha sido la medida de todas las cosas, y a las mujeres se nos ha juzgado negativamente midiéndonos por ese rasero. En lugar de buscar oportunidades para que las mujeres emulemos la vida y los puntos de vista tradicionales de los hombres, las feministas culturales pretenden que socialmente se tengan en mayor estima los méritos de las perspectivas y las preocupaciones característicamente femeninas.

Tradicionalmente la “justicia” como valor ético eminente se sostiene merced al privilegio del ámbito público, que conlleva a su vez la previa exclusión del ámbito de lo privado personal con los valores que le son asociados: cuidado, nutrición, afectividad, solidaridad, interrelación, como irrelevantes para la ética. De este modo, la jerarquía Justicia/Cuidado se encabalga sobre las correspondientes Público/Privado, Cultura /Naturaleza, Masculino/Femenino. Entendemos estas jerarquías como resultado de complejas construcciones sociopolíticas.

En especial los análisis de Carol Gilligan (1982/1985) constituyen un impacto de la perspectiva del feminismo cultural en el campo de la psicología moral. Basándose en estudios empíricos, Gilligan denunciaba la existencia de un grado significativo de correlación entre el género y la orientación moral. En particular, discutía con su maestro Lawrence Kohlberg, quien había ideado una escala con tres estadios para medir el desarrollo y la madurez moral: 1er. estadio preconvencional, en el que el sujeto conoce las reglas sociales pero las considera como si fueran ajenas; 2do. estadio convencional, en el que se produce una identificación y una interiorización de las reglas de las autoridades y 3er. estadio posconvencional, que se caracteriza por el distanciamiento respecto de las reglas aceptadas y la definición de los propios valores y principios. Lo más relevante de sus resultados fue la baja puntuación obtenida por las mujeres en el experimento mental. Ante las conclusiones de Kohlberg, “Carol Gilligan

---

interpretando que las mujeres tienen una perspectiva ética específica, diferente de la legalista y por principios que utilizan los varones. Ver Gilligan (1982/1985).

decidió que si suspendíamos la asignatura, la culpa no era nuestra sino de la asignatura. Podría ésta estar mal planteada” (Amorós, 2001: 73).

De hecho, las mujeres presentaban una tendencia a razonar de acuerdo con el contexto y los detalles de la situación particular y no a derivar su conducta de meros principios abstractos, como solían hacerlo los varones. Gilligan habló entonces de “contextualismo posconvencional”, que valoraría la madurez moral con un parámetro diferente.

De este modo, trató de mostrar que no es que las mujeres sean “menos avanzadas” moralmente, sino que razonan de manera diferente cuando enfrentan situaciones que requieren una decisión moral. Encontró que las mujeres analizan los problemas morales de manera personalizada y poniendo mucha atención en detalles contextuales. A diferencia de los hombres, parecen estar menos interesadas en reglas fijas y principios abstractos. Esto lo llevó a distinguir dos tipos de enfoque en la interpretación de problemas morales: el de la “justicia”, que enfatiza principios abstractos y reglas universales, y el del “cuidado”, que se concentra más en los sentimientos y las relaciones personales.

Nuestra lectura sigue la interpretación de Marilyn Friedman y Seyla Benhabib, para quienes la propia Gilligan enfatiza la interdependencia entre justicia y cuidado, tal como surge de sus palabras:

Teóricamente la distinción entre la justicia y el cuidado atraviesa las conocidas divisiones entre el pensar y el sentir, el egoísmo y el altruismo, el razonamiento práctico y teórico. Esa distinción llama nuestra atención hacia el hecho de que todas las relaciones humanas, tanto públicas como privadas, pueden caracterizarse tanto en términos de igualdad como en términos de afecto y cercanía, y de que tanto la desigualdad como el desafecto y la distancia dan motivos para la inquietud moral. Ya que todas somos vulnerables tanto a la opresión como al abandono, cabe decir que en la experiencia humana concurren dos visiones morales, una de justicia y otra de cuidado. Estas diferentes inquietudes se captan en las prohibiciones morales de no actuar injustamente con los demás y de no volverle la espalda a alguien que nos necesite (Gilligan, 1982/1985: 20).

Con estas consideraciones Gilligan le da un nuevo ímpetu al feminismo cultural, posibilitando la revalorización de lo femenino y de las mujeres, con

incidencia en la orientación moral. Coincidimos con Marilyn Friedman en que su influencia en la filosofía moral es importante de varios modos (Friedman, 2000/2001: 225-227); pero principalmente porque impulsó a muchas/os filósofos/os a hacerse la pregunta de si los conceptos y las metodologías morales están sesgados por el género.

Dejando de lado las críticas de las que es pasible la propia postura, nos interesa indagar las resignificaciones de la autonomía y de la universalidad habilitadas por la inclusión de la perspectiva del cuidado según Marilyn Friedman (2000/2001) y Seyla Benhabib (1992, 1987/1990).

Para Marilyn Friedman la resignificación de la autonomía aparece como un elemento estratégico de la ética feminista al servicio del objetivo general de eliminar la subordinación y la opresión de las mujeres así como de promover el respeto social hacia sus puntos de vista y sus capacidades (Friedman, 2000/2001: 230). En lugar de un tratamiento atomista de la autonomía, esta perspectiva feminista recomienda o abandonar completamente el ideal de autonomía o bien modificar la explicación de la misma teniendo en cuenta la naturaleza social y los modos de autodeterminación de las personas.

Esto implica vincular dos afirmaciones relacionales como fundamento de la autonomía personal. Por una parte, la clase de yo que puede ser personalmente autónomo es un ser inherentemente social que ha llegado a ser un yo distintivo con una identidad particular precisamente mediante las relaciones interpersonales con otras personas. Este carácter relacional del yo es estudiado en especial por la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales que Evelyn Fox Keller utiliza para resignificar las características de autonomía y objetividad como cualidades del sujeto epistémico (Keller, 1990/1991).

Por otra parte, la autonomía requiere capacidades que o se aprenden de otros –como el conocimiento de uno mismo, preguntar, dudar o imaginar alternativas– o deben ser ejercitadas interaccionando con otros, por ejemplo, explicando historias sobre uno mismo. Aquí el carácter relacional y además narrativo de la autonomía es rescatado para la ética por Marilyn Friedman (2000/2001).

Según las consideraciones de Marilyn Friedman y de Evelyn Fox Keller, una persona puede ser autónoma aunque aprenda de otras, cuidando mucho de ellas, velando por las necesidades y los deseos de los seres queridos, cooperando con otras en empresas colectivas, o incluso siendo subordinada de otras personas.

Por su parte, para Seyla Benhabib la noción de autonomía de las filoso-

fías morales modernas tiene un ideal implícito de individuo atómico autosuficiente que se devela a través de una historización de las teorías del contrato social. Sin tal develamiento, la teoría moral universalista contemporánea hereda la dicotomía entre autonomía y nutrición, independencia y vinculación, esfera de la justicia y ámbito personal doméstico. En función de hacer visibles estas dicotomías, la autora incorpora las nociones de “otro generalizado” –en alusión al punto de vista moral que rige las perspectivas universalistas– y de “otro concreto” –en alusión al punto de vista excluido de las teorías universalistas por considerarse personal o privado–.

El punto de vista del “otro generalizado” demanda que consideremos a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. Al asumirlo hacemos abstracción de la individualidad y la identidad concreta del otro. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de igualdad formal y reciprocidad. Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son el derecho, la obligación y los derechos consuetudinarios, y los sentimientos morales correspondientes son respeto, deber, mérito y dignidad (Benhabib, 1987/1990: 136).

El punto de vista del “otro concreto”, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumirlo hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de equidad y reciprocidad complementaria. Las normas de nuestra acción suelen ser privadas y no institucionales, tales como las de amistad, amor, cuidado. De este modo, no solo confirmamos la humanidad sino también la individualidad del otro. Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son responsabilidad, vinculación y colaboración. Los sentimientos morales correspondientes son los de amor, simpatía, solidaridad (Benhabib, 1987/1990: 136).

La justicia y la autonomía solas no pueden sostener ni alimentar ese tejido narrativo en el que se desenvuelve el sentido de identidad de los seres humanos; pero tampoco la sola solidaridad y el solo cuidado pueden elevar al sujeto a ser no solamente el objeto cuanto el/la autor/a de un relato coherente de la propia vida. Por el contrario, debemos tener en cuenta que el “otro generalizado” de la perspectiva de la justicia es también un “otro concreto”. Podemos reconocer

fácilmente esa concreción si recordamos las relaciones humanas de dependencia, del cuidado, del compartir y del establecer reciprocidad con los demás, en las que se socializa toda criatura humana. De esta manera, la categoría de “otro concreto” aún las revisiones sobre la autonomía realizadas por las otras críticas normativas consideradas más arriba. En la versión ética de Benhabib, el par “otro generalizado”/“otro concreto” superaría las inequidades resultantes de la dicotomía público/privado, sin cuestionar tal dicotomía ni las características del sujeto moderno.

## El giro mediador de Foucault: las tecnologías del yo

Las precisiones introducidas por la noción del “otro concreto” permiten incorporar las relaciones de dependencia, del cuidado, del compartir y del establecer reciprocidad con los demás, en las que se socializa toda criatura humana, pero se incorporan a una estructura social dicotómica que deja intacta la herencia de un sujeto moderno. En este sentido, tal perspectiva adolece de las presuposiciones sobre un sujeto formado, delimitado y conocido previamente a su acción, solo que advierte sobre las consecuencias de abstraer sus particularidades.

Sin embargo, para Butler los problemas de sesgo del sujeto moderno provienen de una ilusión de esencia que es operada discursivamente, aunque no de un modo inmaterial. En esto sigue a Foucault, en cuyas indagaciones sobre la crítica va a buscar los fundamentos para una ética y una política que no presupongan un sujeto:

espero mostrar que Foucault no solamente realiza una contribución importante a la teoría normativa, sino que tanto su estética como sus consideraciones sobre el sujeto están íntimamente relacionadas con su ética y su política. Mientras otros lo han desestimado por esteta o, más aún, por nihilista, mi sugerencia es que la incursión que realiza en el tema de la construcción de sí y de la poiesis es central en la política de desujeción que propone. Paradójicamente, la construcción de sí y la desujeción suceden simultáneamente cuando se aventura un modo de existencia que no se sostiene en lo que él llama “régimen de verdad” (Butler, 2002: 2).

A su vez, las implicancias foucaultianas de la crítica para la ética y la política se articulan a partir de las distintas dimensiones del biopoder. Es decir, atendiendo tanto a las operaciones de sujeción como a las de subjetivación de los

sujetos; a las tecnologías de dominación (anatomopolítica de los individuos y biopolítica de las poblaciones) como a las de formación de la subjetividad (tecnologías del yo).

La conjunción de estas dos formas de biopoder manifiesta la introducción de un régimen que define las técnicas de gobierno básicas de la formación del Estado moderno. Se trata de la gubernamentalidad, concepto que permite recortar un dominio específico de relaciones de poder, vinculado con el problema del Estado. Sin embargo, posteriormente Foucault designará con ese término no solo las prácticas gubernamentales constitutivas de un régimen de poder particular, sino la manera como se conduce la conducta de los seres humanos. Se extiende, de este modo, a las relaciones estratégicas entre individuos o grupos, relaciones cuya apuesta es la conducción del otro, los otros o uno mismo (Foucault, 2001/2002).

De esta manera, la gubernamentalidad resulta ser el concepto integrador de dos grandes regímenes de biopoder. Por un lado, el de las tecnologías de sujeción o biopoder –ya sean de disciplinamiento (ortopédicas) o de regulación (biopolíticas)–, productoras de sujetos “sujetados” o sumisos a las normas. Por otro lado, el de las tecnologías de subjetivación, productoras de sujetos en tanto “subjetividades”.<sup>3</sup> Por lo tanto, la gubernamentalidad abarca tanto el tratamiento de una analítica del poder –tecnologías de dominación (sujeción)– como el de una ética del sujeto –tecnologías de sí (subjetivación)–.

Es precisamente esta segunda línea la que Butler explora en *¿Qué es la crítica?* y que la lleva a considerar en *Dar cuenta de sí mismo*:

---

<sup>3</sup> Desde el siglo XVII, la conformación sociojurídica de la modernidad desarrolla un poder sobre la vida antes que sobre la muerte, pone bajo la mira política el carácter meramente biológico de los cuerpos, es un poder que “reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos de población” (Foucault, 1976/1998: 166). Este poder, que relega la soberanía jurídica del monarca, que focaliza a los individuos pero también a las poblaciones, es el biopoder y presenta dos formas principales. Por un lado, la expuesta en términos de ortopedia social, que constituye un disciplinamiento, a la que Foucault denomina *anatomopolítica del cuerpo humano*. La misma es individualizante, ejercida a través de disciplinas que vigilan y controlan los cuerpos, ejemplificada en instituciones como la iglesia, la escuela, el ejército. Por otro lado, una forma que apunta más a la especie que a los individuos, puesta en práctica a través de la regulación de la vida mediante la demografía, el saber médico, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, la economía política; es decir, diferentes modos de administración de la vida: a esta Foucault la llama *biopolítica de la población*. Su manejo, a diferencia de las disciplinas –puestas en práctica en el marco de instituciones limitadas– implica el aparato estatal.



Según Foucault, si nuevos modos de subjetividad pueden ser posibles, ello no se deduce del hecho de que haya individuos con capacidades especialmente creativas. Tales modos de subjetividad se generan cuando las condiciones limitantes de que estamos conformados demuestran ser maleables y reproducibles, y cuando cierto yo arriesga su inteligibilidad y su reconocibilidad en un envite por exponer y explicar las maneras inhumanas en que "lo humano" sigue haciéndose y deshaciéndose (Butler, 2005/2009: 180).

Pero el campo de la ética que aquí nos interesa se atiene a una manera muy específica de gobierno que no toma en cuenta al Estado sino a las relaciones entre los individuos y los grupos; el modo en que plantea la cuestión Foucault es mediante la pregunta "Cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos" (Foucault, 1990/1995: 7). Si bien podemos encontrar aquí expresada la actitud de la resistencia, en su artículo sobre la crítica Foucault denomina a esta interrogación "virtud". En este cambio de nominación se basa Butler para articular ética y estética; es decir, para considerar a esta problemática de la gubernamentalidad, un "arte":

La distinción que Foucault hace entre gobierno y gubernamentalidad busca mostrar que el aparato que denota el primero penetra en las prácticas de quienes están siendo gobernados, en sus mismas formas de conocimiento y en sus mismos modos de ser. Ser gobernado no es sólo que a uno se le imponga una forma sobre su existencia, sino que le sean dados los términos en los cuales la existencia será y no será posible. Un sujeto surgirá en relación con un orden de verdad establecido, pero también puede adoptar un punto de vista sobre ese orden establecido que suspenda retrospectivamente su propia base ontológica" (Butler, 2002: 7).

De esta manera la crítica va identificándose con la resistencia y, en tanto práctica, con la virtud; una práctica por la cual "el sujeto se atribuye el derecho [...] de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad" (Butler, 2002: 7). Recordemos que la política de la verdad se refiere a aquellas relaciones de poder que circunscriben de antemano lo

que contará y no contará como verdad, que ordenan el mundo en ciertos modos regulares y regulables y que llegamos a aceptar como el campo de conocimiento dado. Estas relaciones de poder se van produciendo en los ámbitos más diversos de la sociedad. En este sentido, los feminismos, como movimientos contestatarios, no están exentos de producir sus propias regulaciones que ordenan la posibilidad de “verdad” y de “voz” de sus aglutinadas. Es la operación que se condensa en la nominación “las mujeres” y en diferentes luchas de significantes al interior del grupo. De allí que de formas grupales e individuales la crítica pase por una interrogación que desnaturaliza el plural, lo interpela y explora sus límites:

¿qué sucede cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser?; y ¿qué sucede cuando empiezo a llegar a ser eso para lo que no hay lugar dentro del régimen de verdad dado?, ¿no es eso precisamente lo que se quiere decir con “la desujeción del sujeto en el juego de la política de la verdad”? Lo que está en juego aquí es la relación entre los límites de la ontología y la epistemología, el vínculo entre los límites de lo que yo podría llegar a ser y los límites de lo que podría poner en riesgo al saber (Butler, 2002: 8).

En estos límites se juega la resistencia, especialmente la posibilidad de subjetivación, de hacerse a uno/a mismo/a. Se trata de las operaciones de las tecnologías del yo o tecnologías del *uno mismo*<sup>4</sup>:

No se refieren sencillamente a la manera en que el sujeto se forma, sino a cómo deviene formador de sí. [...] El yo se delimita y decide la materia de su hacerse, pero la delimitación que el yo ejecuta tiene lugar a través de normas que, indiscutiblemente, ya están en funcionamiento. Así, podemos pensar que este modo estético de hacerse está contextualizado en una práctica ética, pero Foucault nos recuerda que esta tarea ética sólo puede tener lugar en un contexto político más amplio, la política de las normas. Deja claro que no hay formación de sí fuera de un modo de

---

<sup>4</sup> En la edición española Mercedes Allendesalazar, la traductora, “ha optado, atendiendo a la poca elegancia de un término como “tecnologías del uno mismo”, traducir el título original simplemente por “tecnologías del yo”: debe, sin embargo, recordarse en todo momento que ese “yo” traduce “self” o “soi”; que ese “yo” no es el sujeto sino el interlocutor interior de ese sujeto: “uno mismo”” (Foucault, 1990: 16; n.38).

subjetivación, lo que quiere decir que no hay formación de sí fuera de las normas que orquestan la posible formación del sujeto (Butler, 2002: 12).

No es posible formarse a sí mismo/a por fuera de las normas, es a partir de ellas, pero contra ellas, que uno/a puede hacerse a sí mismo/a al producir nuevos modos de ser. Es lo que nos interesa explorar en los feminismos.

## Yo, tú, nosotras/os o la moralidad de los pronombres personales

La perspectiva del “otro concreto”, aunque conserva las características del sujeto moderno, recupera para la ética la situación dialógica intersubjetiva como su condición de posibilidad, ya que, como afirma Françoise Collin

el diálogo [es] principio fundador a la vez de la ética y de lo político. Principio común que, sin embargo, no implica la confusión de ambos registros puesto que uno, el ético, asegura la regulación de las relaciones interindividuales mientras que el otro, el político, trata de asegurar la viabilidad de un mundo común (Collin, 1993: 5).

Este aspecto dialógico de lo ético es analizado por Judith Butler en *Dar cuenta de uno mismo*, donde indaga las condiciones de posibilidad de un relato coherente sobre uno mismo. En su reflexión estima la imposibilidad de que dicho relato resulte completo, veraz y ajustado al yo que lo produce y que, de modo performativo, a la vez se va produciendo. De esta manera, el yo queda necesariamente rezagado y, en cierta medida, fuera de su propio relato. Es decir, habrá siempre una distancia insalvable entre el yo que está siendo sujeto y el yo que se presenta como su indicio vacío en el relato; es decir, entre sujeto y pronombre personal:

Hablo como un "yo", pero no cometo el error de creer que sé con precisión todo lo que hago cuando hablo de ese modo. Compruebo que mi formación misma implica al otro en mí, que mi propia extranjería para mí misma es, paradójicamente, el origen de mi conexión ética con otros. ¿Necesito conocerme para actuar responsablemente en las relaciones sociales? Hasta cierto punto, es indudable que sí. Pero, ¿hay una valencia ética en mi desconocimiento? (Butler, 2005/2009: 117).

La pregunta se transformará en el texto en una hipótesis que conlleva la paradoja de combinar des-conocimiento (en tanto no hay plenitud de uno-mismo) con responsabilidad. Y aquí se abren distintas posibilidades para pensar la diada yo-tú como base del conflicto ético, como encuentro indispensable. Al respecto nos detendremos en las consideraciones de Adriana Cavarero y de Françoise Collin.

En el primer caso, tomamos la lectura que Judith Butler realiza de Adriana Cavarero, quien sigue la perspectiva de Levinas para afirmar:

El “tú” está antes que el nosotros, antes que el ustedes y antes que el ellos. De manera sintomática, el “tú” es un término que no se siente cómodo en los planteamientos modernos y contemporáneos de la ética y la política. Es ignorado por las doctrinas individualistas, que se preocupan en exceso por elogiar los derechos del yo, y el “tú” queda enmascarado por una forma kantiana de ética que solo es capaz de presentar un yo que se interpela a sí mismo como un “tú” conocido. El “tú” tampoco encuentra refugio en las escuelas de pensamiento que despiertan la oposición del individualismo; en su mayor parte, estas se revelan afectadas por un vicio moralista que, a fin de evitar hundirse en la decadencia del yo, elude la contigüidad del tú y privilegia los pronombres plurales colectivos. En efecto: muchos movimientos revolucionarios (que van del comunismo tradicional al feminismo de la hermandad) parecen compartir un curioso código lingüístico basado en la moralidad intrínseca de los pronombres. El nosotros siempre es positivo, el ustedes es un posible aliado, el ellos tiene el rostro de un antagonista, el yo es impropio y el tú, desde luego, es superfluo (Butler, 2005/2009: 90-91).

A pesar de su cuestionamiento a la “moralidad” de los pronombres, entendemos que la autora está desplazando tal característica de la primera a la segunda persona, ejercicio que tendrá sentido siempre que se olvide el carácter deíctico y se suponga una condición ontológica de alguien que lo subtiende, sea cual sea el modo en que ese alguien se constituye.

Además, Cavarero cuestiona el privilegio que la política le da a las personas plurales, pero aquí resulta válida la aclaración que realizara Collin: el diálogo funda la ética y la política, y el cambio de pronombre nos desplaza de una a otra. Justamente desde perspectivas no esencialistas que analizan la producción

de la subjetividad en el discurso se considera que “nosotros” es el más político de todos los pronombres. ¿Significa eso que carece de moralidad, que es irrelevante para la ética? ¿O que no puede haber gesto político sin sujeto colectivo? Antes de explorar la cuestión política, pasemos a la otra autora.

En el segundo caso, tomamos a Françoise Collin, quien se basa en Levinas para tomar distancia crítica con su propuesta de enfatizar el tú antes que el yo en la base dialógica del encuentro ético. La autora entiende que Levinas busca revertir el egocentrismo de la perspectiva occidental, intenta des-centrar el individualismo abstracto de las propuestas universalistas pero considera que el simple pivote en el “tú” no incorpora el carácter concreto de “el otro”. Por tal motivo Collin propone que habría que partir del “yo”, teniendo en cuenta el carácter concreto del sujeto. Ella afirma que toda ética es en primer lugar una ética del sí mismo, que no es posible eludir el hecho fundamental de que primeramente una persona debe ponerse de acuerdo consigo misma puesto que el yo es el primer interlocutor para cada individuo. Esto no significa que el yo pueda darse una representación clara de lo que es, sino que puede y debe asumir su sello, aprehender –al menos empíricamente– cómo funciona, cuál es el deseo que lo anima.

A pesar de su formulación, una ética del uno mismo no es el primado del egoísmo. La medida de lo propio no es la defensa feroz de la propiedad. La medida de lo propio protege de la tentación de la apropiación del otro. En esta consideración se sostiene la “valencia ética del des-conocimiento” pues partir del “yo” antes que del “tú” manifiesta la recuperación del principio socrático “conócete a ti mismo”, aunque tal conocimiento no es del orden del saber, no significa que el “yo” sea “la medida de todas las cosas” sino que tiene el “coraje de aparecer” en lugar de contentarse con parecer y esa es la condición del encuentro. En este sentido el acto ético es, en cada circunstancia, un asunto pendiente, deliberación, juicio, opción. Asume el riesgo.

Françoise Collin considera que esta actitud tiene especial relevancia respecto de cuya sociabilidad las predispone más a la atención de otros que de sí mismas:

Quizá el apelar a la ética del uno mismo como condición de la ética del otro resuene más fuerte en el espacio de las mujeres, a quienes no les falta tanto la porosidad como el sentido de los límites, a quienes no les falta tanto lo abierto como la capacidad de la separación, a quienes no les falta tanto el

amor como el respeto (incluido el de sí mismas) de manera que a veces se consideran nada y a veces todo, mientras que la pluralidad implica la medida de aquello de que ningún ser es nada o todo (Collin, 1993: 6).

Cuestión que está pensando en principio para la relación intergénero y que nos interesará retomar para las relaciones intragénero.

En cambio Butler, como señalamos, cita a Adriana Cavarero para enfatizar el carácter necesariamente intersubjetivo de la constitución del yo que no puede escapar al otro, ni siquiera en sí mismo. En este sentido, el “tú” resulta ineludible como condición de posibilidad de la interpelación, para habilitar el yo y el nosotros.

## La pregunta por una ética feminista: las tecnologías del una misma

Según las palabras de Françoise Collin en el acápite de la Motivación, “la posibilidad de una ética se descubre en la lucha política”; entonces un breve paso por la política nos conducirá a la pregunta por una ética feminista.

Como esbocé más arriba, la política se vincula al “nosotros”, no de un modo esencialista o como una cuestión de hecho, sino precisamente como una construcción histórica que implica posicionarse deliberadamente en contextos específicos. En este sentido, pensamos las diversas políticas feministas como surgidas en el marco de la producción de un “nosotras” que, aunque no abarque solamente a mujeres, implica sostener reivindicaciones específicas para dicha identidad, como cuestiones de interés público. Al respecto, Simone de Beauvoir señalaba a mediados del siglo XX la dificultad de la construcción del “nosotras” y de su mantenimiento a través del tiempo.

A la luz de perspectivas contemporáneas como las que entrelazan este relato, la estabilidad en el tiempo no es posible ni deseable, pero sí la construcción de un pronombre colectivo al cual remitir las reivindicaciones públicas. Mi consideración es que esta construcción, en la historización de los feminismos, resulta expresada por “lo personal es político” que marca el salto de pronombre, la dimensión política de la constitución subjetiva, el vínculo ético-político.

En trabajos anteriores consideré algunas prácticas que manifiestan la constitución de un yo sexo-genérico femenino (el una misma) y su transformación en un “nosotras”. Especialmente me referí a la práctica feminista de

la concienciación en grupos de mujeres y, como su consecuencia, las movilizaciones políticas que enuncian colectivamente el singular “yo aborté” en el ámbito público. Todos los modos de producción del “nosotras” a los que entendemos como funciones ético-políticas que visibilizan, empoderan, habilitan la posibilidad de transformación de algunos aspectos sociales al reconocer identidades femeninas que expresan sus deseos, sus voluntades. En cada circunstancia en que se gestó (o se gesta) la enunciación pública del “yo aborté”, se construyó (se construye) un “nosotras”, se desplazó (desplaza) el singular al colectivo, lo privado se hizo (se hace) público (Campagnoli, 2005a, 2005b, 2003). El paso de una práctica intimista como la concienciación intragénero, a la publicidad del “yo aborté” implica una continuidad entre la construcción del “nosotras” y la vinculación con “los otros”; en especial, “ellos”.

Una ilusión que puede generarse (y en los hechos se generó) respecto de la concienciación es la de pertenecer a un “nosotras” homogéneo, asunto que los feminismos vienen cuestionando desde los 80 hasta la actualidad. A pesar de ese riesgo, las prácticas de concienciación constituyen un ejemplo de “tecnología del yo” en clave foucaultiana para la construcción de subjetividad femenina. Esto es, una práctica a través de la cual se producen sujetos mujeres de un modo que ofrece resistencia a la modalidad normativa androcéntrica, abriendo espacios de libertad para la subjetivación. Es decir, se trata de prácticas que resisten la heterodesignación produciendo un nosotras con posibilidades que no están previamente recortadas por las expectativas androcéntricas. Puestas en este enfoque son prácticas de gobernabilidad, que cobran particular relevancia como resistencia a la apropiación biopolítica patriarcal de los cuerpos de las mujeres. Parafraseando a Foucault, definimos las *tecnologías del una misma* como prácticas

que permiten a las mujeres efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otras, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo una transformación de sí mismas con el fin de alcanzar la creación de una conciencia feminista (Foucault, 1990:19).

Dichas prácticas, que caracterizaron las militancias de determinados momentos y que en la actualidad algunos grupos retoman, impactaron en la

visibilización y en el cambio de valoración de lo femenino y de las mujeres para la cultura. En especial, hicieron que la sexualidad pudiera ser pensada como una cuestión socio-política antes que como mera situación del mundo íntimo.

En la temática del aborto, que continúa siendo en muchos países –incluida la Argentina– un punto de dominación patriarcal hacia las mujeres, los feminismos siguen produciendo efectos de resistencia al apropiarse de nuevas tecnologías de dominación resignificándolas como tecnologías del yo. Es así que el contemporáneo régimen de poder fármaco, que en principio nos ata más y mejor a los órdenes médico y jurídico, es resignificado a través de redes de agenciamiento del poder químico (Preciado, 2008), como es el caso local de “lesbianas y feministas por la descriminalización del aborto” que ha generado la articulación de la “línea aborto: más información, menos riesgos” pese al ámbito de penalización legal aún vigente (Marzano & otras, 2014; Campagnoli, 2013).

Las estrategias utilizadas por este grupo consisten en poner al alcance de las mujeres que no pueden costearse económicamente un aborto clandestino seguro, las posibilidades y los recursos para producirse ellas mismas uno medicamentoso. De este modo, los feminismos locales comparten esta senda sin abandonar los términos más tradicionales de la lucha política que implican la consecución de lobbies con legisladoras/es que vayan sumando su voluntad para apoyar proyectos de despenalización y legalización del aborto, en especial el presentado y sostenido por la Campaña Nacional por el Aborto Legal Seguro y Gratuito. En este sentido, las estrategias políticas en función de logros para identidades sexo-genéricas “femeninas”, como es el acceso al aborto, son militadas por diferentes corrientes del feminismo y no solo por identidades “mujeres”. Al respecto, si bien hay diferencias de perspectiva e incluso desencuentros, se ha logrado llevar adelante diferentes estrategias sin fracturas extremas ni virulencias importantes.

No es lo que ocurre, sin embargo, en el ámbito de la problemática de la prostitución. En este aspecto hoy la agenda de los feminismos locales enfrenta el debate abolicionismo / regulación, violación de derecho/trabajo. En este sentido la posibilidad de una ética feminista se hace urgente ante los modos violentos en que la interpelación intragénero niega el reconocimiento de algunas “otras”, casualmente las “putas”, cuando deciden posicionarse como “trabajadoras sexuales”.



Un debate especialmente virulento se está dando en Argentina en torno a la temática de la prostitución. El Estado es abolicionista y esta es la perspectiva que prima en el feminismo histórico. Sin embargo, algunos grupos de mujeres prostitutas reivindican la consideración de su tarea como trabajo sexual para tener otro tipo de visibilidad y el paulatino acceso a iguales condiciones de salud, educación, trabajo, que el resto de la ciudadanía. Es decir, buscan combatir el estigma generando inclusión y distinguiéndose de la problemática de la trata de personas, con la que en demasiadas ocasiones se vincula la prostitución, aunque no siempre. Esta pequeña salvedad no es aceptada por las abolicionistas que, en declarada oposición a la perspectiva de AMMAR Córdoba,<sup>5</sup> representada por Eugenia Aravena, expresan:

Aravena sostiene lo mismo que el proxenetismo local e internacional: propone la prostitución como salida a la pobreza estructural de mujeres y niñas, llamándola "trabajo sexual", propuesta que incluye a adultas y niñas, ya que el ingreso a la prostitución es en promedio a partir de los 12 años (Campaña Abolicionista, 06/08/13).

Ante estos agravios, Eugenia Aravena, desde la Secretaría General de AMMAR Córdoba, responde:

Hoy hablan de nosotras "sin nosotras", nos califican queriendo desconocer que este colectivo de mujeres nos reconocemos personas sujetos de derechos y no estamos dispuestas a que decidan qué es lo mejor para nosotras sin escucharnos, ya que venimos enfrentando la discriminación y la política represiva desde nosotras mismas. Nunca hemos contado con estas mujeres feministas abolicionistas cuando estamos en la calle peleando con la policía, o ante los asesinatos impunes de nuestras compañeras. "La derogación de los códigos contravencionales y de faltas" es una lucha desde abajo, con las personas que lo seguimos sufriendo, los comunicados que desde lejos creen frenar el abuso policial y conocer nuestra realidad local, no son más que infamias y agresiones que siguen

---

<sup>5</sup> Asociación de Mujeres Meretrices de Argentina, regional Córdoba, perteneciente a la CTA (Central de Trabajadores de la Argentina). Eugenia Aravena es la Secretaria General de AMMAR Córdoba. Ver <http://www.ammar-cordoba.org/>

evidenciando que la lucha real de estas mujeres sostenida desde una moral conservadora, no es contra la trata de personas, sino contra el trabajo sexual (Aravena, 22/08/13).

Parece que en este terreno la eficacia patriarcal de dividir a las mujeres a partir de la construcción de la “otra” como “puta” es tan fuerte que obtura la posibilidad misma de tramitar el conflicto dialógicamente. Si bien los enfrentamientos en cuestiones políticas no tienen por qué diluirse armónicamente o ni siquiera resolverse, es necesario el diálogo para que de ellos surjan estrategias de acción. Los feminismos locales parecerían lograrlo en la problemática del aborto, aunque no en la de la prostitución. Aquí, cuando “ellas”, las “otras”, las “putas”, toman la palabra, parecería que toda la problemática que reconocemos en “una”/“nosotras” sobre la imposibilidad de transparencia en el lenguaje, en el dar cuenta de una misma, funcionara solo allí, enajenándolas de la propiedad de su voz.

¿Por qué algunas “otras” no pueden ser vistas como “otras concretas”? ¿Por qué la escucha puede volverse vacía y no acontecer? Para prevenimos de esto Françoise Collin plantea la ética de los límites como una praxis que va al encuentro sin poner rótulos previos sobre la/el otra/o. En la praxis del feminismo local parece que la historicidad ha decantado demasiados rótulos como para desandar lo pensado y barajar de nuevo a partir de las voces de hoy, aquí y ahora.

En la coyuntura actual cabe preguntarse, con valeria flores<sup>6</sup>

¿Es posible construir un feminismo prosexo a nivel local que desarticule los presupuestos morales y conservadores de un feminismo hegemónicamente abolicionista, y aliente una plataforma de resistencia al control y la normalización de la sexualidad que tenga como agentes políticos a múltiples identidades? (flores, 2013: 167).

Y la pregunta contiene de modo implícito el lineamiento de una ética feminista; es decir, de una perspectiva ética que no infravalore lo femenino pero que además no transforme las posibilidades de “unas/os” en renunciamentos para “otras/os”, cualesquiera sean sus identidades sexo-genéricas.

---

<sup>6</sup> Las minúsculas en este nombre no constituyen un error de tipeo sino una decisión política de auto-asignación por parte de la teórica y activista feminista queer valeria flores.

De este modo, reconducir el camino hacia la posibilidad de una ética feminista, que aquí entendemos al modo de una tecnología del una misma, articula las conceptualizaciones que se han ido desplegando en el texto. La del “otro concreto” que diluye las abstracciones del individuo moderno. La del diálogo “yo-tú” que supera el solipsismo así como la des-estimación que la sociedad cultiva para las mujeres, al proponerlas como “una misma” antes que como “seres para otros”. La de propiciar el encuentro, ese que tiene la materialidad del lenguaje en-carnado, que hace que demos cuenta de nosotras/os mismas/os, en la dimensión ética y política, aun cuando no resulte posible su plenitud ontológica.

## Bibliografía citada:

- Amorós, C. (2001). Ética sartreana de la ayuda y ética femenina del cuidado: dos frentes críticos de la ética kantiana. En *Jornadas Internacionales Dimensiones de la racionalidad práctica*, UNED, Madrid, 5 diciembre. Disponible en [www.uned.es/dpto\\_fim/invfen/invFen4/celia.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/celia.pdf)
- Aravena, E. (22/08/13) <http://awid.org/esl/Involucrate/Pedido-de-Participacion/Argentina-Respuesta-al-comunicado-de-la-Campana-Abolicionista-por-declaraciones-de-AMMAR-Cordoba>. Bajado el 30/08/13
- Benhabib, S. (1987/1990). El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. En Benhabib & Cornell (eds). *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre teoría de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Alfons El Magnànim.
- Benhabib, S. (1992). Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral. En *Isegoría* N° 6. Madrid: CSIC.
- Butler, J. (1990/2001). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2002). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault. En Ingram, D. (ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Londres: Basil Blackwell. Traducción de Marcelo Expósito revisada por Joaquín Barriendos. Disponible en <http://eicpc.net/transversal/0806/butler/es>. Bajada el 02/07 de 2011.
- Butler, J. (2005/2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Campagnoli, M. A. (1999). De eso no se habla. (¿Una ética feminista?). En *Feminaria*. Año X. N°22/23. Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Campagnoli, M. A. (2003). Tecnologías del una misma. En *Actas de las IV Jornadas de Investigación en Filosofía del Departamento de Filosofía*. La Plata: UNLP. Formato CD.
- Campagnoli, M. A. (2005a). El feminismo es un humanismo. La década del 70 y "lo personal es político". En Andújar, A y otras. *Historia, género y política en los 70*. Buenos Aires: FFyL (UBA) - Feminaria Editora.
- Campagnoli, M. A. (2005b). La concienciación feminista como tecnología del una misma. En Erazún, F. & Mudrovcic, M. I. (eds). *XII Congreso Nacional de Filosofía*. 3 al 6 de diciembre de 2003. Neuquén: UNCo.
- Campagnoli, M. A. (2013). Mujeres expropiadas: la penalización del aborto

- como enajenación biopolítica del erotismo. En *Revista Argentina de Psicología (RAP)* (52). Buenos Aires: diciembre.
- Campaña Abolicionista (06/08/13) <http://campaniaabolicionista.blogspot.com.ar/2013/08/comunicado-por-declaraciones-de-ammar.html>. Bajado el 30/08/13.
- Collin, F. (1993). Borderline. Por una ética de los límites. En *Feminaria VI* (11). Buenos Aires: Feminaria Editora.
- flores, v. (2013). ¿Por qué el feminismo no coge? Dame placer y te daré la vida, dinero o teoría. En *interrucciones - ensayos de poética activista - escritura, política pedagogía*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- Foucault, M. (1976/1998). *Historia de la Sexualidad*. Vol. 1. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1990). Tecnologías del yo. En *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1990/1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. En Daimon. *Revista de Filosofía*. Nº11. Universidad de Murcia.
- Foucault, M. (2001/2002). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Friedman, M. (2000/2001). El feminismo en la ética: las concepciones de la autonomía. En Ficker, M. & Hornsby, J. (comps). *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Idea Books.
- Gilligan, C. (1982/1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Keller, E. F. (1990/1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons El Magnànim.
- Marzano, V. & otras (2014). El aborto lesbiano que se hace con la mano. Continuidades y rupturas en la militancia por el derecho al aborto en Argentina (2009-2012). En *Revista Bagoas, estudos gays, gêneros e sexualidades* (9). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. UFRN – CCHLA.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa-Calpe.