

9

El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo

Una de las novedades del feminismo contemporáneo ha sido la de hacer una crítica basada en lo cultural más que en lo social o en lo económico. De manera que el patriarcado es concebido no sólo como un amplio sistema socioeconómico sino cultural, siendo esa dimensión la que prevalece. Evaluar algunos de los modelos de crítica de la cultura desde el feminismo, poner de manifiesto las diferencias entre lo que es una crítica de la cultura y las posibilidades de una cultura crítica, exponer cómo el significado de crítica es diverso en distintas corrientes de la teoría feminista contemporánea y las relaciones entre crítica y filosofía son algunos de los objetivos del presente escrito.

9.1. Crítica cultural y feminismo: de “la dialéctica del sexo” al Cyborg

Es interesante comprobar cómo desde el feminismo se han hecho reflexiones de crítica de la cultura con propuestas revolucionarias muy sugerentes para el pensamiento contemporáneo. Dos obras relevantes del feminismo contemporáneo tratan las relaciones entre sexo y cultura considerando que el feminismo es clave en una futura revolución cultural, “la revolución de la anticultura” que eliminaría la necesidad del dualismo sexual. Interesa exponer estos textos que cuestionan la dicotomía naturaleza-cultura como metáfora de lo femenino y lo masculino, del varón y de la mujer, y comparar los distintos enfoques que subyacen en ambos.

La obra de Shulamith Firestone *La dialéctica del sexo* (1973) y más recientemente la de Donna Haraway *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza* (1991) son exponentes de cómo ha cambiado el enfoque de la crítica de la

cultura hecha desde el feminismo en veinte años aunque también se puede constatar que determinadas tesis se mantienen. *La dialéctica del sexo* asume que la división de los sexos es un “estado biológico” tan arraigado como pretenden quienes se oponen a cambiar la subordinación de las mujeres y que por ello sólo en un nivel de desarrollo tecnológico como el actual (habla de los años setenta) podría llegar a producirse la posibilidad de un cambio revolucionario. De entrada, ya hay dos aspectos comunes a Firestone y Haraway: la aceptación positiva de la tecnología y el basar en ella el cambio radical –ambas hablarán de revolución– en las relaciones entre los sexos. La forma de explicarlas es, sin embargo, distinta. Mientras que Firestone intenta “desarrollar una interpretación materialista de la historia basada en el sexo mismo”, Haraway se sitúa en un análisis multidisciplinar desde el que busca articular biología, psicología, cibernética, literatura-ciencia ficción, política, etc., como múltiples enfoques discursivos interrelacionados en la cultura del capitalismo tardío. Si el paradigma marxista-freudiano es el de Firestone, Haraway se mueve dentro de la postmodernidad. Ambas, sin embargo, se declaran materialistas y socialistas y mantienen grandes esperanzas en el desarrollo tecnológico como fuerza liberadora y no opresiva.

Por lo tanto, su crítica la centrarán en una cultura que ha construido la dicotomía naturaleza-cultura y ha considerado el sexo desde un dualismo biológico. Sin embargo, para ambas, una cultura tecnocibernética como la desarrollada en los últimos años, es motivo de confianza más que de rechazo. Habría que ver hasta qué punto la idea propuesta por Firestone de que las diferencias genitales en los seres humanos sean «culturalmente neutras y que una pansexualidad sin trabas reemplazaría probablemente a la hetero-homo-bisexualidad» (Firestone, 1973: 20) es una propuesta parecida a la formulada por Haraway: «La negativa a convertirse o a seguir siendo un hombre o una mujer “generizados” es una insistencia eminentemente política en salir de la pesadilla de la narrativa imaginaria-demasiado real del sexo y de la raza» (Haraway, 1995a: 250). Aunque el paradigma desde el que se hacen ambas afirmaciones sea distinto la conclusión parece ser la misma: que no sea pertinente la diferencia sexual.

Desde el freudo-marxismo y desde el postmodernismo con veinte años de por medio se nos está haciendo una propuesta parecida que fundamentalmente consiste en ver la división sexual como la causa de la explotación de las mujeres y en confiar en que un mundo cibernético acabe con ella, sea ésta una división natural-psico-biológica, o bien sea “una narrativa imaginaria demasiado real”.

Esta crítica de la cultura responde a un esquema clásico del modelo marxista que, pese a cuestionarlo, no se acaba de desechar. Hay una explicación de las causas de la explotación y se confía en eliminarlas por una revuelta, o una revolución, que tiene su base en el propio desarrollo de las fuerzas productivas, especialmente en el desarrolllo científico-cibernético-técnico, con los matices entre los dos mode-

los que ahora veremos. El determinismo es la nota dominante en la revolución cultural-sexual que se propone aunque el *Cyborg* se presente como la metáfora posible para indicar una posible libertad.

La reflexión sobre la técnica que hay en las dos obras es una crítica de la dicotomía naturaleza-cultura de la tradición humanística occidental. Al haberse conceptualizado a la mujer como naturaleza y al hombre como cultura esa dicotomía ha sido para la igualdad de las mujeres un lastre considerable. Lo interesante de ambas concepciones es que aprecian la técnica como un triunfo de la humanidad sobre la naturaleza y ven la necesidad de que las mujeres utilicen la transformación cultural que supone en su beneficio y para realizar la revolución sexual. La revolución sexual será una revolución cultural con todas sus consecuencias, no una revolución económica ni social exclusivamente.

Interesa analizar algunas de las características de cada uno de los modelos, la dialéctica del sexo y el “manifiesto para *Cyborgs*”, para desde ellas enjuiciar la crítica de la cultura que suponen y calibrar qué representan para el pensamiento feminista.

9.1.1. *La revolución de la anticultura*

En su obra *La dialéctica del sexo*, S. Firestone cree limitada e insuficiente la tesis marxista de “la determinación económica, en última instancia” porque la lucha de clases no es una explicación que pueda por sí misma dar cuenta de la división sexual y sus consecuencias. Para Firestone, un límite serio para poder abordar la eliminación de la explotación sexual es la impregnación economicista que se le da. Tampoco una interpretación existencialista del dualismo genérico sería convincente para ella, a pesar de considerar el análisis de Simone de Beauvoir como el más serio intento de fundamentar el feminismo “sobre su base histórica”. Cree que, al conceptualizar a la mujer como “lo Otro”, el dualismo –lo Mismo y lo Otro– que no es natural, se aplica como si lo fuera. Mientras Beauvoir afirma rotundamente que lo natural se utiliza para legitimar un dualismo ontológico construido como generizado, Firestone, al contrario, defiende que el dualismo radica en las bases reproductoras de la biología, en la procreación, y subraya el origen natural-biológico de las “clases sexuales”. Sin embargo, eso no significará para Firestone la justificación de la división sexual y del poder del varón sobre las mujeres y los hijos que ha implicado, ni tampoco la imposibilidad de su eliminación. A la afirmación de la división sexual como una división biológica natural añade las posibilidades de su eliminación por la técnica de la reproducción artificial. Pero, si bien la técnica es condición necesaria no es suficiente para la liberación. El problema es político porque no se produce paralelamente a las posibilidades reales-técnicas de la eliminación del dominio un inte-

rés de los varones en eliminarlo. En ese sentido la técnica puede ser hostil a la liberación. Por ello postula una “revolución sexual” según el modelo de la revolución socialista: rebelión de la clase inferior (proletariado-mujeres) y dictadura temporal: controlando las mujeres los medios de la reproducción, de igual manera que se confiscaban los medios de producción en el modelo socialista. Junto a la propiedad y el control sobre sus propios cuerpos, las mujeres también tendrían el control de la fertilidad y las instituciones que tuvieran que ver «con el alumbramiento y educación de los hijos» (Firestone, 1973: 20). Pero la radicalidad de la propuesta y su utopismo se constatan cuando Firestone anuncia “el objetivo final de la revolución feminista: «las diferencias genitales entre los seres humanos deberían de ser culturalmente neutras» (Firestone, 1973: 20) Está claro que si la división biológico-sexual es la causa de la explotación de las mujeres la neutralidad cultural de esa división supondría la eliminación de dicha explotación. Ahora bien, en Firestone se entrecruza constantemente el significado de lo sexual y de lo genital así como la reproducción y la sexualidad. Eliminar la distinción misma de los sexos significa tanto una alternativa de “pansexualidad” como de reproducción artificial. Por ello confía en que la *cibernation* destruiría la tiranía de la familia biológica y la psicología del poder. Lo que para ella tiene el interés de radicalizar los planteamientos del feminismo haciéndolo autónomo frente a políticas feministas excesivamente subsidiarias de lo masculino, como serían el feminismo liberal, el conservador y el socialista dentro del feminismo americano, y cuya hegemonía califica de “los cincuenta años de ridículo”.

Pero el problema que interesa dilucidar no es tanto el sentido de esa radicalidad frente a otros feminismos, ni mucho menos la historia del feminismo americano, sino el sentido de crítica cultural que supone una propuesta como la presentada por Firestone. Para ello se analizarán algunos de los aspectos de su obra, en concreto el que se refiere a la dialéctica de la historia y de la cultura. Hay que dejar de lado otros, como las relaciones entre feminismo y psicoanálisis, los excelentes análisis que realiza en torno a la niñez y a sus posibilidades para el cambio en la familia basada en el poder; los análisis sobre la familia racial o sobre el amor y el romance amoroso, para centrar el análisis en su concepción de la cultura.

Enlazando con la tradición feminista de la que toma como exponente a Simone de Beauvoir, Firestone describe el proceso histórico-cultural de occidente como dominado por el punto de vista masculino. Su objetivo va a ser mostrar cómo las dos formas de cultura, tanto la artística como la científica, dominantes en occidente son patrimonio de los hombres y en ellas las mujeres tienen un papel subsidiario. Hay una base psicobiológica para que eso sea así que, fundamentalmente, consiste en que las mujeres invierten su energía emocional en los hombres mientras que estos “subliman” la suya en el trabajo. Esta relación indirecta con la cultura se acrecienta al convertirse también las mujeres —y aquellos hombres excluidos de la cul-

tura— en “materia de estudio cultural” porque, en la medida en que seguían en contacto con la experiencia, eran el contenido cultural por excelencia. Dicho de otra manera, Firestone constata una división entre “el sujeto cultural masculino” y “el objeto cultural como femenino”. Las posibilidades de que las mujeres fueran sujetos de la obra de arte, que es específicamente a lo que se está refiriendo, pasaba por el problema de competir en un mundo masculino en el que las ventajas eran indudablemente para ellos. Pero el problema de la competencia no es tan relevante como el de la *autenticidad*: difícilmente pueden las mujeres dar cuenta de cuál es su experiencia como distinta de la masculina cuando los prejuicios masculinos están siempre presentes. Hay una distorsión de lo que podía ser su auténtica experiencia de la misma manera que hay una distorsión cultural de la sexualidad.

Piensa que no hay una perspectiva femenina de las cosas no sólo por las dificultades en descubrir cuál sería esa experiencia, sino porque la participación de las mujeres en la cultura existente se juzga según criterios de una tradición cultural masculina de la que han sido excluidas. De ahí la dificultad para producir una obra de arte “femenina” aun suponiendo que pudiera decirse en qué consiste. Además, la valoración de una obra hecha por una mujer, dentro de los parámetros masculinos no tiene reconocimiento aun considerándose su valía. Todo ello es consecuencia de la división en clases sexuales en que se divide la experiencia humana. Esa polarización, lo que Firestone llama “cisma sexual” da lugar a “distorsiones culturales” como puedan ser postular un “arte protestatario masculino” o un “arte femenino”. Aunque contempla la posibilidad de que surja un arte nuevo que captara la realidad en que se mueven las mujeres, lo que le interesa son las posibilidades de una “revolución feminista” para eliminar el cisma sexual. Lo que sólo podrá lograrse con “la revolución de la anticultura”.

Pero una propuesta de este tipo tiene en cuenta no sólo la cultura artística o humanística sino la científica. Para Firestone el dualismo de culturas —la humanística y la científica— cada vez más alejadas entre sí es consecuencia de que “existe en la historia de la cultura una dialéctica subyacente del sexo” (Firestone, 1973: 217).

La cultura la define como: «El intento del hombre por realizar lo concebible en lo posible» (Firestone, 1973: 217). Pero para la consecución de ese objetivo se produce una dinámica entre la modalidad estética y la modalidad técnica. La búsqueda de lo ideal realizado con un medio artificial es la modalidad estética, mientras que la modalidad tecnológica significa un verdadero “dominio sobre la naturaleza” que supondrá una “coacción contra la realidad con el fin de adaptarla al ideal” (Firestone, 1973: 220).

De nuevo, la división natural básica entre los sexos está en la base de ese dualismo de culturas. En definitiva se produce una dialéctica entre las dos culturas a un nivel superestructural igual que se daba la dialéctica de los sexos y abogará por la “fusión de la cultura estética y la tecnológica” como paso previo para lograr la

revolución cultural. Firestone busca establecer un paralelismo entre la división de sexos, como estructura natural-biológica, la división de la sociedad en clases sociales y etnias, como estructura económica y social, y la división entre una cultura estética y otra tecnológica como superestructura. Establecer una relación dialéctica entre los distintos niveles es uno de sus objetivos. En ese sentido su materialismo se puede calificar de “dialéctico”.

El materialismo dialéctico desaparecerá en el *Manifiesto para Cyborgs* de Donna Haraway. Aunque defiende el materialismo no hay dialéctica y rechaza, además, la idea del dualismo sexual natural básico como una referencia materialista clara introduciendo en su lugar la idea de su construcción por la propia cultura dualista. Los dualismos son un producto cultural, todos los dualismos incluida la división “biológica-natural” de los sexos. Sin embargo, la reflexión sobre el avance tecnológico en los años setenta hecha por Shulamith Firestone es un claro precedente del *Manifiesto para Cyborgs*, especialmente en sus propuestas de fusión de las modalidades culturales.

Firestone piensa que hay una tendencia histórica a que se fundan las modalidades y ve en ciernes *la revolución de la anticultura*. El desarrollo tecnológico que se observa, (habla ya de la clonación), sobre todo en la biotecnología, le hace pensar que pronto se dará la fusión de culturas. Según ella los años setenta representan las últimas etapas del patriarcado, del capitalismo y de las dos culturas. La revolución cultural y económica ha de tener como objetivo prioritario “la eliminación del dualismo sexual” (Firestone, 1973: 238):

La próxima revolución cultural nos traerá la reintegración del varón (modalidad tecnológica) con la hembra (modalidad estética) a fin de crear una cultura andrógina que se remonte por encima de ambas corrientes e incluso por encima de la suma de sus integraciones. Más que una unión deberá ser abolición de las propias categorías culturales, una cancelación mutua, una explosión de la materia con la antimateria, que finalice con el estallido de la cultura misma (Firestone, 1973: 238).

El objetivo de una “cultura andrógina” que es una anticultura representará el dominio sobre la naturaleza así como una satisfacción directa del deseo sin sublimaciones sino por medio de una experiencia directa. Ese dominio sobre la naturaleza no ha de estar separado del establecimiento de un nuevo equilibrio ecológico. Hay que tener en cuenta las consecuencias y los logros de la cibernética, las nuevas tecnologías, porque es asumiéndolas como podrá lograrse la revolución feminista, la cual supondrá: preocupación por la cuestión demográfica, control de la fertilidad y las peticiones al máximo del desarrollo de la reproducción artificial.

Su idea es que “gracias a la técnica” se consiga eliminar la maldición bíblica de “ganarás el pan con el sudor de la frente y parirás con dolor”. Se busca una alter-

nativa a la familia basada en la eliminación del dualismo sexual, lo que será posible por la aplicación de la tecnología. La concepción de Firestone contrasta con posturas feministas actuales que, especialmente desde el psicoanálisis, alertan sobre las consecuencias negativas para las mujeres de las tecnologías reproductivas.

Como sugerencias de un sistema alternativo ya posible por la técnica, Firestone propone:

1. La liberación de las mujeres de la tiranía reproductiva por todos los medios disponibles y la ampliación de la función reproductora y educadora a toda la sociedad globalmente considerada –tanto hombres como mujeres–.
2. La plena autodeterminación, incluyendo la independencia económica, tanto de las mujeres como de los niños.
3. La plena integración de las mujeres y los niños en todos los aspectos de la sociedad global.
4. La libertad de todas las mujeres y los niños para hacer cuanto deseen sexualmente.

Habría que destacar la fe en que el desarrollo histórico va a favor del cambio cultural y la fuerte convicción de que la aplicación de la tecnología es condición no sólo necesaria sino suficiente para que se elimine el poder que el dualismo sexual implica. Dejando al margen la posible discusión de las propuestas, controvertidas todas ellas, en un momento en el que se discute si la aplicación de las tecnologías reproductivas no estará produciendo nuevas formas de dominación de las mujeres,

La idea de que el feminismo, para realizar sus objetivos de liberación, tiene que aceptar la tecnología como base, pensando que la reestructuración social y reproductiva se dará por añadidura va a tener en el *Manifiesto para Cyborgs* otro exponente.

9.1.2 El Cyborg como salida al laberinto de los dualismos

El paradigma desde el que se escribe el *Manifiesto para Cyborgs* es muy distinto al de *La Dialéctica del sexo*, entre otras cosas, porque en él no hay dialéctica histórica sino reflexión sobre el presente. Si el freudo-marxismo era la base teórica de Firestone, el postmodernismo constructivista lo es de Haraway. En su obra no hay en absoluto tendencias de desarrollo en la historia, no se trata de formular utopías. Se expone la utopía realizada.

Sin embargo, subyacen a ambos textos elementos comunes, como son: la necesidad para las mujeres de no rechazar los logros de la tecnología sino asumirlos, el mantenimiento de un materialismo de base no cuestionado por el constructivismo, y, sobre todo, la idea de eliminación del dualismo sexual:

Necesitamos regeneración, no resurrección, y las posibilidades que tenemos para nuestra reconstitución incluyen el sueño utópico de un mundo monstruoso sin géneros (Haraway, 1995b: 37).

Hay un punto de partida distinto y es la idea de “naturaleza” que mantienen. Firestone apelaba a un dualismo biológico como “natural” y no construido por la cultura, siendo esa base naturalista la que había que subvertir con el dominio técnico sobre la misma para poder eliminar el dualismo sexual que era fuente de poder y dominio sobre las mujeres y los niños. Haraway afirma la división entre naturaleza y cultura como un dualismo construido. De manera que en lo relativo al sexo hay que determinar la forma en que históricamente se ha ido construyendo como categoría al igual que otras como naturaleza, cuerpo, etc.

Su crítica, de la que va a partir el *Manifiesto para Cyborgs*, también es una crítica al concepto de sexo-género que se desarrolló a partir de la teoría de la identidad genérica. En ella se relacionó el sexo con lo biológico (genes, hormonas etc. y el género con lo cultural (psicología, sociología). Para Haraway esta reformulación de la distinción entre naturaleza y cultura tuvo una aceptación ambivalente en la teoría feminista: por un lado, se trataba de una fórmula que evitaba las consecuencias sexistas que podía tener la división sexual clásica. Por otra parte, continuaba afirmando las categorías de naturaleza y cultura de otra manera pero que podía igualmente llegar a defender una identidad esencial como mujer o como hombre. Su crítica incide en poner de manifiesto las consecuencias políticas de mantener cualquier reducto como “natural”, sexo incluido. Porque entenderá que la categoría de “naturaleza” se ha construido histórico-socialmente y por medio de los distintos lenguajes, científicos o no. Todos sus análisis de las teorías feministas de los años ochenta se centran “en salir de la pesadilla de la narrativa imaginaria demasiado real del sexo y de la raza”.

El *Manifiesto para Cyborgs* se presenta como “el sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado”. Ese “lenguaje común” conllevará: «...la intersección de teorías feministas sobre el género, multiculturales, occidentales (de color, blancas europeas, americanas, asiáticas, africanas del Pacífico), incubados en extraños parentescos con heredados dualismos binarios contradictorios, hostiles y fructuosos» (Haraway, 1995a: 250). Pero ese “sueño” parte de constatar la construcción de “la experiencia de las mujeres” que han realizado internacionalmente los movimientos feministas, por lo que es “ficción” y “hecho político” a la vez.

La compleja y sugerente reflexión de Haraway sobre las interrelaciones entre ciencia, política, política feminista, lenguaje logra transmitir sus propuestas –su manifiesto– casi con mayor claridad que si hubiera utilizado un lenguaje expositivo o argumentativo. De esta manera puede comunicar en definitiva toda una com-

pleja elaboración teórico-política que difícilmente tendría cabida en otro lenguaje. Quizás sólo la ciencia ficción podría tener el mismo resultado.

Pero hay que tener en cuenta que a pesar de ser un “esfuerzo blasfematorio” para “construir un mito irónico fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo”, el mito mantiene esos principios, materialistas y socialistas, y es una crítica al capitalismo, al androcentrismo y al dualismo. Incluso se afirmará la liberación mediante la clásica fórmula de “tener conciencia de clase” «...ahora expresado como construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa, de la opresión, y también de lo posible» (Haraway, 1995b: 11).

Una de las consecuencias de su reflexión sobre las ciencias en la cultura contemporánea es la constatación del carácter construido de los dualismos, especialmente el de naturaleza-cultura. El *Cyborg* rompe con los dualismos en los que se basaban la sociedad y la familia. Se produce una ruptura de fronteras entre naturaleza y cultura: incluso entre lo humano y lo animal; es el fin de la separación entre máquinas y organismos; el fin de los límites entre lo físico y lo no físico. Hay un denominador común en todas estas rupturas: la determinación tecnológica es la que ha hecho posible el fin de los dualismos entre lo natural-artificial, el cuerpo y la mente, etc. Ahora bien, la tecnología tiene aquí un sentido semiótico, cosa que no ocurría en Firestone, en la medida en que esa «...determinación tecnológica es sólo un espacio ideológico abierto para los replanteamientos de las máquinas y de los organismos como *textos codificados* a través de los cuales nos adentramos en el juego de escribir y leer el mundo» (Haraway, 1995b: 4).

Para Haraway el postmodernismo es “una dominante cultural”. Desde esa constatación considera que se necesita una “reinvención cultural” por parte de la política de izquierdas. Y precisamente ahí se sitúa, asumiendo el reto de reinvención cultural desde el feminismo. Delante de la crisis epistemológica a la que nos aboca la cultura tecnológica contemporánea su alternativa no es rechazar esa nueva cultura, difícilmente podría hacerse al tratarse de una dominante cultural, sino reformularla. El *Cyborg* es una metáfora epistemológica y política porque representa una nueva forma de abordar el conocimiento, que los nuevos y plurales discursos nos proporcionan, relacionada con una nueva forma de cultura política.

Si vivimos prisioneros del lenguaje, escapar de esta casa prisión requiere poetas del lenguaje, una especie de enzima de restricción cultural que corte el código. La heteroglosia del *Cyborg* es una política cultural radical (Haraway, 1995: 40).

La dominante cultural es una sociedad que ya no es orgánica ni industrial sino que constituye “un sistema polimorfo de información”. Por ello, frente a la informática de la dominación, propone formas de poder que, utilizando también la ciencia y la tecnología, encuentren respuestas alternativas. Una de las bases de su pro-

puesta está en considerar “las nuevas redes de la informática de la dominación” como un lugar sin retorno, de manera que es imposible proponer la vuelta a unos supuestos lugares “naturales”. Y en ese sentido “es irracional invocar conceptos como lo primitivo o lo civilizado”. Su idea es que: «Los seres humanos, como cualquier otro componente o subsistema, están localizados en un sistema arquitectural cuyos modos básicos de operación son probabilísticos, estadísticos» (Haraway, 1995b: 16). Frente a ello el *Cyborg* ha de simular políticas y desde el punto de vista feminista interesa asumirlo y desmontar los dualismos que se han mantenido entre lo público y lo privado, la mente y el cuerpo, el animal y lo humano, los hombres y las mujeres, la naturaleza y la cultura. Subvertir estas dicotomías, asumir que «...las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías son las herramientas decisivas para darle nuevas utilidades a nuestros cuerpos [...] y que encarnan y ponen en vigor nuevas relaciones sociales a través del mundo» (Haraway, 1995b: 17).

Aunque Haraway insiste en que no se trata de un determinismo tecnológico, lo bien cierto es que la imagen de un mundo reestructurado mediante la ciencia y la tecnología, en el que todo es un problema de códigos y de búsqueda de un lenguaje común «en el que toda resistencia a un control instrumental desaparece y toda heterogeneidad puede ser desmontada, montada de nuevo, invertida o intercambiada» (Haraway, 1995b: 17), sugiere más bien lo contrario: la afirmación de un determinismo tecnológico, a pesar de lo cual se buscan salidas desde las mismas posibilidades que ofrece la tecnología de creación de redes. Porque Haraway insiste en buscar nuevas concepciones del sexo, de la raza y de las clases que hagan posibles nuevas propuestas “desde el feminismo socialista”.

Partiendo de ahí realiza un análisis de la situación teórica y de las diversas conceptualizaciones de las categorías de “la mujer” y de “las mujeres” que se dan en el feminismo americano. Por otra parte, analiza las consecuencias que tienen las nuevas tecnologías en las formas de producción, en general, de producción de alimentos y en la sexualidad y la reproducción, en particular. Observa las consecuencias de las nuevas formas de trabajo, y de expectativas de empleo, para una amplia fuerza de trabajo científico y técnico. Deconstruye la ideología de la división público-privado y realiza un análisis de la nueva situación de las mujeres en lo que llama “el circuito integrado”, en el que desaparece el dualismo de mujeres en lo privado-hombres en lo público y, finalmente, para acabar de definir en que consiste el *Cyborg* como una identidad política analiza diferentes obras de ciencia ficción en las que se presentan identidades completamente nuevas y heterogéneas. La “reinención cultural” desde el feminismo que busca, la centra en un análisis interdisciplinar que aúna crítica epistemológico-teórica, investigación económico-sociológica y crítica literaria.

Hay una premisa básica en su propuesta: el impacto de la ciencia y la tecnología a nivel mundial en las relaciones sociales; y un objetivo: ir más allá de los dua-

lismos, especialmente el de naturaleza-cultura, buscando una posible unidad epistemológica y política desde el socialismo y el feminismo. Ahora bien, las posibilidades de los principios del socialismo y del feminismo se formularán a partir de un principio epistemológico unitario que se define como: «La traducción del mundo a un problema de códigos» (Haraway, 1995b: 17). En ese sentido desaparecen unidades claras de objetos o sujetos lo que hay es una heterogeneidad que puede redefinirse continuamente.

Sin embargo, hay una ambivalencia en la postura que se defiende porque, si por una parte se afirma que el mundo es un problema de códigos, aunque desaparezcan unidades claras de objetos y sujetos, sí se mantiene un isomorfismo lenguaje-realidad. Hay una afirmación ontológica desde el presupuesto epistemológico defendido. Se nos dice cómo es la realidad del mundo precisamente desde presupuestos que tendrían que evitar esa afirmación ya que se defiende un constructivismo desde la pluralidad de lenguajes. La ambivalencia se repite en cuanto al determinismo. Se niega que se mantenga un determinismo tecnológico, pero toda posibilidad de lenguajes queda reducida a la unidad de la codificación. Es cierto que se busca reestructurar las relaciones sociales y cambiar la dominación pero sólo es posible desde lo que ofrece la propia tecnología. El mundo tecnológico se presenta como omniabarcante, sin límites, dominando la pluralidad de lenguajes, y sólo con la posibilidad de modificarlo redefiniéndolo, nunca oponiéndose a él. Una consecuencia del nuevo sistema mundial de relaciones sociales al que llama informática de la dominación es:

...que la reproducción sexual es una más entre otras estrategias de perpetuación y beneficios en tanto que función del sistema ambiental. Las ideologías de la reproducción sexual no pueden razonablemente defender las nociones de sexo y de papel sexual como aspectos orgánicos de objetos naturales tales como organismos y familias, pues esas opiniones serían tachadas de irracionales (Haraway, 1995b: 15).

Haraway ve urgente deshacerse de las categorías caducas, como la distinción público-privado, y por eso es por lo que prefiere presentar las nuevas formas de relaciones sociales del sexo, la clase y la raza “de manera análoga a la de una fotografía holográfica” que haga posible lo que pretende la mitología del *Cyborg*: no necesitar de yoes unitarios ni de “lugares” de mujeres para describir la actual situación en las diferentes “posiciones idealizadas” en “las sociedades capitalistas avanzadas del hogar, mercado, puestos de trabajo remunerado, estado, escuela, hospital, iglesia” a su vez interrelacionados entre sí en lo que llama “las mujeres en el circuito integrado”.

Lo que se está produciendo, según Haraway, con la repercusión de las nuevas tecnologías en la reproducción es todo un amplio panorama de nuevas posibilida-

des imaginativas sociales y personales. Lo mismo ocurre respecto del trabajo, con lo que se ha llamado “economía del trabajo casero” que se caracteriza por su “feminización”.

El trabajo, independientemente que lo lleven a cabo hombres o mujeres, está siendo redefinido como femenino y feminizado. El término “feminizado” significa ser enormemente vulnerable, apto a ser desmontado, vuelto a montar, explotado como fuerza de trabajo de reserva, estar considerado más como servidor que como trabajador, sujeto a horarios intra y extrasalariales que son una burla de la jornada laboral limitada, llevar una existencia que está siempre en los límites de lo obsceno, fuera del hogar y reducible al sexo (Haraway, 1995b: 20).

Éstos son sólo algunos ejemplos de los sugerentes y exhaustivos análisis que realiza Haraway de las repercusiones de las nuevas tecnologías en la reestructuración del mundo económico, social y cultural y, especialmente, del cambio que producen en las mujeres. Toda la imaginería del *Cyborg* es presentada como la posibilidad de salir del laberinto de los dualismos por medio de una regeneración que significa escapar a las metáforas organicistas y reproductoras a las que el sexo y la maternidad se han visto constantemente abocados; significa afirmar la ciencia y la tecnología como cultura, rechazando toda metafísica anticientífica.

9.1.3. Los límites de la crítica de la cultura

La comparación de los dos modelos presentados muestra que, a pesar del distinto paradigma en el que se sitúan, hay varias propuestas comunes, como son: una afirmación ontológica no cuestionada sobre cómo “es” el mundo; confianza en las posibilidades de liberación de la ciencia y la tecnología; rechazo del dualismo sexual por considerarlo el origen del poder y del dominio de los varones sobre las mujeres; la búsqueda de que el sexo no sea pertinente. En definitiva, el objetivo de un mundo “sin géneros”; el fin de la reproducción organicista y de las metáforas de la maternidad. Todo ello, en el lenguaje de los setenta y desde un paradigma como el freudo-marxismo, no hegemónico en la actualidad, parece menos pertinente que en el lenguaje de Haraway, incisivo, desmitificador, rupturista, con un análisis profundo de los cambios sociológicos actuales que lo enriquecen.

Sin embargo, hay un problema epistemológico básico que queda incuestionado. A pesar de la insistencia en la idea constructivista a partir del lenguaje codificado, Haraway no introduce los límites de ese lenguaje sino que lo afirma, con todo el pluralismo y la complejidad que requiere, pero hay una afirmación al fin y al cabo sobre cómo “es” el mundo. El mundo “es” como el lenguaje codificado nos lo presenta.

Todo ello tiene antecedentes prestigiosos como el de Galileo (“La naturaleza está escrita en lenguaje matemático”), y el isomorfismo lenguaje matemático-naturaleza que representa. Hay que tener en cuenta que el dualismo ha sido una de las formas de explicarse la realidad pero el monismo también tiene una amplia tradición.

El problema radica en la falta de un planteamiento “trascendental” que tienen los dos modelos. El de Firestone, “materialista dialéctico”, por razones obvias y el de Haraway porque, a pesar del constructivismo, hay una afirmación materialista de base no cuestionada. Hay, también, una ambivalencia entre una concepción constructivista que apela a la pluralidad de lenguajes y el intento unificador que afirma la materialidad del lenguaje y del mundo con él. La reinención de la naturaleza era ya una propuesta en “la naturaleza está escrita en lenguaje matemático” porque no se manifestaba como naturaleza sino como “lenguaje matemático” que, en definitiva, era la realidad de la “naturaleza”. Pero la cuestión es que la razón tiene límites y el lenguaje codificado también. De manera que podemos decir cómo conocemos el mundo, cómo nos es presentado, por lo tanto, mediante la multiplicidad de “textos codificados”, pero difícilmente ello nos puede llevar a concluir qué es el mundo. El problema es el de los límites de los códigos. Si en la filosofía moderna se introdujo para la razón matemática dogmática, que afirmaba el isomorfismo del lenguaje matemático con la realidad, la cuestión de los límites que tenía y cuáles eran las condiciones de posibilidad de ese conocimiento, habría que hacer la crítica de la razón semiótica en sentido parecido. Porque de lo que se trataría es de establecer límites, niveles, campos distintos, no de buscar un sistema unificador de la pluralidad o, al menos, no buscarlo de forma determinista.

A pesar de que se rechaza constantemente que se trate de un determinismo científico-tecnológico es difícil poder escapar de él cuando los presupuestos que se mantienen buscan un sistema de codificación unitario común a la pluralidad de lenguajes y textos. En todo caso, no hay un rechazo sino la necesidad de aceptarlo y, como única alternativa posible, redefinirlo. La sugerente metáfora del *Cyborg* tiene la ventaja de poder integrar aspectos antitéticos que rompan, efectivamente, con los dualismos e integrar pluralidad de posibilidades consideradas como antitéticas. Es cierto que la dicotomía público-privado no es pertinente para analizar la situación de las mujeres en el circuito integrado, y que naturaleza-cultura tampoco lo es para diferenciar entre sexo y género, como la teoría de la identidad del género pretendió. Pero quizás no lo sean en los círculos de una sociedad capitalista desarrollada, cibernética, pero sí en otras culturas y sociedades en las que el desarrollo de la informática de la dominación no sea tan omniabarcante.

Otro problema radica en las relaciones ontología y política. Haraway afirma: «El *Cyborg* es nuestra ontología; nos otorga nuestra política» (Haraway, 1995b: 2) La metáfora del *Cyborg* acota el campo desde el que definir la política. Los lími-

tes, como crítica de la cultura, de su propuesta se encuentran en el mismo enfoque ontológico que se sustenta sin apenas cuestionárselo. Lo que conlleva que se trata de críticas que difícilmente pueden llegar a formar una cultura crítica. Se prescribe lo que debe ser pero la normatividad surge desde la misma ontología. Tienen el aliciente como “manifiestos” de expresar los temas pero son, como muy bien dice Haraway, “escritos de sobrevivencia”.

Otro problema que aparece es el de la libertad. Se trata de concepciones en las que las posibilidades para el individuo y para el grupo se encuentran sólo en la redefinición sin poder escapar del circuito. El *Cyborg* como metáfora recoge precisamente la idea de poder introducir todos los mecanismos imaginables de manera que se borre por completo la idea de separación entre individuo-comunidad. Entre yo y los otros. Una “identidad fragmentada”, como sujeto, borra la misma idea de sujeto para hablar de “posiciones de sujeto”, y también borra, entonces, sus posibilidades de acción para subvertir lo que hay. La neutralidad genérica que se propone tiene el sentido de romper la idea de universal genérico “las mujeres” como un imposible en la cultura cibernética. Desde el feminismo *Cyborg* lo que se propone es asumir la cultura cibernética prácticamente identificándonos con ella hasta el punto que las novelas de ciencia ficción son las que mejor mostrarían el nuevo estado de cosas de unas mujeres que se asumen a sí mismas desde el nuevo entramado económico-socio-cultural.

Aunque las diferencias entre el feminismo de “la dialéctica del sexo” y el feminismo *Cyborg* se dan en muchos aspectos, no en otros, está claro que ambos representan una crítica de la cultura desde el punto de vista feminista. El problema es hasta qué punto representan una “cultura crítica” o no. Sin duda el enfoque crítico de ambas obras puede dar a entender que sí, pero el problema radica en cómo se elabora y se utiliza la crítica.

9.2. El feminismo entre la teoría crítica y la crítica situada

Desde el feminismo se ha dado uno de los debates más interesantes de la filosofía contemporánea a propósito de cómo debía enfocarse la crítica, tanto la crítica social y política como la crítica de la cultura. El debate se ha centrado en la controversia entre teoría crítica, crítica situada y postestructuralismo. La obra de Sheyla Benhabib representa la reformulación de la *Teoría Crítica de la Sociedad* de la Escuela de Frankfurt en un “universalismo interactivo”, la de Nancy Fraser y Linda Nicholson, una “crítica situada” como “crítica social sin filosofía” y la de Judith Butler y Drucila Cornell: el constructivismo. Lo que muestra el debate es que la pluralidad de puntos de vista feministas críticos en la actualidad es un hecho y que, aunque se presentan como antitéticos, se puede llegar a confluencias comprobando que las más de las veces son, como afirma Nancy Fraser, “falsas antítesis”.

La idea del feminismo como una teoría crítica unida a una teoría de la racionalidad forma parte de una tradición del feminismo que entiende la crítica como un concepto positivo, que supone no tanto negar lo que hay como construir una teoría de la racionalidad. Teoría en la que tenga sentido argumentativo la crítica y se fundamente desde ella la normatividad de las propuestas que se hagan para cambiar la sociedad existente. Esta tradición del feminismo ilustrado, que arrancaría de la defensa de la igualdad de los dos sexos argumentada desde la concepción de la razón propuesta por Descartes como una crítica de la desigualdad sexual como prejuicio, ha tenido un desarrollo complejo. Pero, en todo caso, el feminismo, desde su insistencia en mostrar los límites de la razón desde el género, evidenció los límites del mismo concepto de crítica.

En la teoría feminista contemporánea se volvió de nuevo sobre los límites de la teoría para abordar el problema que el feminismo plantea: el sexismo cultural, social y político. De manera que podría afirmarse que si el feminismo Ilustrado radicalizaba y mostraba las paradojas de la Ilustración, en la contemporaneidad la teoría feminista crítica evidencia las paradojas de la teoría social crítica del liberalismo contemporáneo así como de la postmodernidad.

Una obra de 1987, *Feminism as critique. Essays on the Politics of Gender in Late Capitalist Societies*, traducida al castellano como *Teoría Feminista, Teoría Crítica* (1991) se convierte en clave para dar cuenta de las nuevas aportaciones del feminismo al concepto de crítica, así como de las diferencias dentro del mismo en entenderla.

En esta obra, Benhabib recoge su “transformación de la crítica” realizada en *Critique, Norm and Utopia. A Study of the foundations of Critical Theory* (1986) y propone como tareas del feminismo desvelar el hecho de la opresión de las mujeres por el sistema de género-sexo mediante:

...un análisis explicativo-diagnóstico de la opresión de las mujeres a través de la historia, la cultura y las sociedades, y articulando una crítica anticipatorio-utópica de las normas y valores de nuestra sociedad y culturas actuales (Benhabib y Drucilla, 1990: 126).

Nancy Fraser, por su parte, entiende la “crítica” desde la definición de Marx: “la autoclarificación de las luchas y los anhelos de la época” interpretándola desde el carácter “político” y no epistemológico de la misma. Esta diferencia entre el carácter político de la crítica y su fundamentación filosófica representará el punto de arranque de su posterior propuesta de “una crítica social sin filosofía”. Lo que marca la diferencia entre una teoría crítica de la sociedad y una sociología no crítica es el sentido político. A partir de ahí define su concepción de una teoría crítica de la sociedad como:

[...] una teoría que articula su programa de investigación y su entramado conceptual con la vista puesta en las intenciones y actividades de aquellos movimientos sociales de la oposición con quienes mantiene una identificación partidaria aunque no acrítica. Las preguntas que se haga y los modelos que designe están informados por esa identificación e interés (Fraser, en Benhabib y Drucilla, 1990: 49).

Hay que subrayar la diferencia entre las dos propuestas, la de Benhabib y la de Fraser, al definir la crítica en esta obra porque en ella está la clave de las diferentes concepciones que van a mantener posteriormente y que se concretarán en *Feminist Contentions* (1995). También al distinto concepto de crítica se debe a que Benhabib tuviera reticencias respecto de la postmodernidad considerando su relación con el feminismo “una difícil alianza”, mientras que Fraser aboga por un acercamiento a la concepción postmoderna aunque poniéndole límites y criticando sus inconsecuencias.

La diferencia más relevante entre las dos formas de entender la crítica radica en el carácter exclusivamente político y no epistemológico de la teoría que propone Fraser. Así la definición de crítica por Marx como “la autoclarificación de las luchas y los anhelos de una época” es entendida en el sentido de la vinculación de la teoría en su investigación y conceptualización a los grupos sociales con los que se identifica. La “autoclarificación” es un problema político que exige vinculación y toma de postura con los movimientos en lucha. Ese sentido político condiciona la teoría y la investigación. El contexto de justificación desde ahí está en lo político y no en lo epistemológico.

Desde la definición de Benhabib el problema es muy distinto. La tarea de la teoría feminista consistirá en un análisis “explicativo-diagnóstico” de la opresión de las mujeres y “una crítica anticipatorio-utópica de las normas y valores actuales”. El punto de arranque de ambas propuestas es el interés y la identificación con los anhelos y luchas de las mujeres en tanto que dominadas histórica, social y culturalmente. Pero la diferencia se produce en que Benhabib introduce la necesidad de elaboración de “una crítica anticipatorio-utópica de las normas”. Mientras que Fraser considera suficiente que, si consideramos un determinado período histórico, una determinada lucha, por ejemplo, la lucha contra la subordinación de las mujeres como significativa de la época, entonces habría que dar cuenta y explicar el carácter y las bases de esa subordinación. La teoría tendría que utilizar categorías que revelaran esa subordinación en lugar de ocultarla. Tendría asimismo que hacer una crítica de las ideologías enmascaradoras de esa dominación masculina y como criterio de valoración de la teoría, para calibrar su sentido crítico, introduce la pregunta de su «... idoneidad para teorizar la situación y perspectivas del movimiento feminista y en qué medida sirve para la autoclarificación de las luchas y anhelos de las mujeres contemporáneas» (Benhabib y Drucilla, 1990: 49).

Fraser mantiene el carácter político de la crítica de tal manera que el criterio para distinguir entre una teoría de la sociedad crítica y otra que no lo sea radicará en que de cuenta del grupo emergente, de sus luchas políticas, en este caso “el movimiento feminista” como exponente de las luchas de las mujeres en las sociedad contemporánea. A partir de ahí su pregunta: “¿qué tiene de crítica la teoría crítica?”, tiene el sentido de evidenciar cómo una teoría de la sociedad “crítica”, refiriéndose a la *Teoría de la Acción Comunicativa* de J. Habermas, deja de lado el género, lo que cuestionaría su sentido crítico. Su discusión de la obra de Habermas apunta a la falta en la misma del “subtexto de género”. Porque, para ella, la instancia crítica se encuentra en el nivel político que muestra el dominio de los varones sobre las mujeres por lo que el sentido de la crítica se desvincula de la necesidad epistemológica de una teoría de la racionalidad. Pero, además, Fraser considera que “el marco categorial de una teoría crítica feminista del capitalismo del bienestar” requeriría, entre otras cosas:

[...] no contener presupuestos a priori acerca de la unidireccionalidad del movimiento social y la influencia causal, y ser sensible a los distintos modos en que persisten instituciones y normas que supuestamente están desapareciendo (Benhabib y Drucilla, 1990: 49).

De manera que “la crítica” no ha de elaborar supuestos a priori de la dirección de los cambios sociales. Eso sería lo que diferenciaría una crítica social sin filosofía de otra que mantuviera el nivel “teórico-filosófico”.

Hay dos aspectos relevantes dentro de la misma crítica social que Fraser propone frente a Habermas: introducir un marco categorial que destaque las articulaciones entre la familia y el Estado en el capitalismo tardío en tanto que ambas instituciones se apropian del trabajo de las mujeres y limitan su participación. Y —lo que va a ser “filosóficamente” más importante— poner en primer término el peligro de la dominación y la subordinación que entraña el capitalismo en lugar del peligro de la “reificación”.

En Benhabib, al contrario, el significado de la crítica esta vinculado a la teoría en tanto que se presenta como crítica anticipatorio-utópica de las normas y los valores de nuestra sociedad. Se trata de un nivel normativo y filosófico que unirá al nivel explicativo de diagnóstico y de investigación científico social, que sería a grandes rasgos el que mantendría Fraser. De manera que la crítica feminista pretende ser “teoría crítica de la sociedad” desde el feminismo, pero la cuestión política del feminismo y de las luchas y anhelos de las mujeres contemporáneas se propone vinculada a una teoría de la racionalidad.

La diferencia principal radica pues en la necesidad, o no, de la filosofía para la crítica. Mientras que la instancia crítica en Fraser se sitúa en el nivel político-prácti-

co (las luchas de las mujeres, pero también cómo se interpretan estas luchas desde el feminismo), en Benhabib se sitúa en un nivel de teoría de la racionalidad desde el que introducir la consideración metaética en cuanto a la lógica de la justificación y en cuanto al nivel normativo sustantivo.

Clarificar el concepto de crítica en Benhabib proporcionará las claves para entender el porqué de su vinculación a la teoría y su insistencia en la necesidad de un nivel filosófico para la crítica política feminista. Desde ahí se entenderán las diferencias con Fraser.

9.2.1. Crítica como articulación de norma y utopía

La concepción de una teoría crítica de la sociedad en Benhabib parte de una elaboración histórico sistemática del concepto de crítica, lo que ella llama “la transformación de la crítica”, que investiga en las fuentes de la *Teoría Crítica de la Sociedad* precisamente el punto de controversia aquí presente: la necesidad o no de la teoría, o de una consideración filosófica del problema político de los grupos sociales en lucha.

Está claro que la forma de entender Benhabib lo que es una teoría crítica de la sociedad radica en la vinculación de la crítica a la normatividad y a la utopía. El mismo título de su obra así lo evidencia *Critique, Norm and Utopia*. En ella matiza el sentido que van a tener cada uno de estos conceptos así como su articulación mediante un análisis exhaustivo desde Kant y Hegel a Horkheimer y Adorno, y Habermas pasando por Marx. No se trata de una obra histórica sino sistemática, por lo que la reconstrucción histórica sirve para exponer la distinta significación de los conceptos apuntados.

Las diferencias entre una teoría crítica de la sociedad y la sociología positivista radican en la necesidad de transformación del mundo que la primera introduce insistiendo en consecuencia en una dimensión normativa. Por supuesto que esta necesidad de transformación del mundo se expresó en la Tesis 11 sobre Feuerbach de Marx, en la famosa expresión “los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos; lo que ahora importa es transformarlo”. Pero el sentido de esa transformación, la justificación de la misma pueden ser muy distintos. Está claro que Fraser también propone transformar el mundo pero el problema es cómo se propone esa transformación, qué carga normativa tiene la propuesta y si se justifica sólo políticamente o también ética y filosóficamente.

Es evidente que hay investigaciones sociológicas y de otro tipo sobre las luchas y anhelos de las mujeres contemporáneas no críticas, así como que el mismo feminismo puede centrar la crítica en aspectos diversos.

El objetivo de Benhabib es clarificar las posibilidades del “giro lingüístico” de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas para una teoría crítica de la socie-

dad y considera que «...volviendo a la crítica que Hegel hizo de Kant y de las teorías del derecho natural moderno se podría desarrollar un fundamento normativo alternativo para la teoría crítica» (Benhabib, 1986, Preface: ix). Lo que requiere que se precise el sentido de considerar la crítica de Hegel como “crítica inmanente” y de la “desfetichización de la crítica”. A Benhabib le interesa el cambio que significa Hegel respecto del prescriptivismo de Kant.

En Hegel «el propósito de la crítica es proporcionar la integración del individuo autónomo en una comunidad ética» (Benhabib, 1986, Preface: ix). Esa integración se realiza mediante el modelo de “un sujeto de la historia”. El objetivo de la crítica es proporcionar la autonomía del sujeto como un proceso de autoactualización en la historia que se conseguiría por el trabajo creativo y transformador. Mientras que el punto de vista de la crítica en Marx se relaciona con una teoría de la crisis «...cuya función principal es señalar las contradicciones del presente y fomentar la emergencia de necesidades, normas de interacción, y lucha que indique el camino hacia una nueva sociedad» (Benhabib, 1986, Preface: ix).

Este sentido de crítica sin hegelianismo es precisamente el que Nancy Fraser recogerá para desarrollar su concepción de la crítica en el feminismo como crítica social sin filosofía y, más tarde, como “crítica situada”. Mientras que Benhabib, a partir de un análisis del concepto de crítica en Hegel y Marx, recoge los puntos de unión entre ambos y marca las diferencias. Ambos proponen una filosofía del sujeto como filosofía de la praxis sobre el modelo de actividad del trabajo de la producción. Lo que le interesa destacar es el cambio que se produce entre ellos precisamente respecto de ese modelo ya que defiende que mientras no sólo Marx sino la misma tradición crítica del marxismo ha aceptado las bases del modelo de la actividad del trabajo (de la producción) sin cuestionarlo, en Hegel, sin embargo, se encuentra una crítica a ese modelo y a la misma filosofía del sujeto.

La relevancia de este punto para el problema de la crítica en el feminismo es crucial porque clarifica el concepto de crítica en la defensa del “universalismo interactivo” de la propia Benhabib y en la “crítica situada de Fraser”. Fraser partía de la propuesta de Marx: “clarificar las luchas y anhelos de la época”, dejando de lado otras consideraciones de la crítica en el mismo Marx. Benhabib rechaza la filosofía del sujeto de Hegel pero recoge de él la idea de un ideal de comunidad ética: «...yo desarrollo una versión contemporánea de esta crítica de Hegel» (Benhabib, 1986: 12). Se refiere a la crítica de Hegel a las teorías del derecho natural y al prescriptivismo y universalismo de Kant. El argumento básico de su obra es precisamente mostrar en qué consiste “esa versión” de la crítica de Hegel que ella representa dentro de la *Teoría Crítica de la Sociedad* de la Escuela de Frankfurt.

La crítica de Hegel al prescriptivismo de la filosofía moral kantiana y la de Hegel y Marx a las teorías del derecho natural son los aspectos que le interesan porque considera que introducen “una crítica inmanente” y una “desfetichización de la crítica”:

Tanto el joven Hegel como el primer Marx practican una crítica inmanente de la sociedad civil burguesa y de las teorías que tratan de justificar su situación. Esa crítica está inspirada por la visión de una vida ética común que una vez más une lo que la sociedad civil moderna ha roto en dos: moralidad y legalidad para Hegel, el hombre como burgués y como ciudadano para Marx (Benhabib, 1986: 21).

Este aspecto de “crítica inmanente” se une a una “desfetichización de la crítica” que consiste en dar cuenta de que lo que «...aparece como dado no es de hecho un hecho natural sino una realidad formada histórico-socialmente» (Benhabib, 1986: 21). Pero lo relevante es que se considere la crítica como inspirada en “una vida ética común”. Dicho de otra manera, la instancia crítica la sitúa Benhabib en un ideal de vida que hiciera posible la unión de lo que la modernidad ha desgarrado. Se verán las consecuencias de su compromiso con esa concepción de la crítica en el desarrollo del “otro concreto” en relación al “otro generalizado”, así como en su obra *Situating the self* en los debates con Fraser y Butler.

Para defender su concepción de la crítica Benhabib va a separar la idea de comunidad ética de la idea de una filosofía del sujeto según el modelo de la producción porque considera que en Marx, pero en Hegel también, el ideal normativo de una “vida ética común” se presenta excesivamente unido a una filosofía del sujeto

En el concepto de crítica que ella va a defender, en su propuesta de un universalismo interactivo y un “sí mismo situado”, se recogen dos aspectos, la norma y la utopía, articulados. Al desarrollar una versión contemporánea de la crítica de Hegel a Kant, su objetivo es:

En tanto que el proyecto de la ética comunicativa sea presentado como una secuencia inevitable del desarrollo moral, se vuelve a la filosofía del sujeto, mientras que, ocultando aquellas consideraciones en las que la ética comunicativa no es un refrito sino una crítica de las teorías de la ética neokantiana, como la de J Rawls, por ejemplo. Compartiendo la teoría de Rawls con la visión de una comunidad de derechos y deberes, la ética comunicativa se ha de distinguir de ella, entre otras cosas, mediante su anticipación de una comunidad de necesidades y solidaridad. Esos dos momentos corresponden a la norma y a la utopía respectivamente.

Norma y Utopía serán conceptos que se refieren a dos visiones de la política que llamo, también, *la política de la realización*: y *la política de la transfiguración*. La política de la realización imagina que la sociedad del futuro logre más adecuadamente lo que la sociedad actual ha dejado sin conseguir. Es la culminación de la lógica implícita del presente. La política de la transfiguración enfatiza la emergencia de necesidades cualitativamente nuevas, relaciones sociales y modos de asociación que abre el estallido del potencial utópico dentro del viejo (Benhabib, 1986: 12).

Benhabib ve la ética comunicativa de Habermas como deudora excesivamente del modelo de la filosofía del sujeto e investiga en las posibilidades que habría en el propio Hegel de una idea de comunidad ética que escapara al modelo de actividad basado en un sujeto transubjetivo. Por eso cree imprescindible, para la ética comunicativa, delimitar entre una comunidad de derechos y deberes y una anticipación de una comunidad de necesidades y solidaridades.

Benhabib considera que tanto en el propio Hegel como en Marx y en el desarrollo de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt no se ha ponderado suficientemente ese aspecto de una imagen normativa, de una forma de vida en la que los individuos podrían reconocerse a ellos mismos como parte de un “vivir”. A pesar de los límites que ve en el propio Hegel, por objetivar el ideal de “eticidad” lejos de los actores sociales, le interesa ese aspecto como clave en el concepto de crítica inmanente por la distinción que significa respecto del universalismo de la ética de derechos y deberes. En ese sentido piensa que la teoría crítica que representa la ética comunicativa tendría que incorporar esa delimitación y explicitar las críticas al universalismo.

Sostiene, pues, una teoría de la acción comunicativa que no sea, como la de Habermas, tan deudora del modelo de desarrollo moral de Kolbergh. Por otra parte, aun manteniendo, con Habermas, que la autonomía significa examinar y justificar las bases de nuestras acciones desde un punto de vista universalista y la habilidad para actuar sobre tales bases, considera que es necesario introducir la perspectiva del “otro concreto” junto a la perspectiva universal de derechos y deberes de “el otro generalizado”. Siendo el “otro concreto” un concepto crítico que pone los límites ideológicos del discurso universalista.

La concepción de la crítica, pues, la conecta con una concepción de la teoría que haga posible la unión de norma y utopía. Y la concreta en un amplio programa en el que pretende conjugar una ética comunicativa con la visión de un *ethos* democrático público. Ya desde esta primera obra Benhabib introduce la idea de “pluralismo” unida a la de una concepción de la acción como narrativa que irá completando en obras posteriores. Sin embargo, el ideal de una vida ética común, así como la especial articulación que supone entre norma y utopía, pesará como base de la crítica, en la polémica con otros planteamientos

La crítica va unida a la necesidad de articular norma y utopía sin presuponer un punto de vista privilegiado sobre la totalidad social, antes al contrario, remitiendo “la comunidad de necesidades y solidaridades” a la creación que hagan los nuevos movimientos sociales luchando por la justicia y la solidaridad lejos de una universalidad interpretada desde una única particularidad sino desde las diferencias, entendida la diferencia como un momento positivo.

Esta base de la utopía en los nuevos movimientos sociales y la afirmación del pluralismo y de la diferencia se hallan también en Nancy Fraser. Sin embargo, hay

dos aspectos en los que difieren: el papel de la teoría y, conectado con ello, las relaciones con el postmodernismo. Benhabib busca reformular la Teoría de la Acción Comunicativa sobre las bases de lo que los cambios y las luchas sociales, las nuevas identidades, el mayor pluralismo, etc., han significado. Pero mientras en ella esa reformulación se hace con el objetivo de buscar una alternativa en una concepción de la acción como narrativa y en una concepción del sujeto como “*self* situado”, Fraser no intenta elaborar una “teoría de la acción”, ni de la racionalidad, su investigación sociológica es “crítica social”, sin una epistemología que la fundamente. De ahí que busque en la crítica postmoderna a la filosofía posibles alianzas para el feminismo.

9.2.2. Crítica situada como crítica social sin filosofía

La perspectiva crítica sobre el papel de la filosofía en la cultura contemporánea que habría que explorar es, para Fraser y Nicholson, el punto de unión entre feminismo y postmodernismo. Su objetivo de articular una crítica social sin filosofía se definirá a partir de ahí, de manera que cómo se entienda la crítica en el feminismo, según su visión, estará dependiendo de los “encuentros” que se establezcan con el postmodernismo.

Su objetivo es construir un feminismo postmoderno que recoja los aspectos más relevantes para la “crítica” tanto del feminismo como del postmodernismo. Del postmodernismo habría que mantener su crítica a la filosofía y al fundacionalismo y del feminismo la crítica política y social fuerte que representa. Mientras que se rechazarían, por una parte, los esencialismos en los que caen muchas perspectivas feministas y, por otra, el androcentrismo y la débil crítica social y política del postmodernismo.

El intercambio de críticas entre postmodernismo y feminismo necesitará integrar aquellos aspectos de ambas que sean positivos y evitar sus debilidades. Fraser y Nicholson hacen una revisión de *La condición postmoderna* de Lyotard con ese objetivo. Entienden que desde las críticas, tanto del propio Lyotard como de Rorty, ya no se puede mantener la base filosófico universalista de la crítica social y que esas críticas a la filosofía han puesto de relieve que la crítica social no necesita de ningún anclaje más allá del “pragmático, contextual y local”.

Ahora bien, consideran que la propia forma de realizar la crítica por parte del pensamiento postmoderno tiene una serie de inconvenientes y debilidades que el feminismo ha de soslayar. El mayor de los cuales radica en el mismo planteamiento: la crítica social y la práctica política en el pensamiento postmodernista son dependientes de la crítica a la filosofía que se hace, lo que lleva a subestimarlas para la concepción postmoderna. Fraser y Nicholson consideran que en el postmoder-

nismo el problema es el del estatus de la filosofía contemporánea y no tanto la crítica social o las *prácticas* políticas. Desde la idea de que la filosofía no es una base para la crítica social la concepción postmoderna infiere la ilegitimidad de varios tipos de crítica: la narración histórica, por ejemplo o los análisis socio-teóricos de relaciones generales de dominio y subordinación. Así, ocurre que conceptos como sociabilidad, o identidad social, se sustituyen por una idea de “lazo social” entendido como: «un tejido de hilos entrecruzados de prácticas discursivas, pero ninguno de estos hilos corre continuo a través de la totalidad del tejido» (Fraser y Nicholson, 1995: 13). Desde una concepción tan heterogénea del lazo social difícilmente puede sostenerse el empleo de categorías como “raza”, “género”, o “clase”, piensan Fraser y Nicholson.

A partir de ahí van a mostrar sus reticencias respecto del planteamiento postmoderno. Por una parte, ponen de manifiesto algunas incoherencias del mismo y, por otra, no consideran pertinente inferir de la crítica a la fundamentación filosófica la crítica a toda narración histórica que vaya más allá de la narración pequeña y localizada. La incoherencia se encontraría en que la nueva crítica social postmoderna incide en la “emergencia, transformación y desaparición de prácticas discursivas que se estudian aisladas de cualquier otra”. Aunque, al considerar la crítica como algo para mejorar las cosas, por muy local y *ad hoc* que sea, supone un diagnóstico político. Ahora bien, el análisis de Lyotard de la condición postmoderna considera que hay una tendencia a universalizar la razón instrumental que podría pervertir la diversidad de formas discursivas tanto en la ciencia como en la política. Fraser y Nicholson consideran que mantener la universalidad de una razón instrumental y sostener desde ahí la necesidad de integración de las prácticas científicas y políticas amenazadas significa introducir la norma sobre el valor y el carácter de las mismas de forma no inmanente a ellas. Esta acusación de incoherencia es puesta de relieve para concluir la necesidad de no partir de la condición de la filosofía para elaborar la crítica sino desde otro punto: desde la naturaleza social del objeto que se pretende criticar. Esta perspectiva pondría de manifiesto la necesidad de no rechazar muchos géneros de crítica negados por el postmodernismo. Así, afirmarán:

Supongamos que se definiera ese objeto como el estado de subordinación de las mujeres frente a los varones. En este caso, suponemos, se haría evidente que muchos géneros rechazados por el postmodernismo son necesarios para la crítica social. Porque un fenómeno tan universal y multifacético como el dominio masculino no puede ser comprendido con los magros recursos críticos a los que el postmodernismo quiere limitarnos. Por el contrario una crítica eficaz de este fenómeno requiere un equipo de distintos métodos y géneros. Requiere como mínimo narraciones amplias sobre cambios en la organización e ideologías sociales, análisis socioteóricos y empíricos de macroestructuras e institucio-

nes, análisis institucionales y crítico hermenéuticos de la producción cultural, sociologías cultural e históricamente específicas del género, etc. (Fraser y Nicholson, 1995: 15).

La construcción de una “crítica social” sin filosofía en la que se basaría el feminismo postmoderno no comienza, pues, por la crítica a la filosofía sino “por los requerimientos y necesidades de la práctica política”. Pero, al mismo tiempo que se cuestiona la falta de crítica política y social por parte del postmodernismo se ponen en entredicho las concepciones del feminismo que han construido metanarraciones y se han separado del feminismo “crítico”.

La necesidad de revisión del feminismo radica, según las autoras, en que se han construido desde la crítica al sexismo metanarraciones y teoría amplias de la historia, la sociedad, la cultura, la psicología, etc., “que pretenden identificar causas y describir rasgos del sexismo que operan cruzando barreras culturales”. La acusación es doble: por una parte, está la pretensión de algunos feminismos de buscar supuestos antropológicos sobre la naturaleza humana que rayan en el esencialismo, pero, incluso cuando esto no sucede, se construyen modelos de investigación que responden a matrices permanentes y neutrales dejando de lado la historicidad y la temporalidad. Las concepciones metanarrativas de la teoría feminista han ido a buscar un factor clave: la maternidad, la explotación sexual, etc. Las concepciones de Firestone y de Nancy Chodorow son revisadas en este sentido. La búsqueda de una identidad común a las mujeres como “identidad genérica” es considerada no pertinente porque requiere excesivos supuestos. Por otra, las presiones políticas para reconocer diferencias entre las mujeres han significado un desaliento para la investigación.

La concepción de una “crítica social sin filosofía” en el feminismo tendría que ser consecuente y recoger la multiplicidad y diversidad de los estudios feministas, que ha producido un cambio cultural importante por el que las feministas han reemplazado modos de pensamiento e investigaciones monocausales y caducos. La propuesta del feminismo postmoderno sería recoger la fuerza desde el punto de vista social del feminismo y extraerle todas las implicaciones teóricas posibles. De manera que la crítica a las metanarraciones cumpliría su papel antifundacionalista sin menoscabo del vigor político que debería mantenerse y que el postmodernismo no proporciona. En definitiva extraer los prerrequisitos teóricos de la política feminista.

El objetivo sería poder “analizar el sexismo en su variedad infinita y su monótona similaridad”. Para ello proponen una revisión del postmodernismo por lo que se refiere a la teoría, considerando que el feminismo no tiene porqué abandonar narraciones históricas y análisis de macroestructuras sociales, ya que el sexismo tiene raíces profundas en todas las sociedades contemporáneas. Ello implicará, a su vez, una revisión de la teoría feminista en el sentido de sustituir categorías ahistó-

ricas y utilizar categorías “moduladas por la temporalidad” o, en todo caso, mostrar su genealogía para que sean instrumento “temporal y culturalmente específico”. Sustituir el modo universalizador por el comparativo cuando el objeto de estudio cubriera varios momentos históricos o varias formas culturales. Y tendrá que utilizar el género como “un hilo relevante, entre otros” de manera que no se utilizarán conceptos unitarios de “mujer e identidad genérica femenina” sino que se sustituirán por “identidades sociales plurales y complejas”.

La mayor ventaja que las autoras ven en su propuesta está en “su utilidad para la práctica política feminista”. La característica pragmática y falibilista de la propuesta teórica va unida, pues, a entender la política como un asunto de alianzas porque se considera que las soluciones a los problemas de las mujeres son múltiples y variados y no responden a una propuesta unitaria.

La “crítica”, por lo tanto, tiene un marcado sentido político que hace de la teoría una variable dependiente de la práctica política y de “las luchas y los anhelos de una época”. Es “crítica situada” en la que no hay preocupación teórica por articularla con la norma ni la utopía.

Ahora bien, la controversia dentro del feminismo entre una teoría crítica de la sociedad y una crítica situada se presenta como una discusión *intraparadigmática* (Benhabib y otros, 1995: 111), en el sentido de que se referiría a cuestión de matices más que a una ruptura de paradigma. Ésa es la diferencia que aprecia Benhabib entre la posibilidad de diálogo fructífero con la crítica situada y las disputas con el feminismo postestructuralista de Judith Butler y Drucilla Cornell, que considera desacuerdos *interparadigmáticos*.

9.2.3. *Crítica como resignificación*

El significado de “crítica” en el feminismo postestructuralista se va definiendo en torno a la deconstrucción de categorías básicas de una teoría feminista, como puedan ser “universal”, “género”, “mujeres” y, básicamente, sobre la utilización de la categoría política de “sujeto”. La propuesta de J. Butler se va a definir como postestructuralista más que como postmodernista, al considerar que el término postmodernismo ha sido acuñado para poner “lo postmoderno” como una época, o una determinada unidad que, en definitiva, expresa alguna forma de totalidad. Pero precisamente su pregunta sería desde quién se realiza esa unidad artificial y en base a qué mecanismos de poder se pretende realizar. Lo que interesa delimitar es el sentido que adquiere la crítica en su propuesta. No se tratará ni de “una teoría crítica de la sociedad” ni de una “crítica situada” sino de una operación “deconstructiva” de las categorías básicas del feminismo con el objetivo de establecer que el papel de la crítica radica en la “resignificación”.

El punto de partida de Butler es cuestionar el carácter normativo de la “posición de sujeto crítica”, entendiendo que ese cuestionamiento no supone ningún relativismo nihilista sino “la condición de una crítica comprometida políticamente”. Su preocupación radica en mostrar el papel que la teorización representa para autorizar determinadas posiciones y excluir otras. Porque el papel de la teoría lo ve como genuinamente fundante. Tanto en el caso del término “universal” como en el de “sujeto” se produce un mecanismo de suponer fundamentos incuestionables mientras que el proceso deconstructivo buscaría “fundamentos contingentes”. La idea de Butler es cuestionar la demanda desde la teoría de un sujeto estable de la política, lo que considera, en realidad, como reclamar que no puede haber oposición política a esa demanda. Lo que ella entiende, sin embargo, es que requerir un sujeto determinado de la política es cerrar un determinado campo y excluir otros. Cuando la teoría define sujetos de la política se constituye ella misma como un campo privilegiado fuera del cuestionamiento político. La teoría sería así equivalente a evitar la interrogación política sobre el estatus del sujeto.

En contrapartida a un fundamento teórico del estatus del sujeto de la política propone el modo de crítica postestructuralista. Un modo de crítica que, más que negar el sujeto, sería un modo de interrogarse por su construcción como una premisa dada. En lugar de un determinado sujeto, definido previamente, la crítica deconstructiva considera que: «En un sentido el sujeto está constituido mediante una exclusión y diferenciación, quizás una represión, que es subsiguientemente ocultada, revestida por el efecto de la autonomía» (Benhabib y otros, 1995: 45-46). Las dos ideas centrales de la concepción de Butler son, que la autonomía del sujeto es únicamente “una dependencia no declarada” y que el sujeto es construido: «El sujeto es construido a través de actos de diferenciación y de exclusión que distinguen el sujeto de su afuera constituido» (Benhabib y otros, 1995: 46).

Las argumentaciones de Butler van a fijarse en el problema de la agencia y en el del sujeto del feminismo, ambos fundamentales en el debate. Su réplica la centra en la no necesidad de asumir un sujeto previo para salvar la agencia y escapar del determinismo. Para lo cual delimita entre “estar constituido” y “estar determinado”, y considera que, precisamente, sería «el carácter constituido del sujeto la condición de su agencia» (Benhabib y otros, 1995: 46). Por lo que se pregunta: «¿Necesitamos asumir teóricamente desde el principio un sujeto con agencia *antes* de poder articular los términos de una tarea política de transformación, resistencia, democratización radical significativa social y políticamente?» (Benhabib y otros, 1995: 46). Teniendo en cuenta que las condiciones de posibilidad del sujeto y su agencia radican en un campo de articulación en el que al mismo nivel se dan poder y política, entonces no hay porqué presuponer un sujeto agente como dado ya previamente a esa articulación. Para Butler está claro que la “agencia” es una “prerrogativa política”.

La posibilidad de definir la crítica desde esta perspectiva la va a centrar en la “resignificación”. No se trataría, por lo tanto, de establecer una determinada “instancia crítica” que operara en la teoría como el punto desde el que es posible cuestionar, apelar, interrogarse. La crítica como “resignificación” desde el modo de pensamiento deconstructivo radicarán en “la propia posibilidad del poder de ser revisado”. Porque, al no considerar el sujeto ni como base ni como producto, no es un punto de partida ni un resultado, es «...la permanente posibilidad de un cierto proceso de resignificación: aquél que logra desviarse y pararse a través de otros mecanismos de poder» (Benhabib y otros, 1995: 47).

La crítica no se une a la norma ni a la utopía pero tampoco se basa “en las luchas y anhelos”. Ni es teoría ni es “crítica situada”, más bien radicará en mostrar que el sujeto que se constituye delimitado en campos de producción determinados supone la exclusión de otros. Supone desautorizar y excluir a otros y, por lo tanto, crear un campo de sujetos desautorizados, figuras despreciables, poblaciones erradicadas, etc.

Desde esta concepción se problematiza la posibilidad de construir un sujeto emancipatorio “mujeres” porque se considera que, “mujeres”, se utiliza como una categoría que no se incluye ni en la de los opresores ni en la de los oprimidos. La dificultad estriba en definir “otra clase de opresión” por lo que habría que construir esa categoría “mujeres” explicando los procesos de exclusión que han constituido a las mujeres y no presuponiendo el sujeto “mujeres” como el sujeto de la emancipación.

Butler considera que la crítica deconstructiva no significa ninguna “muerte del sujeto” y que, por lo tanto, no se puede aceptar la crítica que se le hace de que, justo cuando las mujeres comienzan a ser sujeto, se hable de la muerte del sujeto. Por eso afirmará que: «considerar la construcción del sujeto como políticamente problemática no es lo mismo que eliminar el sujeto; deconstruir el sujeto no es negarlo o eliminar el concepto; al contrario, deconstrucción implica solamente que suspendemos todos los compromisos a los que se refiere “el sujeto” y que consideramos las funciones lingüísticas a las que sirve en la consolidación y ocultamiento de autoridad» (Benhabib y otros, 1995: 48). En definitiva, es abrir sus posibilidades significativas.

Por otra parte cuestiona que haya en el feminismo la necesidad política de definir a las mujeres como “madres”, “dominadas sexualmente”, etc. La petición de demandas en nombre de las mujeres, tanto las manifestaciones como los esfuerzos legislativos tienen que hacerse invocando ese “nosotras las mujeres” pero, al mismo tiempo, hay que asumir los riesgos que comporta si se pretende establecer una “identidad política” como base del movimiento feminista. La solidaridad no se produce desde ahí. Para Butler, la demanda del feminismo de un contenido descriptivo determinado para “las mujeres” lleva a la fragmentación y no sólo al debate sobre sus posibilidades. Por ello considera que:

Al contrario, si el feminismo supone que “mujeres” designa un no-designado campo de diferencias, un campo que no puede ser totalizado ni sumado por una categoría de identidad descriptiva entonces el término llega a ser un lugar de permanente apertura y resignificación (Benhabib y otros, 1995: 50).

9.2.4. Hacia una crítica feminista autónoma

Lo que es evidente en todas las controversias filosóficas culturales y políticas, dentro y fuera del feminismo, es que no hay una teoría de la racionalidad que pueda presentarse como alternativa única. Las revisiones y alternativas a la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas son un buen ejemplo de ello. El concepto de crítica que el feminismo elabora desde sus inicios es una “crítica específica” que se refiere al dominio sexual, el cual pone de manifiesto como un dominio específico. Otras alternativas a la teoría crítica desde feminismos anclados en otros paradigmas filosóficos, como pueda ser el postestructuralismo, también se refieren al dominio sexual, pero el problema radica en cómo se refieren a él y en cómo se elabora la crítica a ese dominio.

A partir de ahí el intento de establecer un diálogo fructífero dentro del feminismo, que ponga de manifiesto las posibilidades que la “crítica feminista” autónoma pueda tener, será positivo para la teoría y la política feministas. Al margen de las controversias que conlleven los necesarios anclajes filosóficos y culturales de cada aportación. Diálogo fructífero no significa *totum revolutum* pero sí tener presente la idea de que el paradigma es el del feminismo y que en ese sentido no ha de ser la crítica feminista la que se encuentre atrapada en uno u otro paradigma teórico que la constriña hasta el punto de no poder dialogar con otras alternativas feministas por el peso del modelo del que parten.

La controversia entre teoría crítica de la sociedad y crítica social sin filosofía se va convirtiendo en una disputa sobre las repercusiones del postmodernismo y el postestructuralismo en la crítica feminista. De manera que el debate, calificado como intraparadigmático por Benhabib, por darse dentro de la misma teoría crítica, se convierte en un debate, también, entre paradigmas. Ahora bien, precisamente esto da lugar a la posibilidad de mediación entre paradigmas desde el feminismo. La mediación se produce al introducir Nancy Fraser la “crítica situada” para definir su crítica social sin filosofía porque esa “crítica situada” va a busca alianzas con el postmodernismo.

Las diferencias en el modo de entender la crítica entre Benhabib y Fraser se encuentra en el estatuto teórico del feminismo que ambas defienden. Mientras en Benhabib el feminismo es una teoría de la emancipación que aúna norma y utopía, Fraser defiende un feminismo en el que, las luchas de las mujeres, se unen a

sus anhelos en sus mismas prácticas políticas de manera que no habría teoría de la emancipación como propuesta sino prácticas emancipatorias concretas. La teoría surgida de la crítica situada siempre sería contextualizada en múltiples y variados sentidos.

Hay que recordar que Benhabib especifica el significado de crítica como la necesidad del ideal normativo y utópico que se contiene en un ideal hegeliano, la eticidad. Rechaza del hegelianismo lo que se refiere a una filosofía del sujeto transubjetiva pero mantiene la idea de una "forma de vida común" como ideal ético. Ese aspecto lo traslada a su concepción del "sí mismo situado" que desarrolla a partir del concepto de "otro concreto". De manera que el "sí mismo situado" tiene las características de una forma de vida, de una interrelación con los otros, familiar cultural, etc., distinta de la universalidad que entraña el otro generalizado. En ese ideal ético es donde están las bases para la crítica y para las posibilidades de la norma y la utopía. Pero, en Fraser, la crítica no está en una forma de vida común que se presentara como ideal ético, es decir, no tiene la carga de la eticidad hegeliana, sino la carga política de las "luchas y anhelos de las mujeres", por lo que es lo político lo que entraña la crítica. Esta diferencia es la que subyace en la controversia.

En su discusión del feminismo como "crítica situada" y del acercamiento del feminismo al postmodernismo, Benhabib argumenta en contra de la pretensión de que el feminismo no tenga criterios normativos más allá de los contextuales. Considera inconcebible un feminismo sin crítica social, pero defiende que ésta también requiere un compromiso con el conocimiento y los intereses emancipatorios. Por ello estaría de acuerdo en que la alianza del feminismo lo fuera, en todo caso, con un postmodernismo débil que recogiera los niveles de legitimación que se encuentran en las prácticas, culturas, sociedades y tradiciones determinadas. Sin embargo ve la dificultad de que desde un sentido pragmático y contextual puedan encontrarse reconstrucciones ideales típicas, por lo que considera necesario una perspectiva filosófica para introducir "prioridades normativas y una clarificación de aquellos principios en nombre de los cuales uno habla". Considera un defecto de la crítica feminista situada suponer una especie de "monismo hermeneúutico del significado" (Benhabib y otros, 1995: 27). Es decir, suponer narrativas tan unívocas e incontrovertidas en nuestras culturas que con sólo apelar a ellas, estas por sí mismas nos puedan proporcionar elementos evaluativos. También considera un defecto de la crítica situada: «asumir que las normas constitutivas de una determinada cultura, sociedad y tradición sean suficientes para capacitar a cualquiera para ejercer la crítica en nombre de un futuro deseable» (Benhabib y otros, 1995: 27).

La "retirada de la utopía" que el postmodernismo ha significado es lo más negativo que encuentra en el acercamiento del feminismo al mismo porque considera que es impensable una transformación radical para las mujeres sin "ciertos princi-

pios regulativos de esperanza". Que la utopía haya sido teorizada filosóficamente de modo fundacionalista y con trampas teóricas, como denuncia el postmodernismo, no es óbice para que sea inadecuado proponer "la retirada de la utopía" para luchas como la feminista que están necesitadas de ello. La estrategia teórica de Benhabib para explicar por qué considera "una difícil alianza" la del feminismo con el postmodernismo consiste en distinguir entre dos versiones del mismo, una fuerte y otra débil, en cada uno de los grandes temas que resumirían el legado postmodernista: la muerte de la metafísica, el fin de la historia, la muerte del sujeto. La versión fuerte del postmodernismo tendría que ser rechazada por imposibilitar un concepto del sujeto autónomo, base de la política emancipatoria del feminismo, así como una reconstrucción de la historia de las mujeres que mostrara el interés emancipatorio en el pasado, además de la imposibilidad de construir una crítica feminista radical.

Desde la crítica a la teoría crítica y desde su propuesta de crítica social sin filosofía, Nancy Fraser ha ido elaborando un concepto de crítica feminista como crítica situada que ha recogido a su vez parte de la propuesta postmodernista. En su controversia con Benhabib a propósito del papel del postmodernismo para la crítica feminista se encuentra con un problema doble: el de que Benhabib no utiliza la distinción que ella misma ha hecho entre una versión fuerte y otra débil del postmodernismo para sacar de ahí ventajas en la discusión y poder avanzar y, por otra parte, el de que el feminismo postestructuralista de Judith Butler introduce en la discusión un nuevo paradigma antitético a la *Teoría Crítica*. Delante de la situación de que el feminismo tenga que elegir entre la *Teoría Crítica* y el postestructuralismo, Fraser aboga por "mantener los mejores elementos de cada paradigma ayudando a preparar la base para una integración fructífera en la teorización feminista" (Benhabib y otros, 1995: 60).

Lo interesante de la propuesta de Fraser radica precisamente en la pretensión de avanzar de forma autónoma en la teorización feminista. No se trataría, por lo tanto, de una postura ecléctica sino de que la crítica feminista se enriqueciera mediante los debates entre distintos paradigmas respecto a los diversos temas que la afectan: el sujeto del feminismo, la historia del feminismo, las esperanzas del feminismo.

En ese sentido discute las concepciones de Benhabib y Butler, pero también las diferencias entre cada una de ellas y su propia postura considerándolas como "falsas antítesis" (Benhabib y otros, 1995: 59).

Si se centra la discusión en el problema de cómo entender la crítica, Fraser contrargumenta a Benhabib planteando las posibilidades de establecer "narrativas empíricas amplias falibilistas y no fundacionales" frente a las metanarrativas filosóficas fundacionales. Considerando que el interés emancipatorio no tiene por qué basarse en estas últimas, califica de "falsa antítesis" la que contrapone "compromiso polí-

tico” y antifundacionalismo. Incluso piensa que la propia Benhabib, en su desarrollo del “sí mismo situado”, está abogando por una postura de la que no saca todas las consecuencias.

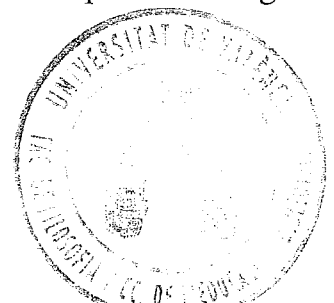
La autorreflexión crítica es posible, desde la perspectiva de Fraser y Nicholson, sin necesidad de apelar a una filosofía como discurso histórico trascendental que articulara criterios de validez para todos los otros discursos. Por ello considerarán que las críticas de Benhabib a la “crítica situada” sería una “falsa antítesis” entre ésta y la autorreflexión crítica.

La concepción de la “crítica” que Fraser está enfatizando también polemiza con el concepto de “resignificación”, el cual considera que funciona en el discurso de J. Butler de la misma manera que el de “crítica” funciona en el de ella. Pero afirma difieren en que, mientras “crítica” está conectado a los conceptos de “autorización y justificación”, con connotación positiva conectada a una petición de validez, no ocurre lo mismo con “resignificación”. Resignificación no implica esa justificación ya que pretende ser una opción epistemológicamente neutral.

El objetivo de Fraser es buscar confluencias en el debate y romper los términos dicotómicos del mismo. Cambiar de rumbo, en definitiva. Un nuevo proyecto en el que:

[...] podríamos considerar la subjetividad como dotada con capacidades críticas y como culturalmente construida. De la misma manera, se podría considerar la crítica como simultáneamente situada y capaz de autoreflexión, como potencialmente radical y sujeta a justificaciones. De igual manera, se podría establecer una relación con la historia que fuera al mismo tiempo antifundacionalista y políticamente comprometida, promocionando un campo de historiografías que están contextualizadas y son provisionalmente totalizadoras. Finalmente se podría desarrollar una concepción de identidades colectivas como discursivamente construidas y al mismo tiempo complejas permitiendo la acción colectiva y susceptible para la perplejidad, en necesidades de deconstrucción y reconstrucción. En resumen, debemos intentar desarrollar nuevos paradigmas de teorización feminista que integren los puntos de vista de la Teoría Crítica con los del postestructuralismo» (Benhabib y otros, 1995: 71-72).

El problema que se está planteando en la teoría feminista contemporánea es la necesidad de un desarrollo autónomo de la crítica desde el feminismo. Habría que ver hasta qué punto las antítesis son falsas, como afirma Fraser, o reales, como afirma Benhabib. Pero, en todo caso, el esfuerzo tendría que radicar en buscar confluencias como está proponiendo Fraser y ver las posibilidades de que se configure la crítica como “crítica feminista autónoma”.



9.3. Bibliografía

- Benhabib, S. (1986): *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theor.* Columbia University Press. New York.
- Benhabib, S. y Drucilla C. (ed.) (1990): *Teoría feminista y Teoría Crítica* (trad. cast. Ana Sánchez). Edicions Alfons el Magnanim. IVEI. Valencia.
- Benhabib, S. y otros (1995): *Feminist Contentions. A Philosophical Exange* (introd. Linda Nicholson). Routledge. New York.
- Firestone S. (1973): *La dialéctica del sexo*, Kairós, Barcelona.
- Fraser, N. y Nicholson, L. (1990): «Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism», en Nicholson, L. (ed.) *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York (trad. cast. *Feminismo y Postmodernidad*. Feminaria. Buenos Aires, 1995).
- Haraway, D. (1995a): *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Universitat de València. Instituto de la Mujer.
- (1995b): *Manifiesto para Cyborgs*, col. Eutopias (vol. 86). Ed. Episteme. Departamentos de Filosofía, Historia Contemporánea, Teoría de los Lenguajes, y Asociación Vasca de Semiótica. Valencia.

proyecto editorial



F I L O S O F Í A

[t h é m a t a]



directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García



FEMINISMO Y FILOSOFÍA

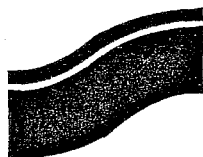
Celia Amorós (editora)

María Xosé Agra, Neus Campillo

Teresa López Pardina, Cristina Molina

María Luisa Pérez Cavana, Luisa Posada

Alicia Puleo y Amelia Valcárcel

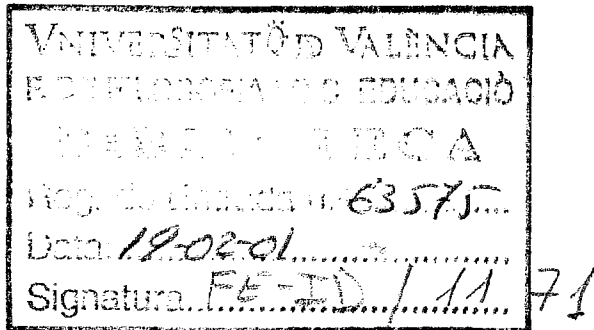


EDITORIAL
SÍNTESIS

NU D1.1/13748

A. 1046718

L. 1046080



La presente obra ha sido editada con la ayuda del Instituto de la Mujer
(Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales)

Diseño de cubierta
esther morcillo • fernando cabrera

© Celia Amorós (editora)
María Xosé Agra, Neus Campillo,
Teresa López Pardina, Cristina Molina,
María Luisa Pérez Cavana, Luisa Posada,
Alicia Puleo y Amelia Valcárcel

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

ISBN: 84-7738-728-1
Depósito Legal: M. 40.554-2000

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Índice

1 <i>Presentación (que intenta ser un esbozo del status questionis)</i>	9
<i>Celia Amorós</i>	
1.1. Feminismo, filosofía y movimientos sociales	12
<i>1.1.1. Feminismo: ¿una de “las tres Marías”?</i> , 14. <i>1.1.2. El feminismo: ¿“hijo no querido” de la Ilustración?</i> , 23. <i>1.1.3. Una “idea cabezota”</i> , 26. <i>1.1.4. El contrato sexual y sus centros hemorrágicos</i> , 29. <i>1.1.5. Multiculturalismo: ¿perspectiva oblicua a la perspectiva feminista?</i> , 45. <i>1.1.6. “Sólo los hombres en la ciudad...”</i> , 52.	
1.2. El feminismo y los problemas del sujeto, la identidad y el género	62
<i>1.2.1. ¿Reivindicaciones anacrónicas?</i> , 62. <i>1.2.2. Simone de Beauvoir zanja una polémica</i> , 66. <i>1.2.3. Vindicación y crítica al androcentrismo</i> , 68. <i>1.2.4. Debates en torno al género: de la “objeción de conciencia” a la “parodia”</i> , 72. <i>1.2.5. Psicoanálisis y feminismo: ¿otro matrimonio desdichado?</i> , 82. <i>1.2.6. De la identidad genuina al mito del matriarcado</i> , 86.	
1.3. El feminismo como crítica cultural y filosófica	97
<i>1.3.1. Feminismo, crítica y filosofía</i> , 97.	
1.4. Bibliografía	107

PARTE I

Feminismo, filosofía política y movimientos sociales

➔ 2 <i>Las filosofías políticas en presencia del feminismo</i>	115
<i>Amelia Valcárcel</i>	
2.1. Las filosofías políticas en presencia del feminismo	116
2.2. El primer liberalismo	117

2.3. El segundo liberalismo	120
2.4. Societarismos y feminismo	121
2.5. La sociedad masa	123
2.6. Fascismo y patriarcado	127
2.7. Feminismo y democracia	130
2.8. Bibliografía	132

3 *Multiculturalismo, justicia y género* 135

María Xosé Agra Romero

3.1. Multiculturalismo	136
<i>3.1.1. Monoculturalismo e individualismo, 138. 3.1.2. La política de la identidad, 140. 3.1.3. La política del reconocimiento, 143.</i>	
3.2. Justicia y género	148
<i>3.2.1. Identidad, diferencia e igualdad: el debate en el seno del feminismo, 151. 3.2.2. Justicia y política de la diferencia, 156. 3.2.3. Redistribución y reconocimiento: enfoques duales, 161.</i>	
3.3. Bibliografía	164

→ 4 *Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano"* 165

Alicia Puleo

4.1. Nuevos problemas, nuevos desarrollos del pensamiento	165
4.2. De la fusión mística a la gestión económica razonable	170
4.3. ¿El ecofeminismo como Ilustración de la Ilustración?	179
4.4. Bibliografía	189

PARTE II

El feminismo y los problemas del sujeto, la identidad y el género

5 *La noción de sujeto en el humanismo existencialista* 193

Teresa López Pardina

5.1. La concepción de sujeto en la filosofía existencial de Simone de Beauvoir	193
<i>5.1.1. Desarrollo de la concepción del sujeto en El segundo sexo, 198. 5.1.2. La mujer como la otra en los mitos patriarcales, 199.</i>	

5.1.3. <i>Inmanencia y trascendencia en los comportamientos humanos: los caminos de la inmanencia en El segundo sexo</i> , 202.	
5.1.4. <i>Los caminos de la trascendencia en El segundo sexo</i> , 207.	
5.2. Interpretaciones de y críticas a la noción de sujeto en Beauvoir ...	209
5.3. Bibliografía.....	213
6 <i>Feminismo y psicoanálisis</i>	215
<i>María Luisa Pérez Cavana</i>	
6.1. El primer debate	215
6.1.1. <i>Freud y el “enigma de la feminidad”</i> , 215.	
6.1.2. <i>Las voces disidentes</i> , 217.	
6.2. El segundo debate	220
6.3. Desarrollos feministas del psicoanálisis	221
6.3.1. <i>Las teorías psicológicas: relaciones objetales e intersubjetividad</i> , 221.	
6.3.2. <i>Aplicaciones y explicaciones psicoanalíticas dentro de la epistemología feminista</i> , 224.	
6.3.3. <i>La situación psicoanalítica como modelo alternativo de conocimiento</i> , 227.	
6.4. La corriente lacaniana	228
6.5. Bibliografía	230
7 <i>De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia</i>	231
<i>Luisa Posada Kubissa</i>	
7.1. Diferencia y feminismo francés: La ética del <i>como si</i>	231
7.1.1. <i>Postmodernidad y diferencia en el feminismo francés</i> , 232.	
7.1.2. <i>Luce Irigaray y la ética del como si</i> , 235.	
7.2. La estética de la diferencia en el feminismo italiano	240
7.2.1. <i>Raíces de la diferencia italiana</i> , 240.	
7.2.2. <i>Luisa Muraro o la estética de la diferencia</i> , 244.	
7.3. Conclusiones y reflexiones	251
7.4. Bibliografía	253
8 <i>Debates sobre el género</i>	255
<i>Cristina Molina Petit</i>	
8.1. La “actitud natural” ante el género	257
8.2. El género como categoría analítica	260

8.2.1. <i>El cuerpo construido</i> , 261.	8.2.2. <i>El sexo dirigido</i> , 264.	
8.3. El género como sistema de organización social		267
8.3.1. <i>El sistema de sexo-género en Gayle Rubin</i> , 267.	8.3.2. <i>Teorías del sistema dual (patriarcado –o sexo-género– y capitalismo)</i> , 269.	
8.4. El género como criterio de identidad		
8.4.1. <i>La identidad de la mujer</i> , 275.	8.4.2. <i>El sujeto del feminismo o la identidad común</i> , 277.	
8.5. Contra el género		280
8.6. Bibliografía		284

PARTE III

El feminismo como crítica cultural y filosófica

9 <i>El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo</i>		287
<i>Neus Campillo</i>		
9.1. Crítica cultural y feminismo: de “la dialéctica del sexo” al Cyborg		287
9.1.1. <i>La revolución de la anticultura</i> , 289.	9.1.2. <i>El Cyborg como salida al laberinto de los dualismos</i> , 293.	
9.1.3. <i>Los límites de la crítica de la cultura</i> , 298.		
9.2. El feminismo entre la teoría crítica y la crítica situada		300
9.2.1. <i>Crítica como articulación de norma y utopía</i> , 304.	9.2.2. <i>Crítica situada como crítica social sin filosofía</i> , 308.	
9.2.3. <i>Crítica como resignificación</i> , 311.	9.2.4. <i>Hacia una crítica feminista autónoma</i> , 314.	
9.3. Bibliografía		318