

## CAPÍTULO V

### LO QUE TENEMOS

La mala historia suele estar llena, como los comentarios de Julio César, de ablativos absolutos. Hace año y pico un artículo de prensa sobre la nueva posición de las mujeres comenzaba por un ablativo absoluto que he vuelto a encontrar no ya en revistas socialdemócratas, sino en publicaciones de órdenes religiosas. Rezaba así: «acalladas las voces radicales». Esas voces radicales se da por cierto que se han acallado porque los objetivos han sido conseguidos sin su concurso y más allá de donde se pretendía. Las mujeres ya tienen poder, ya tienen su parte masculina de mal. Son ingenieras, médicas, abogadas y guardias civiles, lo mismo que sus antónimos son ingenieros, abogados, médicos y guardias civiles. El cambio se ha operado y los discursos *radicales* se han desactivado. Las mujeres han llegado incluso a atisbar que el cambio tiene alto precio y saben ahora de sus malas consecuencias.

Parece que no queremos lo que ya tenemos, no queremos lo que no tenemos, no tenemos todo lo que queremos, pero ya tenemos lo que queríamos. Algunos sociólogos avisan de que habrá que pagarlo con soledad. El reidor barullo de los doce hijos no pedirá ya cantarínamente un cuento

por las noches. Por el contrario, en el apartamento - eventual nido de amor, a la mujer nueva le espera únicamente la lata de conservas. El higiénico esposo no la mirará complacido mientras se despliega hacendosa y él lee su periódico. La mujer mirará el televisor sola con la dichosa lata en el regazo. Y su epitafio no será Fulana, honesta mujer, sino quizá Fulana, guardia civil. Las mujeres que quieran tomar el modelo universal masculino estarán solas. No parece que los varones soporten la misma condena. ¿Por qué las mujeres que viven como varones están solas? Elemental: porque no tienen mujeres. Pueden tenerlo todo menos una cosa que hasta el más mísero de los varones suele alcanzar: una mujer.

Ya tenemos nuestro mal y lógicamente a precio de orillo, que a los pobres siempre les cuesta más todo. Visto que foucaultianamente el poder es mal, pagaremos con creces esa parte del poder que es el derecho a ser sujeto. Pero, ¿pertenece a la naturaleza del poder o a la de la eticidad ese castigo? ¿Hasta tal punto nuestra naturaleza está reñida con la naturaleza del poder? ¿Es legítimo que no podamos ser sino víctimas de la costumbre o acostumbrarnos a ser víctimas de nuestra libertad? ¿La culpa es de la mujer o del poder? Celia Amorós ha escrito que el feminismo es una ética. Pero para seguirla se nos exige la libertad que es miedo, la primera vivencia de la libertad, en opinión de Nietzsche. Y, por lo demás, que algo sea una ética nos compromete con la cuestión de la legitimidad y no deja de tener bastantes dificultades.

### **La pregunta por la legitimidad**

Las cuestiones que en el capítulo anterior tan someramente se han repasado tienen el aspecto trasimaquiano de vueltas sobre la naturaleza del poder, asunto tan viejo como la Ilustración sofisticada. Pero, cuando el tema del poder se instala en la modernidad, se apuntó anteriormente, tiene

otro tratamiento. La pregunta por el poder es sobre sus condiciones de legitimidad, dejando inalterado el hecho de que el poder exista, de cuál sea su naturaleza, de dónde tenga su abrigo, y dejando también si es en sí bueno o malo. El planteamiento de los albores de la filosofía política fue y aún es: supuesta la existencia de un poder, ¿cuándo es legítimo?

Cuando el poder perdió la legitimación teológica, con los anacronismos que todos conocemos —la práctica de invocarla ceremonialmente no periclitó hasta este siglo—, la legitimación del poder pasó por la elaboración del concepto de sociedad civil. En tanto que el primer analogado de poder, el estatal, mantuviera a la sociedad civil regida por justas leyes, en sí y en su aplicación, incrementando el flujo económico, promoviendo el bien común, etc., el Estado se legitimaba, o a este consenso se llegó con los principios mucho más generales del utilitarismo. Los *Tratados de legislación civil y penal* de Bentham suponían cauces por una parte restrictivos y por otra nuevas demandas al poder legítimamente ejercido. Pero el Estado era interventor y modelador. Varios grupos sociales, no sólo las mujeres, creyeron que el Estado era también la solución a reivindicaciones que se producían en el seno de la sociedad civil. De hecho es el utilitarismo el que suele justificar y validar las democracias contemporáneas. Si el poder cumplía los requisitos mencionados, podía entonces solicitar deberes por cada derecho que garantizaba.

Al mismo tiempo se admitía sin nerviosismo que, para garantizar las libertades y derechos, el poder necesitaba de la existencia de mecanismos coercitivos de violencia legítima, instituciones penales, policía, etc., disuasorios para quienes quisieran alterar este Estado de hecho, este orden o la paz de la sociedad civil. Sin embargo, aquello que se reconocía para las normas del derecho o los fines del Estado fue excluido para la ética.

La diferencia entre una norma de derecho y otra moral era sin duda el tipo de sanción que conllevaba su incumpli-

miento. Y se hubo de admitir que, como para las actuaciones del Estado en su conjunto no había sanción, la razón de Estado maquiavélica siguiera siendo de recibo y los tribunales internacionales organismos más bien moralizantes sin poder eficaz de poner en marcha un derecho internacional sólido. Moral o *meramente moral* llamaba Hegel a todo lo que eran aspiraciones y buenas intenciones, pero que no contaba con el respaldo de los hechos o del poder constituido.

La ética contaba con el sólo poder de la persuasión, sabido que éste es escaso cuando las intenciones están consolidadas. La Ilustración no avanzó otros planteamientos. Su resumen, Kant, afirmó que el tribunal de la moral es la conciencia, lo que asegura la libertad individual, pero nos deja inermes ante las intenciones ajenas o la amplitud de la conciencia propia. La moral tenía quizá un poder fáctico amparado en la costumbre pero era esencialmente un querer, no un poder. Un querer que para Kant se daba estrictamente dentro de los límites del imperativo categórico, límites que, en su logicidad, comprometían el funcionamiento de la razón: sólo había un modo racional de poder querer, absoluta e incondicionalmente universal. El mundo de la libertad pasaba sobre el poder de la naturaleza, por decreto, con la única ayuda de la razón, exclusivo juez también del ser.

Por este aspecto de la filosofía kantiana, el pensamiento utópico del siglo XX, y también la ética que ampara la transformación de lo que existe, se ha reclamado de la filiación de Kant, en último término ilustrada. Contra el poder de lo que existe y no se legitima, el querer de la razón moral dotado del derecho, aunque no pueda mover una paja para cambiar el mundo. Querer contra poder y, en el límite, rechazo del poder que es incapaz de tomar entre sus manos un fin digno sin instrumentarlo, sin servirse de él en vez de servirlo, sin corromperlo y someterlo a su parafernalia.

Y, por este derrotero, cuanto más dificultoso es para el poder asumir un fin, más válida éste su carácter rigurosa-

mente moral: pedir lo imposible, ahora, violentamente si hace el caso. Para la ética, desprenderse de cualquier poder que no sea el argumentativo, puesto que cualquier otro tiñe de heteronomía la más pura moral.

## De la analogía del poder

Por esta herencia hemos aquí condenados a debatirnos entre un poder irrenunciable en los individuos, asentado en los cromosomas y en todas las sociedades jerárquicas, y todas lo son, y una renuncia explícita al poder —porque significa coerción— que no sabemos cómo podemos cumplir. Ética y poder se transforma en ética o poder. Y ¿con qué amenaza la ética? Si el poder es demasiado vil se quedará con todo pero nos llevaremos la canción, la justificación. En *Política como vocación*, Weber enfatizó las distintas reglas que deben seguir y siguen los profesionales del pensamiento especulativo y los políticos: éticas de la convicción y de la responsabilidad sólo frenan en su separación cuando se nos dice que el político honesto debe saber que ha de parar en el momento en que las consecuencias interfieran en unas cuantas convicciones que debe guardar en el almarío. Para quienes no se dedican a tal ejercicio puede aún quedar la excelente conciencia de su pensar incontaminado: seamos todos morales y dejemos a los políticos que se conviertan en vendedores profesionales de su conciencia, precio de las nuestras. ¿No se produce la misma situación en los llamados movimientos alternativos?

Todo porque el poder corrompe, contamina, y cuando es absoluto, absolutamente. El poder no es ético, ¿por qué? Porque queramos o no estamos entendiendo por poder lo mismo que se ventilaba cuando se decidió tal separación en época ilustrada: poder es siempre analogía de poder político o político-económico-militar, etc. Poder estatal sobre quien ponemos los sambenitos de la razón de Estado de Maquiavelo, la necesidad del mal de Mandeville, el Estado

en estado de naturaleza de Hobbes. El poder y el mal van juntos no sólo porque la tradición milenarista cristiana nos los dio unidos, no sólo los totalitarismos y dictaduras de este siglo confirmaron su matrimonio, sino porque el ideal ilustrado nos presiona a querer que el uno, el poder, sea instrumento de la otra, la ética. Y parece que no lo hace, que no está dispuesto, rebelde, a cumplir este deseo de la razón.

Pero la razón desea muchas cosas y en ocasiones contradictorias y quizá no haya tanto poder en el mundo como para servir a la gran cantidad de señores que se le han propuesto. Bien es verdad que, como dijo Marx, tiene preferencia por los peores de ellos. Desde los baluartes ilustrados de libertad e igualdad, pedimos al Estado y al derecho que sirvan a nuestras aspiraciones morales, que busquen las vías instrumentales de su posibilidad, que ordenen según la razón las disonancias de la sociedad civil. Pero no nos paramos en eso. También le pedimos al poder que sea moral. No queremos las soluciones sin los discursos, queremos obligar al poder a argumentar moralmente lo que hace y a no hacerlo si no lo puede argumentar. Sin embargo, si el poder se ampara en la ética nos cansa, le llamamos moralina y aullamos por las soluciones. ¿Es que pensamos no quedarnos conformes con nada?

Si el poder fuera autoconsciente podría pensar que nos portamos con él como niños atosigantes que cada vez quieren una cosa. Y eso es exactamente. Los poderes estatales se convierten en familias y los gobernados protestan por su derecho. Nuestra conducta infantil es tanto más adecuada cuanto que por su parte nos someta a una tutela absurda. Si nos place odiar el poder, ¿por qué no hacerlo?

Para empezar, porque quizá como niños ponemos el coco y luego le tenemos miedo. ¿Quién o qué es el tal poder que estamos tan convencidos de odiar, atajar, hostigar? Un algo aparentemente unívoco que se dice, sin embargo, de muchas maneras, de nuestro miedo, de nuestra impotencia y de nuestra mala fe en ocasiones. Un demonio perverso

responsable de los males que nosotros mismos generamos o toleramos.

Los actos que reconocemos como del poder y los actos de resistencia al poder, ambos, son actos de poder. No es honrado condenar a la ética al solo querer porque, además de ser en la práctica y en los hechos falso, la resistencia o el discurso son un poder. No podemos condenar a la ética al querer porque se convertirá en un asunto de alternativas totales inane en la práctica: las prácticas quedarán lanzadas a la mecánica irracional o al juego de fuerzas de resultado aleatorio que damos en querer conocer bajo el nombre-ensalmo de *poder*. Y toda alternativa que construya este tipo de totalidades es abstracta: si es demasiado general, conduce al vacío lenguaje de los truismos; si es pragmática, a la distinción fines/medios, donde el problema serán siempre los medios.

No podemos empecinarnos en encontrar la excelencia y buen contraste de nuestras opciones en que no puedan ser realizadas. Me gustaría que no pareciera que no quiero entender el utopismo, pero es difícil no estimar hipocresía la petición constante de él. La mayor parte de las cosas razonables puede ser realizada, sin duda a alto costo, pero ese precio debe pagarse porque por su medio se obtiene la humanidad, que es una conquista, no una posesión. Las alternativas totales, aquellas que únicamente contemplan el deber ser, suelen crear una resistencia fantasmal: el poder impide que..., y de vez en cuando, dado que todo está tan mal como desean, suman a la cuenta algún otro mal, porque nada será justo hasta el fin de los tiempos, luego siempre cabe obrar contra los propios fines en la idea de que se están *agudizando las contradicciones*. Una ética no es esto porque la verdadera ética debe argumentar en su propio y exacto terreno: las obligaciones reales y los juicios sobre el presente.

No podemos confundir el género literario que consiste en la deploración del poder corruptor del poder, ignorando que no poseer poder corrompe igualmente, a veces más de-

prisa. Que una cosa es lamentar el uso meramente instrumental del poder y otra muy distinta ser ciego respecto a lo que somos y tenemos.

Cuando abandonamos al poder solo y nos llevamos la canción, simplemente mentimos. La legitimación del poder ha llegado a ser en el presente casi tan importante como el poder mismo. Uno de los deberes de cualquier discurso alternativo es reconocer su poder y reconocer el poder a que se enfrenta. Es denunciar el mal poder que es dominación bajo los disfraces que tiene. Hemos de optar por defender el poder del sujeto, por una ética de la potencia. Si nosotros o nuestras argumentaciones no están incardinadas en las móviles y resbaladizas alternativas del presente, dudo que podamos hablar con sentido de ética. Puede decirse que lo que antecede es la resurrección del par teoría-compromiso y que soplan vientos hegelianos: la filosofía pinta gris sobre gris en el verde árbol de la vida. Pero no es lo mismo saber que la teoría es gris y llega tarde que estar fuera de los hechos, en el *locus* intemporal, donde los árboles ya están todos pintados.

Es distinto deplorar el escaso sentido moral de quienes tienen alguna clase específica de poder —asunto que esa posesión parece que genera del mismo modo que la gravedad y buen sentido—, de deplorar que el poder exista. Poder se dice de muchas maneras.

Una moral, una ética, recuerdo aquí una frase de Tierno Galván, no se mantiene si no se dispone de mecanismos coercitivos que aseguren su cumplimiento mayoritario. Esos mecanismos no necesitan ser groseros ni directos. Por ilusión moralista solemos despreciar este aspecto del asunto, pero los derechos humanos son meras declaraciones de intención si no aseguramos cauces de coerción para quienes los incumplan. Los movimientos alternativos son delirios de la razón ilustrada si no adquieren poder y —obvio es decirlo— compromisos. Una ética no hipócrita debe limpiarse del rechazo del poder, como si todo poder fuera idéntico, compartiera una tradición tenebrosa. Esa iden-

tividad es producto de los milenarismos. Del mismo modo que no hay un solo bien, un solo deber, no hay un único poder. Tampoco hay una única explicación en términos de poder. Eso cae plenamente de nuevo en la falacia del *nada más que*. En general, nunca se puede decir que algo es *nada más que* otra cosa. No dudo que con una explicación monista del mundo se obtiene un sistema de fácil digestión, pero se pierde el mundo. No se puede decir que nuestras conductas o normas no son otra cosa que relaciones de poder. Pero, por lo mismo, no se puede predicar que la única verosimilitud de la ética es nada más que el querer. Sabemos las condiciones de universalidad del querer legítimo. La legitimidad de cada uno de los poderes en presencia debe buscarse separadamente.

El pensamiento del fin de la modernidad quiere que la legitimación del poder pase en el presente por su performatividad. El poder se autolegitima por *la producción, la memorialización, la accesibilidad y la operacionalidad de las informaciones*. El poder ya no busca supuestamente en opinión de Lyotard la legitimación del discurso, la legitimación del futuro ni la legitimación de la ética. Tiene una legitimación por los hechos que las técnicas aplican continuamente. Poder y organización, organización y legitimidad, andan de la mano. La imagen del poder antiguo, la imagen jurídica del poder, como la llamó Foucault, el poder que dice no, ya no sobrevive. El poder, dijo también ese maestro de él, sobre todo hace. Hace y hace hacer, dirán los sociólogos al intentar definirlo. Y con ese hacer obtiene toda la legitimación posible.

Estos puntos de vista tienen que ver con los antitéticos que las teorías monistas del poder se han buscado: en realidad se trata de oponer este poder de la sociedad industrial avanzada a los rasgos de poderes tiránicos que todavía existen. El autoritarismo del poder, lo que Russell llamó poder desnudo, ya no es necesario, sino que por contra interfiere en el buen engrase social. Cuando por ejemplo existe, y en muchos países existe un poder político tiránico, suponemos

que a secas ésa es una mala política que se corresponde con una mala gestión, excesiva y roma con los métodos que emplea, y solemos considerar estas políticas privativas de países cuyas deficiencias en infraestructura son primordialmente muy graves. Tiranía y subdesarrollo van juntos. Eitzesberger ha afirmado que, por poner un caso, el comunismo no es otra cosa que la salida del subdesarrollo para un tipo fijo de países.

Nosotros casi no conocemos ya ese tipo de poder desnudo y violento que en los Estados o en la sociedad civil justifica y da razón a la identidad milenarista. Pero sin duda existe en nuestros mundos paralelos y sus efectos de cara a la conformidad con formas más sutiles de dominación, más sutiles, esto es, menos aterrorizantes, son seguros. Sin embargo, la consideración de todo poder como parte que muestra la naturaleza de un solo poder es mítica y tiene su origen primitivo en la conciencia teológica. No se sabe por qué regla de tres cuando esa conciencia periclita tenemos aún que cargar con sus productos y obsesiones. Sólo el uso del mismo término, *poder*, que es un uso análogo, identifica situaciones que tienen meramente entre sí un aire de familia.

Como se dijo, contra un poder único se ha propugnado una revolución sola. Si lo primero es falso, lo será también lo segundo. Y lo mismo es válido para la disyuntiva entre ética o poder. Decir que nuestros querer es morales, mero debe ser contra el ser que existe, incontaminados por el poder o la esperanza de detentarlo, es ingenuidad o hipocresía. La defensa de una lengua minorizada o la lucha por la igualdad real entre hombres y mujeres es una alternativa ética, pero no meramente moral si no queremos condenarla al fracaso de antemano por la presión de la dialéctica negativa.

Cada movimiento de cambio social es ético sin dejar de ser poderoso. Lo que sucede es que el discurso ético muchas veces se va abandonando a medida que la proximidad a las fuentes del poder se hace más pequeña. Y sabemos el

inequívoco aspecto pragmático que en ese momento toma el discurso de que se trate. Su peligro es llegar al discurso plenamente instrumental —o lo que Weber llamara tentación política del poder—, dado que el discurso instrumental en un mundo informatizado puede llegar a tales cotas que las ideologías que custodian los fines dejen de ser importantes. Solemos achacar la culpabilidad de esto a algo que hemos dado en llamar *racionalidad tecnológica*. Sin embargo, y las mujeres lo sabemos bien desde nuestra posición de sujeto, la tecnología y sus productos nos han permitido tener un poder sobre los medios naturales y las demandas sociales como sólo los más optimistas de los filósofos del pasado fueron capaces de concebir. Aunque no hayamos todavía podido impedir los terremotos y apagar los volcanes como pretendiera Fichte.

Hacemos bien en temer las consecuencias nefastas de ese poder. El poder sobre la naturaleza tiene la contrapartida de la amenaza de desastre ecológico. La instrumentación de las demandas sociales puede desembocar en tiranías de aspecto blando pero infinitamente más eficaces que las antiguas. Y el poder nuclear es amenaza pura y simple. Existe una tecnología de la dominación que vemos ejercerse sobre los países menos desarrollados en sus aspectos más bruscos. Por último, un gran tanto por ciento de la población de los Estados desarrollados, población educada y bien alimentada, cree en la existencia de poderes ocultos, reforzada por la tecnología de los *media* y la información que a nosotros mismos se aplica. Pero aún así hay una considerable distancia entre los mensajes subliminales —si es que existen— y la tortura científicamente programada que se estudia en centros especializados. Si no podemos, como pretenden los teóricos de la contracultura ser eremitas apartados de todo y vivir en los bordes de las instituciones o las civilizaciones, no podemos escapar del poder, es decir, de ejercer también nuestro poder.

## De las filosofías del poder

Rezaba una copla popular renacentista: «Hacia el campo me salí / a lidiar con mi deseo / contra mí mismo peleo / defíendame Dios de mí». Viene la copla al cuento de cierta confesión de parte que la filosofía ha de hacer siempre que de poder se habla. Teniendo cada gremio pecados específicos, robar paño los sastres, poner multas venales los guardias, pecados que se cometen por razón del propio Estado, el de la filosofía es el cinismo. La tentación de la asimetría guió las más primitivas especulaciones acerca de la naturaleza del poder. El ramalazo sociobiológico resucitó esas llamas. No faltan filósofos interesados por atacar a zarpazo certero a los predicadores kantianos de una autonomía coercitiva que, dicen, casi nadie pone en práctica. Filosofías del poder siempre las tendremos entre nosotros, mejor o peor puestas al día, haciendo pasar su cinismo por objetividad.

Es difícil que la ética conozca recetas implacables para contradecir al poder, pero, como filosofía que es, debe saber argumentar contra lo que tiene en su propia casa: las filosofías del poder, el peso inercial del poder que existe travestido de discurso legítimo. El miedo a la igualdad, dije, es tan antiguo como la aspiración a la igualdad y se ha refugiado en graves construcciones conceptuales. Sin embargo, pese al mucho ejercicio, casi nunca han conseguido salir de los planteamientos trasimaquianos. ¿Quién puede impedir que quien tiene un poder lo ejerza? ¿Sería justo impedir ese ejercicio? Parece que sí. El camino a que la dinámica evolutiva lanzó a nuestra especie pasó por la creación de normas universales que canalizan las demandas y el poder. Somos un éxito como especie porque maltratamos nuestra naturaleza, la torcemos, la obligamos, la normalizamos discursivamente. En fin, porque queremos, pero porque queremos y podemos. Hay una herencia milenarista que debe ser recogida. El pecado más grave del filósofo, decía Bloch, es pactar con lo que existe, porque el filósofo

sofo tiene el deber de dotar de sentido y dar forma a las aspiraciones del presente. Pero querer y no poder se convierte en escepticismo a la larga. La ética está demasiado obsesionada con espectaculares modelos de fundamentación y desconoce las propuestas. Esto es dejar a los hechos librados a un mundo del que no se espera gran cosa. La salud del mundo también depende de la especulación que da nombres a las cosas, que abre y cierra las aporías en que se encuentran los sujetos y los grupos sociales. Ese poder es irrenunciable para los filósofos porque toda acción necesita un monto fuerte de pensamiento abstracto para el mero éxito, no ya para su legitimidad.

### **Ni con los pies ni con el pensamiento vayas más allá de donde puedas volver**

¿Hasta dónde hay que ir en el tema del poder? ¿Tienen las mujeres alguna especificidad en relación a él? Tienen desde luego una discusión abierta sobre él desde hace veinte años. En esa polémica muchas veces los viejos temas filosóficos y las antiguas aporías son transitadas inconscientemente. Pero, por ello, cree en ocasiones la teoría feminista que es defecto de su material o resultado de su torpeza el llegar a límites que abstractamente ya son conocidos. Las aporías del feminismo con el poder no le son propias, no prueban ninguna deficiencia. Están imbricadas en toda la reflexión sobre el poder de la filosofía de los años sesenta. Prueban la contemporaneidad de la teoría feminista y, por lo mismo, se resuelven o se disuelven por los mismos caminos que emplee el resto de pensamiento contemporáneo. Es más, el feminismo ha constatado en sus polémicas, antes de que otras teorías lo hicieran, los límites de los planteamientos unívocos y milenaristas. Mostrando esto, la filosofía puede prestar a la causa de las mujeres un servicio—ya que tantos males les ha hecho— al iluminar cómo determinadas inconsistencias no surgen de ninguna fuente maligna y propia sino que son herencia de la razón y de la carne. A la

vez, la especulación filosófica debe tener en cuenta las polémicas reales para saber del efectivo rendimiento, de los límites y de la fiabilidad de fundamento de sus diseños conceptuales. Filosofar en la actualidad sin tener idea, y a veces, sin querer, tenerla de la tópica en disputa, es un ejercicio meramente literario que puede encubrir miedo o incompetencia.

Posiblemente en el tema del poder no sea mala la estrategia de no negar de principio cualquier posible salida. Quizá haya que complejizarlo antes de intentar aclararlo. En cualquier caso, lo que antecede pretende ser un desbrozamiento previo a la complejización. Pero no puede el tema del poder afrontarse en la filosofía feminista si previamente no se trata de modo similar su otra parte del dialo, *la mujer*. Tras hacerlo se puede estar preparado para intentar situarlos juntos en una nueva perspectiva.

## CAPÍTULO VI

### LA MUJER, LAS FIGURAS DE LA HETERONOMÍA

El feminismo filosófico tiene abierta desde hace algún tiempo la cuestión de los genéricos, su formación, su funcionamiento y su legitimidad. De hecho, gran parte de la polémica igualdad-diferencia pivota sobre las posiciones más globales que se mantienen acerca del estatuto del genérico *mujer* o *mujeres*. En efecto, quizá no esté de más recordar que filosofía feminista no es traer a la memoria oxidadas opiniones que tal o cual filósofo mantuvo sobre algo a lo que se da en llamar *la mujer*: allá el venerable predecesor y sus fantásticas o benévolas cogitaciones, sino que consiste en preguntarse si, por ejemplo, *la mujer* o *las mujeres* son algo de lo que quepa legítimamente establecer una predicación, si esos genéricos son sujeto u objeto para una teoría sólida. Y, de hecho, la mayor parte de la teoría feminista resurgida en los setenta ha consistido en argumentar la desfundamentación de los genéricos a base de mostrar la ilegitimidad de su formación o lo ideológico de su uso.

La filosofía contractualista que se practica en la última década no tiene entre sus fines confesados explicar cómo las cosas han llegado a ser, sino reconstruirlas por vía trascendental. Por eso mismo, argumenta las condiciones de

posibilidad de cualquier colectivo desde un fundamento que reside en los sujetos. Una pluralidad de sujetos dará origen a un nosotros. Por ejemplo, el genérico *las mujeres* se compondrá de los elementos individuales y discretos *cada mujer*. Ese nosotros será legítimo bajo ciertas condiciones procedimentales de universalidad, pero, en cualquier caso, de su buena formación dependerá la legitimidad de uso que de él quepa hacer.

Sin embargo, para encontrar esos plurales, los caminos que la historia ha recorrido han sido bastante distintos de los trascendentales. La misma pluralidad de los sujetos no es sino una de sus estaciones. La legitimación contractualista no es un espontáneo producto de la razón idéntica a sí misma, sino uno de sus segmentos, y como tal llega a ser pensado en los siglos XVII y XVIII. En efecto, fue una novedad ilustrada la aparición del individuo abstraído de sus colectividades de referencia y lo fue también la suposición de que sólo ese individuo era el legítimo cofundante de cualquier colectividad. Sin embargo, muchas veces el cómo las cosas han llegado a ser ha de reconstruirse si queremos iluminar algunos aspectos esenciales de lo que son y la educación de un nosotros no procede sino por estaciones que distarían bastante de las situaciones que el contractualismo gusta de imaginar. Cada una de esas estaciones en realidad se entiende mejor bajo el supuesto hegeliano de la fenomenología: la serie de las figuras de la conciencia que nos trae hasta un determinado presente.

Pretendo tratar el problema de la indudable sujeción de la mujer a la luz de las categorías hermenéuticas de la propia filosofía feminista, categorías que tienen deudas con corrientes filosóficas de raíz ilustrada, pero que pertenecen también en buena parte a la *filosofía de la sospecha* y, por esta causa, son tardo modernas cuando no directamente vinculadas a la tónica del *fin de la modernidad*. Ante el pensamiento de que se hunde el fundamento que permita suponer un orden en el ser más correcto que otro, la filosofía feminista tiene algunas cosas que decir. Ante el *todo vale*

cabe acudir a la ontología que, después de todo, ese supuesto escpticismo practica.

El problema es si hay orden en el ser y, si lo hay, no se puede evitar que el orden signifique rango, diferencia de poder, designación. Que el orden en el ser dependa de la centralidad de la razón, otro de los nombres de la vida humana, no presupone que haya una teleología verdadera más allá de este límite. Pero es un límite que es *el límite*. Las teorías del orden, culminando en el evolucionismo, nos han acostumbrado a pensar que existen abismos en la designación: en clave platónica o neoplatónica, la verdad se acercaba a lo Uno; en versión evolutiva, un sistema nervioso de complejidad creciente avala las designaciones de menor a mayor, de modo que la escala de los seres se reproduce en tal grado que no cabe pensar en la equipotencia de las designaciones producidas por seres no idénticos. Sin duda, toda conducta que lleve a cabo un ente de un orden dado supone un orden de designaciones, pero no son equiparables. De haber un mundo designado como *realidad* no será el mundo del topo. El designador por excelencia es el ser humano. Levinas llega a hacer de esto, parafraseando al Génesis, la esencia y condena por la palabra de la conciencia. Así, los seres humanos son los que ponen nombres a las cosas y, por esto, las crean, las ordenan. Pero en ese mismo relato que Levinas glosa, el del Génesis, se deja claro que quien designa es el varón, el dueño de la palabra, el amo del Logos.

El varón da nombre a su otro yo, lo llama varona, *la del varón*, fabrica en el relato la última y superior de las designaciones, pero, con todo, designación. Sume a una conciencia equipotente con la suya en la heteronomía. Y esa heteronomía supone la aparición de la mediación en los mecanismos del reconocimiento, nos lleva a las figuras de la conciencia, nos lleva a la fenomenología.

Hablar de figuras de la conciencia nos conduce a la fenomenología en dos sentidos, a la fenomenología hegeliana y a la fenomenología existencialista. Por la primera, lo fe-

menino se constituye como mediación precívica, como naturaleza, como lo excluido por esa condición precívica de la equipotencia. Por la segunda, *la mujer* aparece como una designación que se resuelve en figuras fantasmáticas. Fue Simone de Beauvoir la primera en hacer fenomenología de *lo* mujer tal como ha sido pensado por el varón. Fue ella también la primera en aplicar este método, surgido con el romanticismo y Hegel, a los productos de la conciencia que, siendo conciencia dominante, se empeñaba en ser conciencia a secas. La primera en hacer filosofía tomando así entre las manos un logos que siempre mantuvo a la conciencia *mujer* en la heteronomía.

Bajo la norma de otro, bajo el nombre de otro, ésa es la esencialidad que, aunque bien descubierta y alabada por Rousseau cuando el sujeto libre moderno nacía —las mujeres, afirma, no tienen otro ser que aquel que queremos darles porque no son nada en sí sino que dependen de la opinión masculina—, ha mantenido cerrado el genérico *mujeres* dentro de su condición justamente genérica. Esta condición genérica heterónoma se resuelve entonces en las figuras de lo femenino, finitas, que la conciencia dominante aprueba dentro de su especial simbólica. Beauvoir analiza esas figuras en cuanto concreciones normativas preparadas para ser vividas y en cuanto figuraciones-fantasmas bajo las que fabular al radicalmente Otro, ése que las mujeres solemos conocer bien y que comienza su enunciación por el ensalmo *vosotras las mujeres (sois, pensáis, hacéis, etc.)*... En el origen del genérico *la mujer* se encuentra esta designación heterónoma que excluye justamente a las mujeres de la esfera de la individualidad y del pacto (forman de hecho el material de los pactos patriarcales), y fuera del pacto nos mantenemos a poco que se analicen las disfunciones diarias en el poder. Por qué no se tiene poder se explica bastante bien a la luz de la falta de costumbre en el pacto, la falta de costumbre sobre todo de los varones en pactar algo que no sea la relación sexual o la doméstica (que prefieren con todo secularmente metaforizar bajo los nombres de la caza

y de la guerra), para condenarlas a la encarnación de las figuras de lo absolutamente Otro, llegado el caso de lo absolutamente Diverso y, para la torpedad romántica, de lo Otro-Misterio.

El discurso del otro que nos nombra y nos declara *lo Otro* nos lleva a preguntarnos por ese otro que nombra, a ver en ese otro el *misterio* que sobre nosotras se arroja. Así lo hace en su tesis doctoral Cristina Molina, así analiza Amparo Moreno el discurso androcéntrico en la *Política* de Aristóteles.<sup>1</sup> El que habla, el que nos nombra, es el dueño de la semilla que está presto a dejarla con el útero neutro del genérico femenino.<sup>2</sup> Es un discurso genérico heterónomo que no ofrece del *vosotras* paso si no es hacia el neutro *nosotros*, un neutro sólo aparente, con el que las mujeres intentamos vanamente redimirnos de nuestra condición genérica sin alcanzar nunca la masculina.

## Genéricos de estirpe, genéricos de casta

En ocasiones esta estructura defectiva del genérico femenino se piensa como un dispendio. ¿Cómo puede permitirse la conciencia prescindir de tal cantidad de masa de pensamiento, de acción? Pero parece que lo que tenemos como cultura es ese prescindir y lo que nos resulta inimaginable es un mundo en que se doblen las posibilidades. Al genérico femenino se le atribuye la interioridad y la silenciosa tarea del ser; al masculino, la exterioridad y el logos que sabe de sí. Esta división ha funcionado a las mil maravillas. Pero el logos que es producto de ella reclama para sí

---

1. Cristina Molina, *Ilustración y feminismo*, tesis inédita por el momento presentada en la Universidad Complutense de Madrid, 1987. Amparo Moreno, *La otra política de Aristóteles*, Barcelona, Icaria, 1988.

2. Porque nuestro genérico femenino es genérico y neutro, como a su vez demuestra Inmaculada Cubero en su trabajo doctoral acerca de las neutralizaciones en Hesíodo (Univ. Complutense, 1986) o los trabajos sobre la biología de Aristóteles de Silvia Campese.

la universalidad, finge la universalidad, prescinde de su fundamento.

Pero, ¿no estaremos siendo demasiado susceptibles? Es inevitable que el discurso genérico tenga su esencialidad como *discurso en manos del otro*, o, lo que es lo mismo, no existe asunción alguna de un *nosotros* que no haya sido previamente nombrado por un primer dador de nombres, por quien tiene el derecho de nombrar (somos los hombres porque no somos los dioses, los dioses nos han hecho-dicho que somos los hombres). ¿Qué *nosotros* no ha pasado o no pasa por un *vosotros* más o menos ficcional? Por otro lado, eventualmente, se puede señalar el *vosotros* a fin de consolidar mediante esa actividad la educación de un *nosotros*. Un grupo, sabemos, es conocido y se distingue tanto por los que a él pertenecen como por los que no pueden pertenecer a él. Y esta segunda vía es mucho más fecunda de genéricos que la primera, cuyo nominalismo asertivo, o bien impostación de importancia o poder, convierte el discurso del grupo sobre el grupo, el discurso del nosotros, en una retahíla epopéyica de nombres de individuos recurrentes: las filiaciones de dos tipos, definidoras de estirpe, definidoras de casta.

Las filiaciones de estirpe están emparentadas con la genealogía, con el cómo las cosas han llegado a ser lo que son. Las genealogías que establecen el discurso patriarcal silencian el origen porque el origen es *pudenda*, oscuro, como señala Celia Amorós.<sup>3</sup> En ellas lo neutro, siempre masculino, se da a luz a sí mismo de forma recurrente y lo femenino es una mediación, una mediación simbólicamente evitada. Es el *engendró* que encontramos en los textos arcaicos de varón a varón, es esa contemplación de la cultura completa como obra del varón. Es lo que lleva a la *herstory* a fabricar otra filiación paralela en vez de reclamar la parte de la herencia común, sin tener que desplazarse a arar un

---

3. Celia Amorós, «Pudenda Origo (una lectura de Nietzsche)», en *Mujeres: ciencia y práctica política*, Debate, 1987.

campo yermo y lejano dejando al que reclama la completa propiedad que prevalezca en su dudoso derecho.

Las filiaciones de casta proceden por analogía: presentan el ejemplo por el cual hacerse cargo del caso individual. Ser un, una *x* es tener analogados, ser como. Pese a su apariencia pueden también funcionar en la diacronía, hecha sincrónica desde el momento en que la cultura se contempla, cuando lo hace analógicamente, como un algo sin tiempo, sin historia. Pero en principio estas filiaciones son filiaciones del presente. *Ser como* es tener derecho a ser juzgado antes de la acción o tener el castigo de ser juzgado antes de la acción. Todo depende del analogado que se proponga. Para lo que nos ocupa es la educción simbólica de la esterotipia.

En ambos casos las filiaciones son designaciones cuya mera enunciación da la idea del nosotros que se autorrefiere. Las filiaciones patriarcales se consolidan en los genéricos. El genérico masculino procede por stirpe y casta, por impostación de poder. Los demás genéricos cumplen en verdad la segunda de las vías: sirven para nombrar a quienes quedan fuera, y es obvio y hasta trivial señalar que el genérico *la mujer* es el primer analogado de esta clase abundante de genéricos.

### **Del vosotras al yo**

Desde este origen, los genéricos repugnan el sujeto. Cualquier nosotros, incluso un nosotros que no tuviera un paso previo por un vosotros defectivo, es un nosotros a imponer sobre el yo, al que no se reconoce ningún tipo de ser previo, ni como material ni como elemento de legitimación. El camino del asentamiento del individualismo occidental, en cuya tradición política e ideológica reposamos, y no es preciso apreciar en exceso la obra de Dumont para reconocerlo, consistió, con enormes resistencias conceptuales, en deshacerse de cualquier nosotros no legítimo, sin que haya aún concluido.

Sin embargo, este camino individualista debió necesariamente transitar por los genéricos que, aunque fueron edificados por el nombre del otro —fueron en origen un *vosotros* excluyente—, tuvieron que asimilarse a las nuevas formas de transindividualidad abstracta que la Ilustración impuso. Uno tras otro esos genéricos fueron cayendo bajo el imperio de las abstracciones de la teoría del conocimiento, la moral o la política. Nacieron así los sujetos trascendentales, los agentes morales racionales, los ciudadanos y los seres humanos dotados de iguales derechos por *natura*. Esos nuevos nosotros ya no eran genéricos sino en un sentido muy laxo: definían justamente un género de lo que sólo lo *no* humano queda fuera. Pero al lado de tales composiciones abstractas, alguno de los viejos genéricos tuvo otra dinámica y se convirtió en un nosotros vindicado. Por lo mismo, tuvieron otra forma de manifestarse: productos a su vez ilustrados quisieron pasar los sujetos a sujetos, camino para el que la vindicación positiva del genérico por encima de la individualidad se hizo necesario. Y la serie de las vindicaciones genéricas no terminó por su natural origen hasta que el genérico primero y matriz tomó discurso, hasta que no advino el discurso de las mujeres sobre el genérico *las mujeres*. Ese primer logos, por cierto, fue un logos moral que pivotó sobre la coherencia en el uso de la universalidad, coherencia de formación de abstracciones que se auto-presentó como discurso de y sobre el sentido común. Y en este asunto se dan de principio esos rasgos, como se muestran por ejemplo en la *Vindicación de los derechos de la mujer* de M. Wollstonecraft.<sup>4</sup> Frente al discurso ilustrado rous-

---

4. En efecto, M. Wollstonecraft reprocha a Rousseau que aquello que cree condigno a los seres humanos lo restrinja en realidad a los varones. Los deberes humanos y más aún los principios que los rigen deben ser los mismos para todos los seres humanos, afirma (ed. esp. Debate, 1977, p. 100), o se hace preciso reconocer que no hay principios morales y que sólo la utilidad, una noción relativa, rige. Esa utilidad, por cierto, no es entonces otra cosa que la propia conveniencia masculina que, puesto que no puede ser universal, juzga arbitrariamente.

seañiano que reúne a todos los sujetos bajo el concepto de *humanidad* y a la vez excluye a algo que llama *la mujer* de la esfera de la igualdad, de lo político y del pacto, las primeras vindicaciones feministas demuestran la hipocresía de ese funcionamiento y reclaman para sí tanta abstracción como la que el genérico masculino se concede en su *hybris* de sustituir en solitario a todo el género humano. A ciertos efectos, algunas pensadoras comienzan a decir que *la mujer* reclama tanta neutralidad como haya disponible: entramos en el nuevo *nosotros* con los mismos derechos que *vosotros*.

## De los nosotros a los sujetos

Ese advenimiento de las vindicaciones genéricas no está apartado sino que fue cofundante de la línea de educación del sujeto en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII. En efecto, y lo ha puesto de relieve recientemente G. Marra-mao, si bien dentro de las coordenadas heideggerianas,<sup>5</sup> el sujeto primero, el sujeto distinto del genérico hombre renacentista o el cumplidor de obligaciones cristiano medieval, el sujeto del que habla la filosofía, tiene su origen en la teoría del conocimiento cartesiana. Y allí es *Subiectum*, es decir, tanto *el sujeto* en una de las acepciones que le conocemos, como justamente el que está *sub*, debajo del peso de la realidad a la que hace de fundamento. Un sujeto que a la vez que es sujeto cumple la condición fundamental de estar sujeto. Un sujeto que es un estar a los dictados de una realidad única, clara y distinta, de la única REALIDAD legítima.

Así comienza a ser el sujeto que se sabe sujeto, el sujeto que pide débilmente a lo largo de dos siglos el reconocimiento de su papel constructivo-deconstructivo de lo que se nombra realidad y que sobre él pesa. De ese sujeto las mu-

---

5. «Metapolítica», *Laboratorio Político* (Einaudi), 1 (1983), y más recientemente «Idola del postmoderno», seminario de estética y semiótica, Oviedo, diciembre 1987.

jerres no están ausentes, si su fuerza ha perecido para la memoria —sólo quien tiene poder tiene genealogía—, se nos transmiten los nuevos rasgos de su designación. Puesto que lo que se nos conserva es la aserción de que la misma condición de las mujeres es ser sujetos por medio de esa sujeción elevada a esencialidad. Se dirá entonces que hay algo, *la mujer*, cuyo ser sujeto es un estar, serestar sujeta, cuyo estar no se diferencia de su ser, esencialismo e inmanencia conjugados. Variaciones que llegaron a complicarse en los barroquismos de la tradición de filosofía misógina alemana: Hegel, el mismo Nietzsche y figuras de menor talla como Weininger, Simmel... que cultivaron el campo que tan ventajosamente (para él) recolectaría entre nosotros Ortega y Gasset.

Pero en tanto que toda *sujeta* es *sujeta* precisamente por aquello que comparte el genérico, que puede ser usado desde el campo enemigo como arma arrojadiza (nada más que una mujer), se vuelve reivindicación primero de lo Común con cualquier otro sujeto, vindicación de la naturaleza humana, de las condiciones nuevas de la subjetividad que se nos niegan, vindicación sólo más tarde de lo que sólo como género nos es común, de una más o menos mitologizada condición genérica femenina, ya no defectiva, sino autovvalorada, re-generada, con los problemas sobre la asunción positiva que de lo defectivo cabe realizar.

La condición de la igualdad es la más compleja. Quizá el feminismo de la diferencia surte al discurso de las claves de orgullo que permitan asegurar una superioridad previa desde la que conceder. La igualdad ciertamente no es satisfactoria porque el analogado de igual no es satisfactorio, porque es necesariamente igualdad por abajo, porque es igualdad con un genérico masculino que él mismo es sujeto a base de estar sujeto y que oculta esa sujeción lanzando su conciencia defectiva y miserable sobre, genéricamente exacto, la madre que lo parió.

## Discurso del poder

Para mayor precisión en este aspecto hay que hacer notar la condición interruptiva que el discurso sexista tiene y que lo hace hábil para acolchonar las desigualdades de clase y poder. El sexismo se valida ofreciendo el dominio y el simulacro del dominio, la mujer singular dominada y EL OBJETO TRANSACCIONAL DE LA DOMINACIÓN, la condición del discurso de los que son iguales en su superioridad a un tercero-segunda fuera del discurso y sin discurso. Cuando dos varones no saben de qué hablar y además no tienen de qué hablar, no hay entre ellos ningún común tener, hablan de mujeres, así como tantas veces, con carne real o simbólica de mujer se sellan los pactos y se allanan las transiciones y las transacciones.

Por lo mismo, en el simulacro creen los débiles y los menos débiles mentales, más, evidentemente, cuanto más débiles. Sólo algún poeta social que pretendía denunciar la escasa igualdad que la condición masculina reporta a sus detentadores, se atrevió a revelar, en clave de injusticia, que para determinados hombres había después de todo mujeres inaccesibles; más estrictamente, describiendo a un grupo de esforzados trabajadores manuales que ven pasar a una rica-guapísima, apostrofa: «una mujer como ésa no la *ten-dréis*»,<sup>6</sup> se entiende que *vosotros los desheredados* porque, después de todo, esas mujeres objetos del común tener masculino no existen. Si por ejemplo son *ricas por su casa*, ese carácter de clase es interruptivo de la superioridad genérica que se invoca transaccionalmente. Sólo quien conoce los tramos exactos de la escala del poder sabe cuán inexacta y simulacro es *la mujer* que se ofrece al discurso genérico

---

6. Es obvio que el *ser tenidas* no entra en la consideración del autor (que prefiero no nombrar) del poema: es la condición genérica de las mujeres, y lo penoso es que ese común tener sea una argucia. La mujer que pasa por la calle no es sujeto, no tiene derecho a tener, pero no puede ser tenida en común según la vieja imagen de la fratría masculina.

masculino. Sólo quien está muy alto o muy bajo sabe lo que queda por arriba o por abajo, se sabe por encima o por debajo de ellos y ellas. Pero, aun así, ficcionalmente sigue funcionando con buen éxito ese vosotras o su *ellas* correspondiente. Y porque existe esta casta de los varones ha debido existir la casta de las mujeres. Debe, sin embargo, ser apuntado que el autorreconocimiento de las mujeres como casta les ha costado en general bastantes más esfuerzos morales y teóricos, lejos como están de la inmediatez masculina.

Los genéricos que repugnan el sujeto y ofrecen ventajas irreales o bien propician injusticias demasiado reales no son legítimos. De hecho, los sujetos se alzan contra ellos en nuestra tradición individualista como ya se apuntó. El sujeto que está sujeto, por ejemplo a su género, el sujeto que se sabe debajo de la definición, es la piedra de toque de las polémicas en que los genéricos se desenvuelven. Trascender los genéricos es trascender el género de sujetos que los alimentan. Pero, ¿cómo? Asumiendo, por ejemplo, el nominalismo, según la propuesta de Celia Amorós en su obra *Hacia una crítica de la razón patriarcal*.

Por otra parte el trabajo a desarrollar, de suyo enorme, se complica más aún puesto que debemos tener en cuenta las dos vertientes en que en el tipo de cuestiones que tratamos se ha movido la conciencia moderna. Salvador Giner, en una obra reciente dedicada al diagnóstico de los tiempos desde los rasgos más globales de la ética y la filosofía política,<sup>7</sup> afirma que el camino de la conciencia moderna avanza hacia el individualismo pero también hacia la igualdad. Muchas veces se ha querido ver contradictorio ese horizonte, pero de lo que se trata es de buscar las claves de compatibilidad. Giner afirma que habrán de admitirse siempre dos desigualdades legítimas: una, la que proviene de la excelencia individual y, otra, la que tenga que ver con la for-

---

7. S. Giner, *El destino de la libertad*, Espasa, 1987.

mación de un nosotros que facilite la buena acción social. Entiendo que la excelencia individual, así como el derecho a no poseerla, entran dentro del discurso feminista de la igualdad. Por lo que cabe a los nosotros que faciliten la buena acción social, la reivindicación del genérico femenino por parte del feminismo diferencialista quizá tenga que ser reinterpretada. Los trabajos de Klapp y Moscovici ponen de relieve que en efecto la autovaloración del nosotros es necesaria para llevar a término tareas que impliquen cambio social. Sin embargo, y dado que un nosotros adquiere rápidamente rasgos tópicos, las mujeres de las que habla el feminismo diferencialista pueden convertirse para las individualidades en un nuevo corsé, en un nuevo genérico aplastante.

El feminismo, de hecho, no se ha librado de las condiciones problemáticas más generales que afectan a toda la filosofía política, y en él la oposición entre individualismo e igualdad ha tomado rasgos peculiares, se ha instrumentado dentro de la polémica igualdad-diferencia, pero sin duda es aún más importante darse cuenta de que en verdad esta cuestión se convierte en piedra de toque dentro, sobre todo, de la polémica feminista. En comparación con otros movimientos que sigan ese horizonte, ninguno lo ha polemizado o asumido tanto como el feminismo. El feminismo ha sabido, y en dura escuela, que no puede abandonar la defensa de la igualdad y que no debe dejarse atomizar individualmente si quiere ser eficaz, esto es, que debe entonces asumir un *nosotras* que necesariamente lo lleva hacia la diferencia. El feminismo conoce que su horizonte es la individualidad, el nominalismo, así como que el nominalismo forma parte de sus estrategias, pero no ignora que también el *nosotras* está exigido por la heterodesignación y por la pragmática que se autoimpone. Por todo ello, el feminismo ha planteado, con mayor rigor y coherencia que la mayor parte de las demás filosofías políticas, el juego conceptual y de intereses que se mueve dentro de esas posiciones. Y, por lo mismo, debe hacer manifiesto que nada serio cabe que

se diga de ellas en el plano meramente formal, sino que han de verse dentro del conspecto más general de las teorías del poder.

El feminismo diferencialista ofrece, sin duda, la positivación del genérico antes defectivo que marcó el *vosotras* original. A la vez que produce esa re-generación la hace, sin embargo, pivotar sobre un dudoso rasgo individual y genérico. El feminismo diferencialista toma como parte esencial de ese genérico renovado la erradicación del poder y sus secuelas de la esencialidad femenina que predica. Las mujeres, argumenta, son/somos el antipoder. No es una insidia recordar que el discurso diferencialista es en este punto practicado por bastantes varones teorizantes, incluso por aquellos que para nada son feministas en otros rasgos o momentos. Las mujeres son el antipoder porque no han tenido poder y porque no desean tener el poder. ¿Dónde están los márgenes veristas de este asunto?

Si la univocidad de *poder* está en entredicho y la legitimidad del genérico *la mujer* no goza de mejor salud, ¿qué sentido puede tener problematizar afirmaciones como la citada? Con todo no deben dejarse a un lado, porque bajo ellas se encubren los verdaderos problemas, las antipáticas alternativas en que la filosofía feminista tiene que obligarse a decidir si afirma que es una ética y asume el nominalismo en su fundamento.

## DISCURSO, MUJER, PODER (I)

De las reivindicaciones de las mujeres se dijo en un tiempo nada lejano que no eran serias. Tal dictamen no respondía a mala voluntad, sino que tenía buenas raíces: las reivindicaciones de las mujeres no eran serias porque, en general, nada serio sale de donde el poder no está asentado. La seriedad es uno de los rasgos de la presentación-representación del poder. Cualquier máquina de poder se viste de seriedad y, por lo mismo, tiene en el humor su punto débil y su enemigo. Así se expresaba Glucksmann rompiendo lanzas a favor de la ironía y la risa frente a la seriedad de cualquier aparato. Porque para Glucksmann la seriedad es esencialmente hipócrita y peligrosa. El que las demandas feministas no hayan parecido, por tanto, serias nada dice en su disfavor. Que la seriedad debe ser rechazada es uno de los mantras del postmoderno.<sup>1</sup>

Sin embargo, y por salir un poco por la honra de la seriedad, recuerdo una distinción que hace tiempo Aranguren nos hacía durante la defensa de una tesis doctoral. La seriedad y la formalidad, nos dijo, son dos cosas distintas.

---

1. A. Glucksmann, *La estupidez*, Barcelona, Península, 1988.

Lo serio tiene poco que ver con la adustez de la que lo formal se rodea. Lo serio está emparentado con lo legítimo y lo legítimo no siempre coincide con lo dotado de poder. Por ello el poder, que muchas veces no es serio, se rodea de una apariencia teatral y exagerada de seriedad, y lo hace porque, precisamente, careciendo de verdadera seriedad, debe fingirla, debe ampararse en su representación. La formalidad es el rito redicho que sirve para hacer uso y gala de un poder cuya seriedad real está por demostrar.

Cuando, a falta de otro poder, el feminismo consiguió penosamente la legitimidad moral y teórica, las mujeres conseguimos con él las nuevas marcas de seriedad que ahora ejercitamos. Las quejas se volvieron vindicaciones, las ocurrencias argumentos y los deseos propuestas. El movimiento feminista se revistió de una cierta seriedad y tendió a excluir, sin embargo, todos los aspectos formales que con frecuencia acompañan también a lo serio. Organizativamente, el feminismo siempre se ha autoconcebido como *democracia radical*. Si bien la formalidad le ha faltado y le falta aún al feminismo, esto no es algo que se deba sentir. Lo formal, en cuanto retórica vacía de lo serio, es el flanco más tierno que quepa ofrecer al humor destructivo, humor que quizá no deba cebarse en lo serio sino en lo formal.

Por lo que toca a la formalidad, el sexo masculino tiene infinitas lecciones que darnos y, por lo mismo, infinitos puntos flacos que se ofrecen *seriamente* a nuestra glosa humorística. Pero, además de esa formalidad risible, los varones, ya se dijo, se relacionan y reconocen mediante la recíproca seriedad de los iguales, de los isónomos. Y de esa seriedad hay que aprender puesto que, por utilizar otra distinción ahora de Celia Amorós, lo que señala la existencia de universos distintos simbólicos para varones y mujeres es la existencia de dos órdenes conceptuales, el de los iguales y el de las idénticas. Los iguales se reconocen como individuos, por lo tanto, como diversos, dotados de esferas propias de opinión y poder. Las idénticas carecen justamente

de principio de individuación, de diferencia, de excelencia, de rango.

El humor con que los varones definen a las mujeres como idénticas y el humor por que el que éstas a menudo rebajan sus propias pretensiones asumiendo esa identidad defectiva, es el humor desterrable con el que se intenta interrumpir la solvencia moral y política del feminismo. Frente a él las mujeres deben mantener la seriedad que conviene a la exigencia de la igualdad. Debe mantenerse la seriedad de quien sabe que lo que quiere y hace es legítimo y es mejor que lo que se ha hecho y se ha mantenido. Empeñarse en la radical igualdad de la especie humana no es ninguna fruslería, sino una toma de postura ética fuerte. Por lo mismo, hay que tener vigilados los indicios que de formalidad se puedan presentar bajo esa seriedad a la que se tiene derecho. El humor es el arma de las mujeres contra la formalidad del poder que las sujeta, da el tono en ocasiones a las manifestaciones de protesta del movimiento feminista, lleva al límite una forma de resistencia que muchas mujeres han utilizado a lo largo del tiempo. *Contra el poder el humor* es arma que siempre se ha utilizado, pero es también la que el feminismo tiene que usar contra la formalidad que pueda aparecer en sus propias filas. La seriedad que se haga formal será enemiga siempre. Sólo en ese sentido las mujeres somos probablemente antipoder, puesto que de nuestra entrada en el poder se sigue el abandono de cierta parafernalia formal. Y sólo con nuestra entrada el poder se transforma en algo serio. Sin embargo, desdeñar la formalidad o ponerla en solfa no debe ser confundido con el ejercicio del antipoder. El humor contra el poder significa en realidad el humor con que cebarse en lo formal, es de suponer que a favor de una seriedad determinada.

El universo de los iguales del que habla Celia Amorós<sup>2</sup> tiene su fundamento en la igualdad que es equipotencia, en

---

2. Celia Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor* (diciembre 1987).

la tradición individualista que únicamente una visión roma cree enfrentada a la acción colectiva. El colectivo de las mujeres sabe esto mejor porque tiene experiencia de qué tipo de igualdad se oferta a aquellas o aquellos que son iguales entre sí por el hecho de que uno por uno y en conjunto son iguales a cero. El colectivo de las mujeres ha soportado y soporta el peso de una identidad que se resuelve en figuras finitas, estereotipadas e inaceptables. Ha de alcanzar la igualdad que viene a decir equipotencia, esto es, reconocimiento mutuo de la individualidad. Su horizonte, por lo tanto, es el yo que debe conseguirse desde la previa heteronomía. En ello se resuelve para este ámbito la proclama de nominalismo que la filosofía feminista mantiene.

Javier Muguerza escribía hace poco<sup>3</sup> que la pretensión nominalista del feminismo filosófico español en verdad quería decir algo más común y civil: el reconocimiento de la individualidad exonerada ya de los genéricos. Pudiera muy bien ser así. Pero para juzgar la excelencia de las individualidades hace falta más inteligencia y trabajo que para fabricar estereotipos. Una mínima proclividad hacia el pesimismo antropológico nos pone en guardia y nos lleva a pensar que la filosofía feminista tiene por delante muchas inercias a vencer. Ni inteligencia ni esfuerzo son necesarios para mantener en vigor las viejas e ilegítimas designaciones genéricas, más bien al contrario. Pero si de paso que se rigen por el mínimo esfuerzo colaboran con intereses reales y cuantificables, y la sociedad patriarcal los tiene, las filósofas y los filósofos feministas sabemos qué tipo de horizonte proponemos cuando mencionamos la individualidad.

El camino no ha hecho más que empezar y ya hay quien pide todos los resultados o quien se cree liberada de todas las condiciones genéricas. En ambos casos se cometen errores más o menos culpables. No hay excepciones: cada uno camina al paso de su designación y sólo modificándola o

---

3. J. Muguerza, «La sinrazón de la razón patriarcal», *La Balsa de la Medusa*, 4 (1987).

interrumpiéndola la subjetividad logra alguna ganancia. Y ese esfuerzo no puede conceptualmente ser individual: justamente el genérico es la invalidación del individuo. Hay siempre y por desgracia que recordar a bastantes varones que somos iguales y a algunas mujeres que aún somos idénticas.

### ***Poder y mujer***

Interrumpir la designación exige poder hacerlo, exige poder. Muchas veces puede leerse o escucharse en contextos feministas: las mujeres no quieren (no queremos) el poder, queremos transformar el poder. Hay que distinguir estas afirmaciones de otras muy similares que se han producido y se producen por parte de la intelectualidad de la contracultura: las mujeres no quieren el poder. Las mujeres son el antipoder. E incluso quizá haya que distinguir estas últimas de las afirmaciones usuales del discurso tradicional: la mujer no quiere el poder, la mujer no necesita el poder, a la mujer el poder le sienta mal, no se conviene con ella. Pese a su diversidad de origen todas estas sentencias se parecen. Todas ellas dan por supuesto que están realizando afirmaciones en vez de estrategias o ensalmos, que están utilizando un referente verista cuando hablan de *la mujer* o *el poder*.

*La mujer* es un genérico ilegítimo, *el poder* no puede ser dicho de modo unívoco. En el caso del discurso tradicional se practica con la elocución de esas frases un conjuro que en ocasiones tiene éxito. Un sistema de dominación depende de cierta complicidad en el dominado. Muchas mujeres han llegado, en efecto, a creer que comparten algo como la esencialidad femenina y que de tal esencialidad algunos ejercicios del poder, ejercicios notorios, los políticos, los organizacionales, los empresariales, los coactivos, por ejemplo, están excluidos. De admitir el marco se sigue que nada hay de objetable en el reparto del sistema global. El ensal-

mo a veces funciona. En el caso de la contracultura sucede que ese juicio tradicional se remodela, dándolo siempre, sin embargo, por bueno y preciso por lo que toca a su significado. Las mujeres no tienen poder, el poder produce cataclismos, las mujeres son la esperanza de la especie. Tan sumario silogismo aparece en bastantes obras del progresismo ambiente. En ocasiones incluso este tipo de afirmaciones genéricas se refleja en las encuestas. Las mujeres, interrogadas sobre si desean el poder, responden en porcentajes elevados que no. ¿Pero es que hay respuesta comunicativamente válida a la pregunta *desea usted el poder?*

Una pregunta como ésta no puede responderse de modo directo, con un sí o con un no, si no es un acto ilocutivo que pertenezca al tipo de la broma o de la consigna. Nadie, varón o mujer, desea *el poder*. Desea poder hacer unas cosas u otras, tener influencia en ciertos círculos, tomar decisiones mejores para él, los suyos o el resto de la humanidad. Quienes detentan algún poder no en vano lo presentan bajo la retórica, adecuada o no, del servicio. Elster constata que hay fines que no se pueden conseguir pretendiéndolos, sino que se producen como precipitados en el transcurso de otras acciones.<sup>4</sup> Lo que unívocamente se llama poder es uno de esos precipitados. Si se desea en sí, no se obtiene. Si se ejercita en la acción real exitosamente, entonces se incrementa. Que fulano o fulana tiene poder significa que su criterio es relevante en la toma de decisiones relevantes. Así las cosas, que las mujeres deseen o no tener poder puede significar la práctica de un ensalmo o bien que hay que variar el énfasis en las cosas que se consideran relevantes.

Sin embargo, a la cuestión mal formulada de por qué *la mujer* no quiere *el poder* se le suelen dar explicaciones que adolecen de la pregunta. Algunas de género psicologista, otras sociales. Las mujeres son tímidas y rehuyen los enfrentamientos. Prefieren permanecer en la sombra. Saben

---

4. J. Elster, *Uvas amargas*, Barcelona, Península, 1987.

quizá manejar, pero no mandar. Las mujeres que son *verdaderas mujeres* no necesitan imponerse, alcanzan sus objetivos por otras vías. Las mujeres capaces de intentar la detención de poder no son *verdaderas mujeres*. Las mujeres no tienen la costumbre del pacto. Las mujeres están ausentes del teatro del poder, están en Hestia,<sup>5</sup> y no conocen sus trucos. Juegan mal. Las mujeres no se interesan por el poder porque el poder no se interesa por ellas. Las mujeres no han sido socializadas para el poder. Las mujeres no tienen el mismo empuje que los varones, no se lo juegan todo, porque siempre tienen el refugio de su condición a la que nadie le exige el triunfo. Etcétera.

Estas pseudoexplicaciones, y lo son puesto que intentan responder a una cuestión mal planteada, suelen ser rebatidas por la militancia feminista con otras argumentaciones, quizá más verdaderas, pero a menudo desenfocadas. Se aduce que las mujeres han sido educadas para competir, pero con otras mujeres, lo que afecta a la solidaridad entre las mujeres que la militancia feminista intenta fundar. Que el hogar, supuesto refugio, es el habitual campo de batalla porque el conseguido hogar tras el conseguido novio y el logrado marido es por lo común poco consolador. Y no hay más que ver que muchas de quienes lo ocupan, si incluso envidiosas de las que se libran dan en alabarlos, no lo suelen querer para sus hijas. Se le achaca al *poder* una querencia patriarcal esencialista y se termina por concluir que *poder* y patriarcado son lo mismo. Así la lucha feminista da en lucha contra *el poder* y reniega de cualquier problematización —incluida la que se presente en la diaria militancia— con el obligado recurso de atribuir cada conflicto al patriarcado e incluso ciertos conflictos internos a las rémoras patriarcales presentes en las propias militantes.

---

5. Prefiero esta designación arcaica que distingue bien entre los tres fuegos, los tres mundos, las tres actividades: el fuego que destruye enviado por Zeus, el fuego que construye robado por Prometeo a Hefestos, el fuego que mantiene guardado por Hestia, la virgen, la hermana, el fuego del clan y por extensión el fuego de cada hogar.

Un punto de partida algo más nominalista se preguntaría por qué desde que el enemigo de la liberación femenina es el patriarcado parece que los varones uno por uno no tienen nada que ver en su perpetuación, aun reconociendo que, si es sistema global, también en su mantenimiento las mujeres tengan bastante papel. Y ese nominalismo aliado con una ojeada empirista no podría dejar de ver que si es cierto que las mujeres están poco presentes en los teatros del poder es porque en esos teatros están los varones, no unas entequeias. Y aplicando con simplicidad el sentido común a la pregunta *¿por qué las mujeres no quieren el poder?*, habría de responderse que eso no está tan claro: unas sí y otras menos, al igual que hay varones ambiciosos y otros contemplativos. Nunca desde luego por alguna razón de naturaleza o de naturaleza psicológica.

Sin embargo, no hace falta buscar apoyos fuera. Sentenció Platón en el *Parménides*, él, inventor de las ideas abstractas, Platón de quien se reclamará siempre cualquiera que se oponga al nominalismo: «nadie es esclavo de la esclavitud, sino de éste o aquél». Las mismas cuentas hay que aplicar al término *patriarcado*. No tiene pies ni manos, no respira. Es un término que sirve si contribuye a aclarar qué tipo de poder se considera ilegítimo y por qué, pero que se desactiva si sólo vale para nombrar la caja de los males haciendo abstracción de esos *éste* y *aquél* que Platón tenía bien presentes. Con *patriarcado* o *patriarcal* hay que poder señalar. Y lo mismo es aplicable aunque se diga *poder patriarcal*. De admitir aunque fuera mínimamente la demonización del *poder* —y llamo de esta forma al univocismo milenarista aunque se haya expresado en la retórica de 1968— se seguiría que lo único que las mujeres hacen (y se debería conceder que no todas porque siempre quedarían casos fuera) es acostarse con el poder, parir varones para el poder, reproducir el poder. No parece que tal visión sea de recibo para buena parte del movimiento feminista.

## El poder de Hestia

El colectivo de las mujeres está comprometido por su designación heterónoma con un reparto desigual de esferas de influencia. Lo que a veces se sustancia bajo la división interior-exterior, lo que se ve y lo que no se ve, tanto en el trabajo como en el poder, queda mejor iluminado si en vez de las caracterizaciones antropológicas utilizamos las propias de la filosofía política. Las mujeres están obligadas por su designación a ocupar el ámbito precívico. Hestia y el ágora son complementarias e incompatibles. A lo femenino, retrató Hegel, corresponde la parte inconsciente de la *sittlichkeit*. Los varones crean y sustentan el Estado. Dado que el primer analogado de poder es el poder estatal no es raro que pueda confundirse *poder patriarcal* y *poder* a secas. De hecho esta confusión es general en buena parte de los filósofos políticos clásicos.

Ciertamente, incluso Hestia tiene un poder en este sistema, pero es un poder tan extraño que en vez de poseerlo quien la sirve, la absorbe. Hestia es muda, no funda sujetos ni relatos. Las mujeres singular y genéricamente no han estado ausentes de la historia, pero no fundan sus genealogías porque justamente no tienen el género apropiado de poder. No hay seriamente *herstory* sino en el sentido más amplio de historia cotidiana. Aristófanes canturreaba en la *Praxágora*: «Las mujeres hacen esto o lo otro, como siempre». La historia está desde la Ilustración saliendo de la genealogía y uniéndose a la idea de progreso, bastante reñida a ese *como siempre* que es la ley de Hestia. Las mujeres devienen de esta forma en mediaciones ocultas y además ocultables por su naturaleza simbólica, de las genealogías y los relatos que por ello mismo cabe llamar patriarcales. Así se fabrica, en efecto, ese *la mujer* que tan sólo se acuesta con el poder, pare varones para el poder, reproduce el poder.

Pero desde la Ilustración esa concepción completa empezó a tener fisuras. Las consignas de libertad e igualdad no sonaron en vano en los oídos de bastantes mujeres. Pri-

mero reclamaron la entrada en el ámbito de lo político en los márgenes clásicos que se le atribuían. Después el feminismo y otros movimientos emancipatorios rompieron sin más con esa estrecha concepción de lo político. Cuando en los años setenta Kate Millet puede hablar de *política sexual* está claro que ya no funciona con el concepto clásico de lo político —opuesto a *oikonomía* que engloba tanto producción como familia—<sup>6</sup> sino con el concepto de lo político que trabajosamente acuñaron los movimientos sociales del siglo XIX. Nueva extensión del término política a la que el feminismo sufragista contribuyó decisivamente. Lo político fue invadiendo uno a uno los ámbitos de la *sittlichkeit*, de *lo sabido y querido* en la formulación hegeliana, para ir demostrando que no por sabido era tan querido y que no podía en cualquier caso quererse inargumentadamente. Lo que se aceptaba con simplicidad, las castas, el estado patrimonial, el trabajo desprotegido, la potestad paterna omnímoda, la opresión de las mujeres, devino polémica, sindicatos, lucha por el voto, acceso a la educación, y el mismo Estado pasó a ser legítimo bajo la forma de contrato. La larga cadena de preceptos inargumentados hubo de volverse argumentable. Y muchos no pasaron la prueba.

Es bastante difícil argumentar que un ser humano desde y por su nacimiento tenga que estar atado a un destino y una tarea lo quiera o no. Insisto en que el asunto es esa argumentación, con independencia de que nos conste que ése es el caso para muchos seres humanos. Queremos la cooperación de la voluntad individual para prestar legitimidad a cualquier designación. Y aun si se produce, la escuela de Francfort nos ha enseñado a desconfiar de los asentimientos que los débiles se ven obligados a dar. Desconfiamos de la misma legitimidad de la voluntad individual si asiente o quiere cosas que por sí mismas no parecen legítimas. Muchos abolicionistas sabían que a bastantes esclavos

---

6. Amparo Moreno, *op. cit.*

su futura libertad les desconcertaba, que incluso no la deseaban. Eso no les arredró. Los movimientos sociales a menudo han sido conducidos hacia sus objetivos por minorías activas cuyo respaldo era moral más que social. En las declaraciones y literatura política de esas minorías fueron tomando peso y forma los conceptos abstractos de libertad e igualdad. Los nuevos contenidos y las nuevas demandas acabaron con el marco clásico de lo político.

La familia y su estructura de poder dejó de pertenecer al ámbito de lo precívico. El sesentiochismo tendió a contemplar esa estructura como una de las principales rémoras al proceso de cambio. Poco nos importa que algunos de los protagonistas de aquellos discursos se desdigan ahora de ellos. Con independencia de su frágil voluntad individual, la filosofía política había enfilado la recta definitiva hacia la desaparición de ámbitos de *naturaleza* dentro de las sociedades políticas. En realidad, todo se volvió política, todo se tornó argumentación. El feminismo de los setenta fue excelente hijo de su tiempo. Introdujo las categorías políticas en la supuesta división natural del poder de los sexos. Constató en primer término el desigual reparto y sólo más tarde analizó la función de Hestia en el sistema global. Utilizó para ello la conceptualización marxista que le era próxima y Hestia quedó desacralizada. Basta con comparar los análisis fenomenológicos de lo femenino tan populares en los años treinta con los artículos de Cristine Dupont que transformaban el esencialismo femenino interior y doméstico en un modo de producción invariante a lo largo de la historia. Lo único que define a las mujeres, afirmaba, y las define como clase social, es el deber que tienen de realizar ciertas tareas, las domésticas, sin recibir por ello salario alguno. Todo lo demás es la superestructura que afianza y oscurece esta invariante.<sup>7</sup>

Sin embargo, no hay que cegarse y no reconocer que

---

7. Cristine Dupont, «El principal enemigo», en *La liberación de la mujer año cero*, Barcelona, Granica, 1973.

incluso en esa desigual división Hestia conserva algún poder. El primer feminismo ni pudo ni quiso verlo. El llamado feminismo de la diferencia por el contrario es demasiado optimista respecto a sus virtualidades. El poder de Hestia es un poder ilegítimo porque es mudo, en estos tiempos en que legitimidad y argumentación van juntos. Posee sin duda funcionalidad social, pero difícilmente legitimidad. De todos modos, una y otra versión del feminismo se atienen a lo esencial del cambio de perspectiva: que hay que variar el énfasis en las cosas que se consideran relevantes. Que hay que conceptualizar en términos de especie y abandonar las caracterizaciones unilaterales —y las patriarcales lo son— de lo histórico, lo social y lo político. Con ello han agrandado la concepción misma de lo político en nuestras sociedades.

### De redimidas a redentoras

Muchas de las reivindicaciones que los grupos feministas llevaron por bandera la pasada década se han demostrado pura y simplemente calidad de vida. Resaltar los rasgos contractuales del matrimonio y la familia, asumir el control de la natalidad, prolongar la enseñanza hacia edades antes preescolares, que fueron en su día reivindicaciones feministas (y cito sólo las más evidentes), son ahora consecuencias del modo de vida de las sociedades industriales avanzadas. Por eso, en ocasiones la militancia queda perpleja. ¿Se puede vencer y perecer? Lo que se consigue revierte en común ganancia, hasta el punto de que se pierde incluso la autoría; lo que queda pendiente no parece de fácil instrumentación a través de las meras vías políticas. Pero quizá no se advierte que las demandas van construyendo ese *novum* político. Nuestra política ha debido cambiar sus énfasis en los últimos años y aún no sabe dónde ha de llegar. Al feminismo le sucede algo parecido: a veces se ve vaciado porque se ve cumplido y debe buscar más allá. Pero eso también le suce-

de a la política progresista. Agrandar y redefinir el campo político es la tarea que encara esta tradición de pensamiento en la actualidad si quiere conservarse como tal y no dejarse obnubilar por la mera gestión del estado de cosas heredado. Frente a un tipo de poder exclusivamente fundamentado en la performatividad —que es el nombre postmoderno de la *eficacia* organizacional sin fines— la filosofía política que se legitima por la herencia ilustrada (o lo que hemos dado en llamar tal, libertad, igualdad, humanidad, solidaridad, autonomía) tiene que seguir buscando los rasgos de emergencia del *novum* político e instrumentar los medios que permitan la puesta en práctica de esos fines que la individualizan. A ellos no cabe renunciar ni siquiera retóricamente sin encontrarse de pronto formando parte del campo enemigo.

El feminismo no debe desdeñar hacer sus ajustes con las tradiciones políticas que le han precedido, ni saber situarse con autonomía y poder frente y al lado de las tradiciones políticas presentes. Debe reclamar su herencia y su propiedad. Eso exige compromisos con el poder político al menos, pero compromisos con una concepción de lo político que ha sido precisamente el feminismo quien más ha contribuido a crear y consolidar.

## CAPÍTULO VIII

### DISCURSO, MUJER, PODER (II)

Es difícil que los filósofos políticos se pongan de acuerdo en una definición de poder que no sea trivial. Al fin, el término *poder*, que fue invocado para subsanar las deficiencias del economicismo, no parece desviarse de los callejones sin salida que se trataban de evitar. Es de sobras difuso y en ocasiones paradójico. Intuitivo más que explicativo, *poder* necesita la contextualización. La teoría feminista intentó llevarla a cabo mediante el *constructo* conceptual al que llamó *patriarcado*.

#### El primer ensayo feminista de una teoría del poder

*Patriarca*, *patriarcal*, *patriarcado* son términos presentes desde antiguo en nuestra tradición cultural pero cuyo sentido valorativo ha cambiado en los últimos tiempos. Hasta, prácticamente, la segunda guerra mundial, hablar de una sociedad patriarcal o de un concepto patriarcal de vida hacía referencia, a no ser en el caso de bibliografías bastante especializadas, a un tipo ideal y a menudo idealizado de existencia previo a la revolución industrial. *Patriarcal* era

sinónimo de anciano, venerable, sabio, reposado. Aún hoy el *Diccionario de la Real Academia Española* glosa esta familia de voces en clave de dignidad moral, autoridad moral, comodidad e, incluso, «autoridad y gobierno ejercidos con sencillez y benevolencia». Todavía este sentido valorativo positivo se apega al significado de *patriarca* cuyo modelo último ha de buscarse en la benigna vida de los patriarcas de Israel.

El aspecto descriptivo de estos términos no ha variado mucho, pero su significado valorativo sí lo ha hecho. Tal cambio comenzó a gestarse a mediados del siglo XIX. En 1861 publicó Bachofen *Das Mutterrecht*, atizando con él la polémica que ocuparía a los llamados antropólogos evolucionistas desde los años sesenta a los noventa del pasado siglo. Bachofen, jurista, no desdeñó hacer una historia de la vida social a fin de procurarse explicación de algunos rasgos peculiares de los sistemas de derecho. Opuso derecho materno y derecho paterno y supuso un estadio previo a la historia escrita cuyo sistema de autoridad habría sido la ginecocracia. El matriarcado en su opinión era la primera forma de cultura, una vez sobrepasado el *hetairismo* o estado de naturaleza. En los albores de la historia, el matriarcado habría sido sustituido por el patriarcado, «vocación superior» que «elevó la existencia humana por encima de las leyes de la vida material». Patriarcado y progreso fueron la misma cosa. El patriarcado es la moderna y perfecta distribución de autoridad que permite la existencia de la civilización. Bachofen influyó bastante en Morgan cuyo *Ancient Society* recogió este esquema.

Con el único tono discordante de sir Henry Maine, cuyo *Ancient Law* también se publicó en 1861, el matriarcado primitivo hizo fortuna literaria y a él fueron a parar poco a poco los tópicos que de siempre acompañan al paraíso perdido. Románticos como Jules Michelet llegan a interpretar la brujería (*La sorcière*, 1862) como expresión de la rebeldía de los pobres y las mujeres contra un sistema que a ambos descalifica, a la vez que como pervivencia del igualitarismo

antiguo. De este modo, a medida que la historia se va tornando historia de la opresión o de la explotación, su origen supuestamente matriarcal se vuelve más y más apacible. A una sociedad igualitaria y libre, si bien pobre, cooperativa y conciliadora, ha seguido una escalada de injusticia cercana a culminarse. Cuando esto suceda, los buenos tiempos pasados volverán, aunque ya no idénticos. El origen del destierro que es la historia, reposa en el paso de la sociedad matriarcal a la sociedad patriarcal. Esta tesis es mantenida por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, obra que consume el cambio en el significado valorativo del término *patriarcado*. De su propia cosecha y de los autores en que se inspira (Bachofen, Morgan, McLennan), Engels convierte el patriarcado en el sistema de reparto de bienes y poder por el cual una familia clan sufre las órdenes y desafueros de un patriarca varón, anciano y probablemente insidioso que coarta con su nueva ley la igualdad primitiva. El patriarcado es una toma del poder por parte de los varones en la que no queda muy claro si el determinante es económico (apropiación del excedente y de su productora la mujer) o cognoscitivo (conocimiento del varón del papel que desempeña en la generación de los hijos). La forma de esclavitud de la mujer es el matrimonio monogámico; la primera opresión de clases, la del sexo femenino por el masculino.

En este esquema, autoridad matriarcal y ninguna autoridad vinieron a significar lo mismo. *Matriarca* nunca ha sido el natural opuesto de *patriarca*. Porque a la vez que los decadentistas forjan la figura de la mujer fatal, la devoradora de hombres ataviada con las trazas de la belleza medusea, los utilitaristas y los reformadores sociales de esta misma época (1860-1890) realizan un esfuerzo, paralelo en el tiempo aunque no en la intención, de redefinición de la imagen femenina. Stuart Mill no dudará en designar como femeninos una serie de valores: la dulzura, el agrado, la abnegación, la capacidad de pacto, la diplomacia,... valores supervivenciales cuyo concurso es necesario en la sociedad futu-

ra. Por lo tocante al pasado imaginaba como Maine que sólo la ley de la superior fuerza, y ésta la tenía el varón, había regido. En el presente, es simplemente escandaloso que «la fatalidad del nacimiento» comporte incapacidades legales de todo tipo para las mujeres. La igualdad entre los sexos es el único horizonte legítimo para una sociedad que, con la opresión de las mujeres, no hace más que «añadir males a los que la naturaleza ya impone».

La costumbre de situar un matriarcado en los comienzos de la historia, pese a feministas como Mill, pasó de la primitiva antropología al marxismo y de éste a los pensamientos feministas del siglo XX. Conservó hasta el presente el carácter antiautoritario que Engels le diera con el añadido de los supuestos valores femeninos victorianos. En consecuencia, el patriarcado se fue vistiendo con opuestos ropajes. Únicamente Weber puso a funcionar el término *patriarcado* en un sentido restringido, sin ser ni prolijo ni atento, al denominar así a uno de los tipos primitivos —en ambos sentidos, social e histórico— de organización social. Para muchos otros teóricos sociales el esquema jerárquico en que el varón es genéricamente dominante, puesto que no tiene contraejemplos, no llegó siquiera a constituir un rasgo analizable de por sí, sino parte admitida de los marcos generales de estudio. El patriarcado apareció en la literatura o la teoría política progresista o en la feminista y se ignoró en la teoría política conservadora o en la sociología parsoniana. Tan sólo las prédicas totalitarias insistieron una y otra vez en que el fascismo era la recuperación del buen modo tradicional y patriarcal de vida.

La verdadera polémica en torno al patriarcado se inicia en los años sesenta de nuestro siglo cuando la teoría feminista comienza a consolidarse. Si Kate Millet puede titular a su más importante obra *Política sexual* es porque en su formación se aúnan los resultados del comparativismo antropológico de los años treinta con el desmesurado crecimiento del término *política* que elabora la escuela de Frankfurt. Y, naturalmente, porque esos mismos supuestos son

compartidos por sus potenciales lectores-seguidores. Para esta autora, *política* «es el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo». De este modo, la posición subsidiaria de las mujeres se convierte en política, el patriarcado en la política sexual. El patriarcado será definido como una política sexual ejercida fundamentalmente por el colectivo de los varones sobre el colectivo de las mujeres, cuyo origen tendrá dos tipos principales de explicaciones, biológicas o económicas. Su modo de funcionamiento social y simbólico se convertirá en el centro de análisis de la teoría feminista. Su definición tipo, puesto que es a su vez un tipo ideal, se da en clave de sistema. El patriarcado es el sistema de dominación genérico en el cual las mujeres permanecen genéricamente bajo la autoridad a su vez genérica de los varones; sistema que dispone de sus propios elementos políticos, económicos, ideológicos y simbólicos de legitimación y cuya permeabilidad escapa a cualquier frontera cultural o de desarrollo económico. El patriarcado es universal y es, sin embargo, una política que tiene entonces solución política. El feminismo es la alternativa global al patriarcado y a su vez una política. Dependiendo de la incardinación de la necesidad previa o no del socialismo en este esquema, el feminismo se dividió en la década de los setenta en feminismo radical (alternativa global) y feminismo reivindicativo (feminismo socialista en otras terminologías). En ambos feminismos se pretende la desaparición del patriarcado aunque no parecía existir acuerdo en las prioridades ni mucho menos en cuanto al método.

## **Política o naturaleza**

Como era lógico, frente a una definición política de patriarcado, la reacción fue hacer de él una necesidad biológica. Era fácil criticar la vaguedad de los términos políticos

que se empleaban para definirlo puesto que K. Millet, E. Figgis, S. Firestone, J. Mitchell, se veían obligados a recurrir a la noción de sistema de autoridad con base económica, pero cuya raíz era biológica en último extremo. Además, la teoría feminista se desenvolvía mejor tratando los textos clásicos o modernos que legitiman al patriarcado que analizando políticamente su funcionamiento. El tema fue rápidamente puesto en contacto con la biología como por lo demás lo han sido muchos venerables conceptos humanistas en los últimos años: la sociobiología utilizada ideológicamente rebaja pretensiones y planteamientos. En Estados Unidos, Goldberg, Trivers, Eysenck, el propio Wilson, reexplicaron lo que la teoría feminista llamaba patriarcado en clave biológica y supervivencial. La literatura de agitación de Goldberg era la más concluyente: admitido que el patriarcado era una estructura real de dominio, lo declaraba inevitable. Su definición corría pareja con la teoría feminista: «por patriarcado entendemos toda organización política, económica, religiosa o social que relaciona la idea de autoridad o liderazgo principalmente con el varón y en la que el varón desempeña la gran mayoría de los puestos de autoridad y dirección». Ahora bien, no hay sociedad en que esto no haya sido así, ni grupo animal superior en que no suceda, por lo tanto, es una necesidad inscrita en la misma evolución de las especies que nada podrá alterar. El patriarcado es *natural*. Al realizar con tanta desenvoltura el paso del *es* al *debe* Goldberg se calificaba de ideólogo en el peor sentido. Ésta fue la crítica que recibió de parte de Priscila Cohn o Ferrater Mora. En este paso fue mucho más prudente Wilson que afirma de cuando en cuando que intenta no concluir normativamente para la especie humana sus investigaciones. Sin embargo, es inevitable que el fenómeno se produzca. Sucedió en el cambio de siglo que Darwin degenerara en el darwinismo social gracias, por ejemplo, a Spencer o Spengler que también *demonstraron* el valor supervivencial y el rango de leyes naturales de los rasgos civiles y sociales más repugnantes del primer capitalismo. Polí-

tica y biología se vienen oponiendo desde hace mucho tiempo. Antes esa oposición fue moral-naturaleza, ahora toma para travestirse la terminología que mejor se acomoda a los tiempos positivistas que hemos vivido. Frente a una política siempre habrá un naturalista de la especie humana presto a desconfirmarla, frente a una política igualitarista, claro está. Otras políticas pueden vivir tranquilas.

El pensamiento conservador es muy notable. Se refugia indistintamente en el espiritualismo elevado o en el naturalismo ramplón. Dependiendo de los fines que persiga no tiene inconveniente un mismo autor en traer a concurso argumentos metafísicos o argumentos biologists. Ciertas actitudes políticas ponen en peligro nuestra alma inmortal y otras son desaconsejables dadas nuestras características animales. En general, parece que el alma sólo sirvió bien a este pensamiento mientras el cristianismo no secularizó políticamente sus contenidos. Como consecuencia de no admitir esa secularización de que surgió el individuo de las modernas sociedades democráticas e igualitarias, el conservadurismo dio en sostener las ideas naturalistas. O almas inmortales, sin embargo, incapaces para ponerse de acuerdo en variar las condiciones de su contrato, o animales condenados a la dominancia, el sexismo, la violencia y la desigualdad. Y en varios casos particularmente esquizoides ambas cosas. Por su esencialismo se les conoce. Y nada tiene de extraño que la presentación del dominio masculino como política, esto es, sujeto a discusión, pacto y cambio, hiciera que el pensamiento de la restricción de lo político sacara de su arsenal las armas añejas que siempre utilizó contra cualquier igualitarismo.

Con todo, el acercamiento de la cuestión a la biología ha determinado la necesidad de un enfoque antropológico más general en la teoría feminista que se aleja ahora tanto de los espejismos matriarcales del siglo XIX, como del economicismo que de sus polémicas marxistas heredara. El retorno a la antropología, por una parte, amplía la perspectiva hermenéutica, permite situar la discusión en torno al con-

cepto mismo de naturaleza o especie humanas y, por otra parte, nos acerca a una modulación del término poder mucho más asequible que la que fuera de recibo durante demasiado tiempo en los círculos de origen. Cambia la idea contracultural y unívoca de poder, inmanejable, si no enemiga, por la mucho más concreta de rango.

## Poder o rango

Para una filosofía política es relevante señalar qué poder considera legítimo, qué mecanismos de poder atribuye al individuo y cuáles a las instancias colectivas, etc. Pese a Russell, *poder* no se ha constituido como término central de ciencia humana alguna. En los aspectos en que el feminismo se conforma como filosofía política perteneciente a la tradición ilustrada, sus asuntos son similares. Sin embargo, el feminismo como antropología es distinto. Debe preguntarse y describir los géneros de poder específicamente patriarcales. No basta con afirmar que colectivamente los varones dominan a las mujeres. Hay que saber cómo, hay que conocer los mecanismos de esa, al parecer, indiscutible dominación. O el feminismo es capaz de alcanzar una visión global o puede pasar de ser calificado como movimiento monocausal a ser entendido en términos de ideología justificativa de la entrada al mercado laboral remunerado de las mujeres de clases medias y medias altas en las sociedades industriales avanzadas.

Afirmar que un colectivo de más de la mitad de la humanidad no tiene poder es difícil, máxime cuando ese colectivo tiene en sus manos una gran masa de la toma de decisiones y un espacio específico. Por eso más valdría que se dijera sin rodeos que ese poder no es el poder a que se aspira. Por supuesto, en las esferas en que se las constriñe a vivir, las mujeres tienen poder. Pero para las decisiones fuertes no lo tienen. Esas decisiones son masculinas y la entrada en ellas de algunas mujeres no varía esta califica-

ción simbólica. Es un problema distinto que no cabe tocar aquí si lo que se ha obtenido son conquistas o cesiones de territorio devaluado. En cualquier caso ciertas decisiones que ponen en ejercicio el poder son masculinas las tome quien las tome porque así están tipificadas. Hablo de ejercicios de poder notorios. Las mujeres que se libran al poder de Hestia siguen su ley, tienen su espacio, pero, como es sabido, conforman el espacio simbólico de todas las demás. ¿Qué lo caracteriza? La ausencia de rango en su significado individualista moderno.

Para saber quién es una mujer parece que basta con saber que es una mujer. Las preguntas que aclaran las determinaciones de ese ser suelen transcurrir por este orden: casada o no, casada con quién, hija de quién, vieja o joven, madre de quién. Son también las preguntas que caracterizaron a bastantes varones en las sociedades de castas. Ella no es sino como mediación de ese esquema relacional y sólo su mantenimiento dentro de ese esquema cumpliendo su *sittlichkeit* le asegura el rango. La teoría feminista de los años setenta acudió al concepto *cosificación* para entender y explicar este fenómeno. Sin embargo, tal cosificación es bastante más imaginativa que real. Imaginativamente, muchos varones se creen o saben superiores a las mujeres, pero han de ceder a la realidad de los rangos: una mujer singular y concreta *es* el rango andante de su marido, de su familia. Y por medio de ella han de ceder su acatamiento al sistema de pactos en que estén inmersos con los varones que la definen. El adulterio es en cualquier sociedad (excluidos los pequeños brotes individualistas de las capas medias altas de las sociedades avanzadas) una falta de respeto, la ruptura del pacto con el varón cuyo rango es esa mujer seducida. Por supuesto, en el imaginario colectivo masculino casi ninguna mujer tiene rango, basta con repasar cualquier fenomenología de lo pornográfico, pero ese imaginario casi carece de ocasiones de volverse real.

En los momentos de quiebra del poder estable constituido, momentos *revolucionarios*, virtualmente todas las muje-

res retornan al grado cero. Cuando Weiss en *Marat-Sade* aboga por la copulación universal como esencia misma de la revolución, más que dar salida a su estentóreo freudismo, repite uno de esos saberes inargumentados que forman la conciencia masculina: muerta la autoridad, su confirmación es el acceso ilimitado a las otrora inaccesibles. Por lo mismo, se sabe que una situación de nuevo se estabiliza cuando los antiguos demoledores reclaman el rango para sus propias mujeres y se conoce que ya se ha realizado el tránsito cuando, en efecto, el respeto condigno se les concede. En todas estas situaciones la verdadera posición del genérico *las mujeres* se devela. Sencillamente no son.

La mayoría de las mujeres no ignora su frágil estatuto. No una sino varias veces al día están acostumbradas a lo que Pizzorno llama *inmersiones*, es decir, la caída súbita en un tipo de realidad donde su rango es cero. Les puede ocurrir a menudo si van solas o si se salen de sus espacios acotados. Por ello, la solución normal es que extremen sus medidas de pertenencia y de pertinencia. No hacer lo que no se debe (y ese no se debe es bastante amplio) asegura relativamente de librarse de situaciones indeseables.

### **La costumbre del pacto**

Adrienne Rich o Virginia Woolf insistieron cada una a su manera en señalar que lo que define al colectivo de las mujeres es que no tienen derecho al tiempo y al espacio. Es notable que ambas hayan acudido a los nombres de los apriori de la sensibilidad. Cualquier investigación en las formas de desarrollo y efectos de la coeducación en nuestras sociedades refrenda sus afirmaciones. Definido un espacio como público o común, si hay concurrencia de varones y mujeres, los varones se lo apropian. Por lo que al tiempo toca, la misma retórica comunicativa de las mujeres da prueba de que ni siquiera disponen al igual que los varones del tiempo lingüístico cuando ese tiempo ha sido conforma-

do como tiempo común. De nuevo los varones lo monopolizan con pertinencia o sin ella. Los varones hacen esto de forma espontánea, sin particular conciencia de abuso. Las mujeres permiten que lo hagan del mismo modo inarticulado, sin hasta hace poco tiempo reacciones agresivas. Pues bien, con idéntica espontaneidad los varones dejan a las mujeres fuera de cualquier tipo de pacto en el que se establece el rango o el dominio.

Las mujeres adornadas de los caracteres de la individualidad, aquellas de las que se necesita saber quién son, qué poder poseen (lo que, con todo, la mayoría de los varones sustituye por qué varón las protege), comprueban con relativa frecuencia que son apartadas de la misma forma espontánea y inconsciente de los lugares y tiempos en que se fragua y transmite la jerarquía. A esto suelen referirse muchas cuando expresan que su carrera les cuesta el doble de esfuerzo que a un varón, y no sólo a la doble tarea profesional y doméstica. *Hay que estar todo el tiempo al quite* significa el deber de ocupar energías suplementarias para ocupar todos los espacios accesibles. En caso contrario, la invisibilidad de las mujeres es superior a la concedida por el anillo de Giges. Las mujeres no se ven.

Y si se ven, entonces provocan la reacción aversiva derivada de su sobrepresencia. Dado que por lo común los varones no pactan con las mujeres sino la relación doméstica, a menudo incardinada en la sexual, cualquier otro pacto no suele entrar en su sistema selectivo de percepciones. Cuando por la fuerza del rango individualizado una mujer les hace notar su presencia como igual, esto es, como equipotente, lo advierten como intrusión. La acusación normalizada de muchos varones a mujeres con las que les obliga a pactar la jerarquía de aquéllas es la de *parvenues*. *No sabe mandar* significa *no sé cómo puedo ser mandado*, no tengo canales para decidir si los requerimientos que se me hacen entran dentro de lo que debo aceptar viniendo de quien vienen. Por idéntico motivo las mujeres sistemáticamente difrazan las órdenes de ruegos. El ejercicio del poder notorio

no se les concede y no les resulta fácil. En consecuencia, tampoco admiten su parcela de poder y voluntariamente son hipócritas respecto a su fundamento y su función. El recurso más cómodo es adecuarse a los fantasmas (supuestos) maternos del obedeciendo: sobredulzura o sobredominio. Lo que, en todo caso, revela que todo ello se produce en base a la disfunción sexual es que nada de esto ocurre si una mujer ha de realizar la misma conducta pero sobre otra mujer. Las mujeres no tienen entre sí esas cortapisas y son capaces entonces de solventar las situaciones sin acudir a retóricas simulativas. Ni ocurren tampoco si las decisiones o los mandatos se producen en el ámbito que les está acotado. El *En la casa mando yo* se expresa por las buenas o con resistencia tozuda cuando un varón pretende también invadir esa esfera que les es particular.

La afirmación de que las mujeres sí se conceden entre sí el rango debe, sin embargo, ser matizada. Es obvio que el género femenino no dispone de un cómputo de rango separado y distinto del masculino. Las mujeres se contemplan entre sí según el sistema aceptado, esto es, según su función mediadora en las aquiescencias de poder masculinas. Pero con un sutil detalle a tener en cuenta: son también creyentes en la identidad del género femenino que el sistema simbólico patriarcal encarna. *Qué tiene ésa que no tenga yo* no puede explicarse sino por los superiores métodos de seducción que posea *la otra*. Beauvoir magistralmente demostró que *la mujer es el Otro* para el sexo masculino. Pero no cabe ocultar como a menudo es *la Otra* cuando las mujeres asumen la identidad defectiva que el patriarcado les atribuye. Esa *otra* es potencialmente una competidora puesto que puede disputar el rango a que se aspire para una misma o para las mujeres del mismo fuego doméstico. Y sólo puede poseer mayor atractivo físico (lo que siempre se puede negar) o mayor perfidia (lo que siempre cabe afirmar). En la servidumbre es difícil que nazcan virtudes. Los frutos de la servidumbre femenina no podían ser una excepción.

Estabilizado el rango por el pacto matrimonial, las mujeres saben que el suyo depende del que tenga el varón a que pertenecen, por lo tanto, lo defienden por lo general contra cualquiera. Es el otro aspecto de la fidelidad. Pero, ¿creen en los rangos masculinos? Sin duda, evaluar creencias es complicado. Aun así no sobra señalar que si *nadie es un héroe para su ayuda de cámara* las mujeres son ayudadas de cámara perfectos y destinados a ello por nacimiento. Normalmente es mucho pedir adoración perfecta a quien nos conoció cerezos, y la crianza, el trato diario y continuado en las tareas supervivenciales y enojosas, poco heroicas, no contribuye a afirmar la fe. Y en ocasiones el ateísmo femenino en sus compañeros y criaturas se dobla de un pigmalionismo sombrío. Doble trampa, pues, ser atrapada en un sistema y creerse su fundadora mendaz.

¿Puede ser algo de lo que antecede argumentado universalmente como deseable para la existencia plenamente humana o hay camino verosímil para vindicarlo? Sencillamente, no. Cuando el feminismo diferencialista dice querer asumir lo que llama *femineidad* realiza ese tránsito porque ha habido un paso previo, el paso por la consecución de la individualidad, por la renuncia a *ese destino fangoso*, en palabras de Beauvoir. Las iguales entre sí pueden serlo si no son idénticas entre sí. La *sororidad* se construye entre *individuas* que libre y mutuamente se la concedan.

## CAPÍTULO IX

# INDIVIDUALISMO Y NOMINALISMO

El individualismo no tiene buena fama, ni ética ni política, dentro de la cultura filosófica progresista a la que el feminismo pertenece. Sin embargo, asumir principios nominalistas a fin de desmontar los genéricos nos empuja inevitablemente a esas orillas. Reclamar la individualidad es el necesario golpe en la base del estereotipo genérico. Frente a la violencia del genérico impuesto, el nominalismo significa la libertad de ser. Pero esto tiene algunos problemas.

Imaginemos que toda estructura de genericidad debe ser desmontada. Bien, la consecuencia sería renunciar a la misma capacidad de pensamiento. Por ello, no toda genericidad debe caer, sino sólo aquella que deviene estereotipia, es decir, aquella cuyos efectos son primariamente morales. Aun así, de la deconstrucción del genérico no brota la individualidad de forma espontánea. Paradójicamente, la conquista de la individualidad no es una tarea individual.

## Materia transaccional

A riesgo de avanzar lo que pudiera recordar a una cuasi ley histórica, pero reduciéndola a su verdadero peso, a veces se tiene la impresión de que la diversidad de convulsiones que ha dado voz a nuevas capas emergentes en el transcurso de los cambios sociales tiene algo en común, una cierta actividad a terceros en común: emerge un *nosotros* frente al *vosotros* previo, pero sistemáticamente reposa sobre un *ellos* excluido. En todo pacto hay un sacrificio, en todo sacrificio una víctima. Las feroces luchas en nombre de la igualdad, ya fuera transmundana o terrena, no son una excepción, sino la regla. Cuando el cristianismo ofertó la igualdad trasmundana, las enseñanzas paulinas vinieron a poner en orden su ámbito de aplicación. Todos iguales, en efecto, herederos del reino que ha de venir, pero los esclavos, esclavos, los señores, señores y *todas* las mujeres bajo la autoridad simbólica o real de todos los varones. Cada movimiento religioso de disenso siempre recurrió en este punto a la masa de doctrina atribuida a Pablo: milenaristas medievales, calvinistas, metodistas..., excepto aquellos que, como los mormones, encontrándola blanda, prefirieron buscar inspiración directa en el Antiguo Testamento.

Cuando en la Revolución francesa el nombre de la igualdad se secularizó, se libró de diferir al trasmundo su realización (contentándose quizá con enviarla al futuro), los antiguos amos fueron demonizados, los nuevos ciudadanos ampararon su igualdad en la fraternidad y el elemento invariante se mantuvo. La política no altera las leyes de Naturaleza: la sumisión de las mujeres es una de esas leyes. Las mujeres fueron apartadas de la política revolucionaria primero cerrando sus clubes. Después lo fueron de la política *tout court* e incluso se llegó a realizar el paralelismo *política del antiguo régimen* igual a *política pervertida* en manos de mujeres. Sin embargo, interesan aún más que estos comportamientos globales testables las formas ideológicas

que los ampararon y que no hicieron más que engrosarse durante el romanticismo. Avanzando lo que debería ser una conclusión: la identidad del genérico femenino nunca fue tan apoyada o fundamentada, predicada y explicada, como en el primer romanticismo. La igualdad en la abyección del *sexo* nunca tuvo tanto predicamento y defensores ni jamás se intentó poner tan denodadamente en ejercicio como durante la primera mitad del siglo XIX.

Tras toda convulsión se trata siempre de poner al colectivo de las mujeres en orden como si en el espíritu de los tiempos anteriores estuviera el que se ha ido demasiado lejos. Es indudable que el planteamiento de la igualdad política por la filosofía ilustrada debía radicalizarse. Y lo hizo en dos sentidos. Por la parte económica produjo el primer comunismo; por la división en sexos, el feminismo. El romanticismo de Hegel se encargó con pasable éxito de la primera emergencia y tampoco abandonó la segunda. Pero quien le dio puntilla a ésta fue la categoría naturalista de sexo de Schopenhauer. La misoginia romántica, su igualitarismo a la baja, es el precipitado simbólico de una democracia defectiva que busca más quitar los privilegios a aquellas pocas que los tenían que extender la igualdad a los desiguales.

Hay que fiarse de los grandes síntomas: a través del siglo XIX el voto censitario se fue extendiendo lentamente. Pues bien, los varones negros consiguieron el voto antes que las mujeres blancas. La igualdad funciona excluyentemente sobre todo un colectivo que no existe con tal nitidez colectiva antes de la presentación de la igualdad entre los hombres y ciudadanos. Es cierto que el discurso religioso tradicional (no por supuesto el ilustrado) apoyaba parecida abyección. Pero ya no servía, como no servían sus mitos e imágenes. La misoginia romántica, profunda y decididamente laica, era el discurso de recambio necesario.

## Individuo capaz de transacciones

El individualismo no tiene buena fama aunque sí posee otros nombres que a la tradición societaria le repugnan algo menos, por ejemplo, autonomía. Y desde luego el individualismo como política individual es un verdadero fracaso. En la historia de la condición femenina hay varios nombres señeros que lo demuestran. No se puede salir por la fuerza individual, así sea ella de enorme calibre, de las garras de las heterodesignaciones. O le cogen a uno en vida o le atrapan en muerte. En la actualidad, pensamientos de honda raíz comunitarista como el habermasiano no desdeñan hacerse herederos de la tradición kantiana, con su carga de autonomía, ajuste que hace unos años habría sido impensable. Con todo, el ajuste no deja de tener sus dificultades: por un lado, el pensamiento comunitarista, uno de cuyos máximos exponentes puede que sea en este momento McIntyre, no tiene una ejecutoria progresista sin tacha, sino que está cruzado de conservadurismo. Los neoconservadores, con Bell a la cabeza, fundamentan su deseo de involución social en las malas consecuencias de la desaparición del sentido moral que las comunidades intermedias educen, y sin duda la comunidad número uno de éstas es la familia. Lo que el feminismo opina de la familia es conocido: reducción de la explotación económica o en el mejor de los casos refugio contra el mundo a costa de las de siempre. Se le atribuya un menor o mayor peso a su funcionalidad, no piensa el feminismo que sea precisamente éste el tipo de comunidad intermedia que deba ser reavivada (quizá con la excepción de Germanie Greer). Pero, por otro lado, la tradición progresista no puede amparar sus deseos de acción común en el modelo liberal-clásico de individualismo sin más. Esto se traduce de todos modos dentro de esta tradición en los sucesivos retornos a Rousseau pero siempre con el temor de ir a caer en Hobbes o, aún peor, en Mandeville. La idea principal bajo la cual el progresismo se hace posible es que la realidad social es una invención o un pacto, es

artificial y ninguna de sus formas puede ser naturalizada. En esto el feminismo es el hijo que con más fuerza mantiene las doctrinas paternas. El sexo que ha estado tanto tiempo naturalizado sabe mejor que nadie quién paga las consecuencias de cualquier naturalización.

Así pues, el feminismo es más o menos rousseauiano cuando sucede que Rousseau es una de las fuentes conocidas de antifeminismo. El feminismo es individualista cuando ocurre que conoce que nada se sigue para el genérico de la acción individual. Es igualitarista cuando desde todas partes se predica la diferencia. Y es optimista cuando, caídos los llamados grandes relatos, todos sus eventuales compañeros de viaje se declaran exhaustos.

El individualismo tiene mala fama, repito, pero la autonomía no. Sin embargo, son hermanos. No se me ocurre cómo puede vindicarse la autonomía sin fundamentarla en la individualidad. Conquistar la individualidad es abatir la fuerza de las designaciones. Es poner en la base el enunciado fichteano *Yo = Yo*. Es entonces el deber de construir procedimentalmente el resto de las identidades individuales. Hay muchas, no sólo social y moralmente eficaces, sino además justas. Lo que quiere también decir que el feminismo puede y debe tener mayor transitividad de la que se le supone: hacerse cargo de más causas. El feminismo pertenece a una tradición de pensamiento que denuncia desigualdades injustas. La que las mujeres padecen no es la única.

Conquistar la individualidad pasa también por concederse seriedad, es decir, capacidad de pacto, y por separar esta seriedad de la formalidad que pueda aparecer en el propio ejercicio de la equipotencia. Existe una *tiranía de la falta de estructuras* que canalicen el poder legítimo. La diversa autoridad de cada quién allí donde puede detentarla no ha de ser abatida y ni siquiera obstaculizada por referencia a una identidad de sexo que las mujeres hemos heredado del campo contrario. Si llegamos a ver que varones y mujeres somos, en frase de José Vicente Marqués, bastante parecidos.

tos, será porque nos habremos concedido mutuamente por fin el principio de individuación.

Pero el problema para una ética o una pragmática feminista es todavía el discutir hasta qué punto la renuncia al genérico es posible o tan siquiera legítima aquí y ahora. Y para acudir a él se abre un nuevo campo de discurso a la filosofía feminista. La anterior sugerencia de horizonte pretende tan sólo bocetar uno de sus posibles límites.

## Desprecio de corte y alabanza de aldea

La genericidad deconstruida que nos libera de la estereotipia debe ser, sin embargo, construida para la buena acción social. Eso significa que debemos poder hablar en nombre de las mujeres e inevitablemente atribuir características a tal colectivo. Pero, ¿cuáles? Creo que aquí puede sugerirse otro límite: ni esencialismo ni naturalismo. Ambos han formado y forman parte de la designación que se impone sobre el colectivo de las mujeres y ambos no pueden ser positivados por las buenas. Las mujeres comparten la característica de *la mujer*, esto es, de una designación, por un lado, y, por otro, comparten una gama finita de formas de estar en el mundo, una fenomenología, pero nunca una esencia.

Las mujeres no son todas *x*, lo diga quien lo diga. Desde cierta pereza mental interesada lo femenino puede ser esencialmente lo opaco, lo inmanente, lo cerrado, lo bolsa... para bien o mal. En correspondencia habrá una imagen esencial de lo masculino, no siempre positiva. Por ejemplo, lo masculino puede ser inesencial, adventicio, agresivo, primario... En resumen, cambiar el énfasis de valor en la cosmología, no puesta en cuestión, de pares enantiológicos. Un arreglo provisional que produce un discurso autocomplaciente, sobre todo autocomplaciente con una derrota que se acepta antes de dar la batalla. *Las mujeres no queremos ser como los hombres* quiere decir muchas veces que quienes lo

afirman tampoco pueden. Pero, ¿qué no pueden? No pueden ser como cierta imagen construida de los hombres en la que ni muchos varones, ni desde luego las creaciones vidables de la cultura, se reconocerían.

Si no existe diferencia esencial es, sin embargo, verdadero que hay posición funcional diversa. Dominar o ser dominada no es lo mismo. Detentar un poder genérico o una sumisión genérica no produce el mismo estar en el mundo. Todos los débiles se *feminizan*. Y esto no supone adherirse a la abrogación de toda jerarquía o todo poder. La obediencia y la sumisión no son la misma cosa. La obediencia afirma la posibilidad de los pactos y las sucesiones, la sumisión homogeneiza. El esquema de la obediencia supone autoridad, mientras que el de sometimiento implica dominación. La autoridad es compatible con la cooperación, la sumisión es necesariamente insolidaria. La autoridad y sus sistemas de obediencia se vinculan con el detentar un poder genérico por quienes ora obedecen ora mandan. El sometimiento implica relación uno a uno, sin horizontalidad, poder que no es sumativo cuando se produce y que normalmente no se produce.

Estos modos de estar en las relaciones donde el poder se gesta y se transmite marcan sin duda el destino de varones y mujeres, pero quiero decir su destino colectivo, exactamente su destino-pasado. A su luz hay que hacer la hermenéutica de la historia completa de la cultura, de ahí que sea un destino que ya es un pasado. Y hay que interrumpir la constante educción de pasado a golpe de borrar en el relato genealógico lo que no casa con este destino admitido en el vivaz presente. Tengamos en cuenta que casi todos los presentes han sido tan polimorfos y vivaces, en cuanto a emergencia de individualidades, como el nuestro. Pero no permanecen. Se acuñan como relato ortodoxo y cada nueva generación debe enfrentarse con ese pasado construido por simplificación como un destino impuesto, como un destino del que zafarse. Esa condena no se evita alterando voluntaristamente y en los márgenes los aspectos secundariamente

valorativos de los términos evaluativos. No basta con decir *desde ahora la debilidad es positiva*. Primero, porque nada respalda que la atribución de debilidad en los aspectos pertinentes a todo un colectivo sea legítima. Después, porque implica una censura de la fuerza igualmente vaga y mal atribuida. Por último, porque un término no significa voluntaristamente: una debilidad buena ya no se llama debilidad. Y si pudiera hacerse, debilidad dejaría de pertenecer a la constelación semántica de flaqueza, desfallecimiento, falta y desmayo.

No hacerse imágenes implica también no buscarlas en el pasado en los lugares donde se nos dice que están. Si a las mujeres se les impide la genealogía, el reconocerse de yo a yo con la cultura completa, puede que interioricen esa exclusión y busquen valorizar las tareas que se les suponen secularmente atribuidas. Si hay que defender el macramé, y la *herstory* según quien la haga toma trazas de defensa del macramé, que no se espere defenderlo como algo valioso a lo que se resta, por pura perversión, importancia. La defensa de lo cotidiano tiene otra ley y depende del vuelco que se da al relato de la historia cuando en él se introducen otros parámetros. Por ejemplo, el derecho a que sean computados los esfuerzos continuados y cotidianos para mantener las formas de vida, y la historia, entonces, deje de ser ese «aire cortante que sopla en los altiplanos en los que se convoca a los ejércitos», de que hablaba Weber.

Si se cree en la esencialidad femenina, y muchas militantes creen en tal cosa, se lanza hacia el pasado esa esencialidad, y seguiremos topando con el curioso caso de que una Virginia Woolf se vea obligada a contemplar la cultura como un todo que le es extraño, mientras que cualquier varón iletrado se piensa cofundador de la misma por su mera pertenencia al sexo que en exclusiva se la atribuye. Tal distorsión es simplemente ridícula.

Si desde algunas instancias militantes se cree en la esencialidad femenina, ¿cómo no decir con Friedan que el feminismo es antifeminista? Autonomía, por lo tanto, en la

construcción y análisis de la propia voluntad. Pero ser individuo es otra cosa. La individualidad tampoco se detenta voluntaristamente; es, por el contrario, el resultado de un pacto de equipolencia.

## La ley del día y la ley de las sombras

Quien pertenece a dos leyes no puede pactar porque no se puede servir a dos señores. En la ley de lo público las mujeres a menudo sienten y se les hace sentir que son *parvenues*. No han recibido la completa investidura, y ello se revela en que normalmente no pueden investir a otras. De otra forma dicho, suelen ser más caballerosas que la mayor parte de los caballeros, más universalistas que cualquier norma consuetudinaria, más creyentes en el talento y el mérito sin sexo que los varones con mejor disposición. Se transforman así en excepciones, y lo público puede seguir manteniendo su regla. No osan, en realidad casi nunca se les pasa por la cabeza, ser injustas. La injusticia, el primar a la propia facción, no es estético. Por otra parte, algunas, y esto depende de la generación y la edad, ni siquiera reflexionan en su posición escindida: la viven dolorosamente.

Dumont, cuya obra sobre las raíces del pensamiento europeo de la acción común es inevitable para encarar el individualismo, afirma que individualismo e igualdad son caras de la misma moneda. Con ella se adquiere una versión nueva del poder y la jerarquía. Se compran también nociones como *derechos*. El individualismo es la tradición de pensamiento que ha permitido la emergencia económica de las sociedades a que pertenecemos. Se esconde en los pensamientos más antitéticos, de tal modo que es fácil rastrearlo en el socialismo, pero Dumont llega a encontrarlo hasta en *Mein Kampf*. Es la característica de la modernidad.

El individualismo es, además, en el sentido que nos importa, una segunda naturaleza para el varón de cultura europea. Que intente quien quiera ante un auditorio mixto o

masculino una designación genérica no meliorativa del varón tipo *los varones son o hacen todos x*. Cada uno de ellos se sentirá atropellado. El individualismo es ese derecho de excluirse de las designaciones inconvenientes, ni positivas ni positivables. Y es como tal una forma de vida, canten contra él lo que quieran tanto nostálgicos de futuro como nostálgicos de pasado. Sin embargo, está lejos de ser patrimonio común de la especie. Es relativamente joven. Acudiendo a una idea de Hegel, se vincula con la *moralitat* y no con la *sittlichkeit*, con la igualdad abstracta, con lo universal y lo universalizable, con las herencias de la razón ilustrada. Y Hegel tenía cierta razón cuando lo hacía contrario a lo recibido, la eticidad, como *lo sabido y querido*.

Este estar en el mundo individual, más o menos ficticio, a las mujeres se lo veda la propia designación genérica, pero ésta no es inmotivada. Se mantiene y mantiene un orden. La inclusión de la mayoría de las mujeres en la *sittlichkeit* es más determinante que esta negativa. Esa privacidad prepública tiene otra ley. No olvidemos que la principal virtud femenina, que es el fundamento y razón de todas las demás, es la abnegación. Es una virtud de la *sittlichkeit*, no de la moralidad. La virtud moral que más se le parece es el heroísmo. Pero abnegación y heroísmo no tienen nada que ver. El uno se produce esporádicamente y no puede ser exigido. La otra es continua y obligada. El primero es premiado y exaltado por todos los mecanismos de que se dispone. La otra es supuesta y no se le atribuye mayor valor. El uno es comunitario, la otra atomizada.

Ser individuo no es un asunto individual: la individualidad han de concederla los iguales que atribuyan fundamento a la voluntad que reconocen. La individualidad no solo está negada al sexo que se predica idéntico, está prohibida por la exigencia constante de abnegación. Abnegación no para que la individualidad desaparezca, no abnegación inmediatamente societaria, sino abnegación para que emerjan y puedan serlo los individuos del mismo fuego, cada uno de los varones que no se puede designar ge-

néricamente. Porque en efecto cada mujer se abnega por un varón, por dos, más allá de donde tiene conciencia de ello. La abnegación no es entonces un cemento, como se supone, sino principio de un sistema disgregador. Una por uno y ese uno por el todo... llegado el caso. Una individualidad que se autoniega por otra. E inmediatamente queda excluida de la esfera pertinente de pacto. Su individualidad es vicaria de esa otra. El hijo, el marido, el amante, son sus señores y sus productos.

¿Qué quiere decir un varón cuando dice que no entiende a las mujeres? Quiere decir que las excluye de la esfera de la individualidad, puesto que debe entenderlas genéricamente y genéricamente obvio es que no se entiende a la individualidad con la que tenga distonías. Pero entonces no supone que su designación genérica de esa concreta individuo esté errada, sino que decide no entender al colectivo inabarcable en que la sume. *No entiendo a las mujeres* quiere decir también que se las saca de la esfera de la individualidad que uno a sí mismo se atribuye genéricamente. En la vida he oído decir a mujer alguna cosa semejante. ¿Es que las mujeres entienden a los varones? No. Simplemente no subsumen bajo un genérico el caso individual. Ni se les ocurre. Por lo demás, genéricamente los varones, como buenos individuos previos al pacto, son fáciles de entender en esta relación. Siempre quieren lo mismo: a sí mismos. Y cualquier mujer sabe que ése no suele ser el caso en todas las relaciones o quiere creer que ése no es el caso con aquellos que le han tocado en suerte. Prefiere pensar que el mundo es así. Que existe una ley nacida antes de todos los tiempos, resistente al pacto, que es así. De este modo, no sólo se naturaliza a sí misma, no sólo admite, aun escépticamente, esencialidades derramadas por una fortuna tal vez ciega, sino que, mezclando el *es así* con el *así sea*, asume su destino individual bajo el colectivo y éste en manos de cualquier potencia incognoscible. Naturaliza.

## El venerable dilema entre naturaleza y ley

Sin embargo, nuestros sistemas de legitimación de la jerarquía justa, las democracias, no son naturalistas. Más bien se presentan bajo un aspecto regulativo, político y, a la vez, ejemplar. Con todo, pueden subsistir en ellas varias de estas designaciones ilegítimas. Pueden, pero no deben. Algunas son funcionales: olvidar el aspecto funcional del patriarcado, que incluye tanto lo que se llamó en los años setenta *el modo de producción doméstico* como el ahorro de energía cultural que supone excluir de lo público a la mitad de los seres humanos, sería un dislate. Pero esa funcionalidad (que económicamente es ya retardataria del momento productivo), además produce efectos perversos sobre la propia democracia. La familia, ese ámbito de *sittlichkeit*, cambia y se ahorma a la legitimidad dominante con los conflictos consiguientes. Si no lo hace, si subsiste como este orden precívico y preindividual, no es legítima. Y saber de su ilegitimidad a voces, conservándola todavía, es una de esas hipocresías que vician la libertad de conciencia haciendo al individuo capaz de comulgar con cosas cada vez mayores.

De vez en cuando conviene preguntarse qué conservan los conservadores, porque más allá del modelo económico liberal (del que suelen hacer alguna defensa ritual a plazo fijo) hay un fondo común a todo conservadurismo: la defensa de un agregado simbólico fuerte, si bien difuso, al que para abreviar llaman *familia*. En efecto, *familia* no significa habitualmente en el discurso conservador poder y patrimonio, como significó en el pasado, sino orden contra desorden. Orden normativo. Tampoco significa fidelidad y ayuda mutua (recordemos el conocido apotegma de aquel aprendiz de fascista español «todos somos demócratas de la cintura para abajo», todos los varones se entiende), sino un agregado jerárquico previo, *natural*, que es el verdadero fundamento de la sociedad política en el que la *cintura* tiene muy poco que ver. La familia es el buen orden, la jerarquía natural, el semillero de toda virtud, la sociedad sin

conflictos. En momentos delirantes el conservadurismo no ha dudado en exportar ese modelo a la propia sociedad política concibiendo el Estado como *una gran familia*. Pero, incluso si no se llega a esa aberración, ese algo llamado *familia* (que no tiene variedad de formas, tensiones ni historia) y sus problemas son parte de la argumentación inercial de cualquier política conservadora.

Defensa de la familia, según estos márgenes, suele significar defensa del naturalismo y la posición tradicional de las mujeres. En la derecha clásica esto se hace sin ningún filisteísmo, pero es frecuente encontrar las mismas actitudes en algunos políticos de izquierda. Sin embargo, la izquierda no puede hacer público ese discurso. Así las cosas, el feminismo de derechas es simplemente una opción analítica vacía. Si tanto parece preocupar a ciertos filósofos políticos la indiferenciación de características entre derecha e izquierda dentro de los esquemas de la sociedad postindustrial y performativa, el feminismo puede ofrecerles un segundo parámetro diferencial. Si quieren tenerlo en cuenta, por supuesto, y no se lo vedan sus imágenes sociales no explícitas.

Dentro de la izquierda, el individualismo (una de cuyas formas es el feminismo) es contemplado con recelo porque se le supone, no sin fundamento, enemigo de la acción común. Y a esto sólo cabe oponer que en efecto puede que lo sea en cierto grado, pero que algunas acciones comunes sería mejor que no se emprendieran nunca. Porque el individualismo tiene a su favor que es también enemigo de la petición de servicios excesivos. El Estado no es una familia, no puede solicitar de sus ciudadanos abnegación, sino como mucho paciencia en algunas situaciones. Del mismo modo y desde la perspectiva que reclama el derecho a la individuación, no puede subsistir un ámbito social donde no se exporten las categorías, aunque sean abstractas, de equipolencia, decisión conjunta y diálogo. Si es cierto que la sociedad civil es el contrapeso mejor del estatalismo, lo es también que dentro de ella persisten estructuras y comportamientos que no deben resistirse al papel modélico de la democracia política.

## EL DERECHO AL MAL\*

Parece redundante hacer una defensa de algo que como el mal está tan perfectamente asentado. Y más cuando se ha recalcado desde todos los puntos de vista, con la especial insistencia de la filosofía analítica, que la tarea de la ética gira necesariamente sobre el bien o lo bueno, su uso, sentido, contenido, significado... La defensa del mal es, sin embargo, distinta del derecho al mal, o eso al menos propongo mostrar.

En efecto, no intentaría hacer una mucho más pretenciosa *Defensa de Helena* suplantando al finito y manejable sujeto de Gorgias por una idea general, entre otras cosas porque la apología del mal nos lleva al callejón sin salida que señala Hare: el mal entonces se convierte en el bien por el mero uso de los términos prescriptivos. Siempre podemos, pues, trocar el mal, en lo que tiene de formal, y defen-

---

\* Este trabajo fue publicado en *El Viejo Topo* en septiembre de 1980. Ha resultado suficientemente polémico como para que varias personas me aconsejasen su reedición puesto que ya no es accesible. Lo incluyo, pues, pero no desearía que se interpretase como un epílogo, si bien estaría dispuesta a defender aún bastantes de sus líneas maestras.

derlo como más bueno o mejor que el bien, pero esto no cambia la cuestión.

El problema es ¿cómo o para quién es posible presentarlo como un derecho? En cuanto contenido, ¿es acaso el derecho al mal aquél ya argumentado por Trasímaco y Calicles?, ¿el mal que el poder hace pasar por su contrario o, más descaradamente, el verdadero bien o la auténtica justicia porque las nociones que se le opongan no pasarán de ser peyorativamente *argumentos morales*, lo que es lo mismo, productos de la buena intención frente al peso irrevocable de los hechos, donde todo lo que existe es bien, puesto que existe y, de este modo, está fundamentado? Evidentemente, no. Aun si fuera cierto según la idea tomista que ser y bien coinciden, en términos de Wittgenstein, un discurso moral siempre apunta a algo que está fuera de él, a un deber ser. Postular que algo es un derecho siempre supone una realidad *sui generis*, un conflicto, una aventura en la mala infinitud. Por ello, quédese al mal, o los males, poco importa como están definidos por la práctica común en sus más tradicionales formulaciones. Es exactamente ese mal, sea cual sea la forma de caracterizarlo, en el sentido de Stevenson, lo que se reclama. Todo lo que sea mal es mi derecho, así podría resumirse el discurso.

Bueno será entonces que digamos algo sobre su génesis: cuando una clase o grupo social intenta acercarse al poder (para tomarlo) de un modo natural plantea su pretensión en términos morales, lo quiera o no, independientemente del éxito. La sociología del conocimiento muestra que el discurso moral no es ni mucho menos privativo del débil, sólo que un grupo con expectativas plantea además, y no sobre todo, los argumentos morales. Por así decir, se comporta socráticamente realizando las múltiples combinaciones entre sabiduría y virtud que den por resultado la necesidad de su alternativa, que su poder sea admitido como beneficioso y consecuentemente influir en las actitudes de las gentes a fin de verse apoyado en su escalada, al menos de puertas afuera. Casi ningún dominio no se argumenta,

disidentes religiosos y finalizando con los movimientos políticos.

Sabemos por Weber y Manheim la manera en que la burguesía se apropió de la excelencia moral, cómo corrigió el significado de los términos secundariamente valorativos, hasta poder en la revolución convencer al resto de las clases, incluida la misma aristocracia (*Felipe Igualdad* es el paradigma de converso), de que en verdad la corrupción de los tiempos había llegado a ser tan extrema que la necesidad de un salvador se hacía inaplazable. Un salvador tanto más excelente cuanto mayor número de males pudieran acumularse sobre el antiguo amo, un redentor que extraía su moralidad de la abyección, de manera que bastaba nombrar a ésta para no tener que entrar en los contenidos de aquélla. Y no ahorró la revolución casi ningún mal a su derrotado destinatario. Recuérdense los innumerables panfletos que corrieron por el París revolucionario, colecciones de agravios a los ciudadanos, confesiones apócrifas de desmanes cívicos y morales (con especial hincapié en lo que suele considerarse moral privada), como es el caso de la amplia colección de diarios secretos de María Antonieta; del mismo modo que Sade fue en parte admitido puesto que *mostraba al desnudo la corrupción de la odiosa tiranía*.

Pues bien, este camino tan feraz en los males ajenos, se corresponde lógicamente con una inconcreción considerable de los bienes propios. A medida que las fronteras del conjunto de males a extinguir son más amplias y que por lo tanto lo alcanzable en una estrategia a largo plazo está más lejos, es (por necesidad) más abstracto y aparentemente más utópico, ese bien futuro queda cada vez más por definir. Y esto vale tanto para el reino de los bienaventurados como para el paraíso socialista. En el reino de los fines, igualmente abstracto es invocar la supresión del pecado que el fin de la dominación del hombre por el hombre, ambos casos son jaculatorias. Como Hume lo expresara, la dificultad no estriba en encontrar un principio general que sea resumen y guía, sino en demostrar realmente que es malo o

como Calicles pretendía. Aunque la carga en forma de tanques sea considerable, la analítica también nos recuerda que el lenguaje especialmente dirigido a la acción, y en ello estamos, es muy difícil que no se tiña de sentencias morales. Así estos grupos segregan una vanguardia moral cuyo espesor es en ocasiones inversamente proporcional a su potencia, pero que formalmente siempre está definido por el *yo introduciré cambios para mejor que aumentarán la suma de efectiva moralidad en el globo*, lo que además puede también ligarse con la idea de felicidad como fin formal del proceso. Hasta supuestas revoluciones inoralistas, por ejemplo, los fascismos, en lo que tienen de anticristianos o antihumanistas, pretenden gracias a esta inmoralidad que postulan, aumentar la suma de bien como resultado de la caída de los anteriores, débiles, afeminados, cristianos o judaicos, sistemas de valores; luego, su inmoralismo es simplemente apariencial. Cuando Sade alaba la inmoralidad está simplemente pensando que la verdadera moral consiste en seguir las leyes de la naturaleza (?) si éstas entran en colisión con los injustificados decretos de la cultura. Y sólo a un cretino, que viene a coincidir con un no libertino, con un *virtuoso*, se le ocurrirá pensar y obrar al margen de ellas.

Todo movimiento, progresivo o regresivo —hablando con Bloch—, comporta un proyecto de subversión de valores, define un proyecto moral implícitamente mejor o lo define precisamente como lo mejor. En un caso límite, como he dicho, lo malo puede ser lo mejor, todo depende de cómo coloquemos los espejos de bien y mal. Es así, como lo que el poder, la sociedad, las ideologías, los individuos, consideran malo, puede ser triturado mostrando sus contradicciones y desmontado como una sarta de falacias. Así, con argumentos que en muchos casos son redomadamente abstractos y se presentan envueltos en todas las retóricas, cualquier movimiento volverá hacia o creará un estado de cosas bueno, según sea éste el mundo de Zeus o de Cronos... desde los grupos de vanguardia, pasando por los

bueno a partir del entendimiento, cosa, piensa, que es desdichadamente imposible. Sin embargo, el bien formal es indisociable de la utopía y la utopía irrenunciable.

Y también sucede que cuando el poder está más cerca, los objetivos definidos por la estrategia, los a largo plazo y por lo tanto más abstractos, se convierten en cuestiones para acusmáticos (o para filósofos). Las charlas de puertas adentro, bastante más sabrosas, son justificadas y mediadas en nombre del sano sentido común y del cálculo de posibilidades. Y, mientras el bien último se consigue, ¿qué es el bien? En muchos casos las definiciones son puramente teológicas: algo es válido y bueno porque sirve para alcanzar la meta final que se propone (lo que siempre es fácil de demostrar por su propia evanescencia). Si se hila más fino, y a menudo se hace, puede conseguirse un relativo bien que pueda justificarse *a priori* frente al anterior, cuyo juez es nada menos que la historia, en esta etapa de *viatores*, en la diaria accesión, modificando algo las sentencias morales comunes, dotándolas, por ejemplo, de mayor universalidad. Resumiendo, el bien nos espera en la meta y Agnes Heller en el camino. Y no hablo simplemente de que el fin justifique los medios, una versión bien abstrusa del maquiavelismo, sino de verdaderas propuestas morales, esto es, universalizables. Si aprobamos la sentencia *hay que terminar y oponerse a la explotación del hombre por el hombre*, subsumiremos bajo ella *hay que oponerse a la dominación de unos pueblos por otros, no admitiré la discriminación racial, me opondré al dominio sexista, favoreceré a los marginados*, etc.

Todos estos enunciados son, sin embargo, morales puesto que son formalmente universales y universalizables. Pero ese criterio de universalización puede quizá, sin excesiva violencia, ser aplicado no sólo a las sentencias sino a los códigos en su conjunto. De este modo, la capacidad real de universalización que tenga una moral determinada, de la que pretenda y de la que efectivamente alcance, dependerá el peso que se da a sí misma o que le puede ser concedido,

en tanto que logre una presentación del bien más perfecta aumentando su efectiva universalidad, sin que ello nos haga perder de vista el formalismo en que toda esta cuestión se desenvuelve. Por ejemplo, es un argumento de Engels que el advenimiento de la verdadera moral no se dará hasta que el proletariado, con su toma del poder, haya acabado con la división en clases de la sociedad. Esta moral nueva del socialismo, gestada como digo por el proletariado, será mejor, la mejor, porque cumplirá por primera vez en la historia la pretensión de universalidad; no será un reflejo ideológico de intereses de clase como ha venido siempre siendo, sino efectivamente universal, por primera vez humana.

La *verdadera moralidad* y la *verdadera universalidad* tienen ya algunos siglos de vida en común y pertenecen de lleno a nuestra tradición de ilustrados, de kantianos. Pero la universalidad aludida por Engels no está en la fórmula sino que pretende ser material. De este modo también se comporta el *verdadero derecho* (siempre las definiciones platónico-estipulativas) con la universalidad, el derecho que por primera vez ha llegado a ser universal cuando ha derribado a la multiplicidad de códigos del antiguo régimen, bastiones innumerables de privilegios con el corte al ras, la universalidad y abstracta igualdad de la codificación napoleónica. Derecho y universalidad son indisociables, Hegel *dixit*, aunque Marcuse se eche las manos a la cabeza.

Y puesto que la universalización es la nota más distinta que nos revela una sentencia moral, y si toda política segregada una moral, nada nos cuesta representarnos la mayor universalidad posible sin romper los límites de la especie (el ecologismo por ejemplo los sobrepasa), y nos encontramos con que el movimiento político que reclama para sí la máxima universalidad es el feminista, que plantea su revolución como la más extensa que quepa concebir. Como Celia Amorós lo expresa, «la reconciliación de la humanidad tanto con su propia naturaleza biológica como con la naturaleza exterior constituye un todo y ese todo es el verdadero carácter de universalidad del hombre como ser genérico». Y esta

pretensión de portar mayor universalidad es lo que hace del movimiento feminista un sujeto de estudio tan interesante para la ética, a la vez que explica el surgimiento cada día más apresurado de morales o éticas alternativas que lo llevan a la base. El feminismo plantea y problematiza realmente la mayor parte de los ámbitos y de las cuestiones morales concretas, así como los desplazamientos semánticos enormes ocurridos desde los años sesenta en los términos secundariamente valorativos. El feminismo cuestiona las relaciones de la especie con la naturaleza, la familia, las relaciones personales, la división del trabajo, el sistema de prioridades, la estructura social, la lucha de grupos dentro o contra el Estado, la supervivencia de la especie en último término.

Y, cómo no, también en este caso se supone que la consecución de los objetivos del movimiento aumentará la suma de bien en el mundo. Desde Stuart Mill, y aun quizá anteriormente con Condorcet, pasando a principios de siglo por Novicov, la causa de la igualdad de los sexos ha sido defendida exteriormente (me refiero a todo lo que no son pruebas de su real igualdad, principio que según Mill pertenece al género de los que no cabe argumentar sin desdoro), ha sido defendida, repito, acudiendo al argumento utilitarista (en el mejor sentido) de que la libertad de la mujer libera al hombre de su injusta tiranía y, por lo tanto, aumenta la suma total de moralidad y libertad en el globo y, derivado de ello, la de felicidad. Y desde que esto está así planteado, las mujeres no hemos dejado de recibir propuestas para que expongamos el bien que traemos de nuevo, para que lo defendamos, para que planteemos nuestra utopía, a la vez que se nos hace material dúctil para realizar utopías ajenas. Este argumento, pues, del total de virtud puede (pese a la falacia naturalista) convertirse en que la liberación de la mujer es la liberación total de la humanidad, la salida real del neolítico, la lucha con la naturaleza para convertirla en libertad en términos kantianos. Así, los pensadores de la utopía o de la antiutopía, y valgan por ejemplo Bahro, Ha-

rich, Marcuse, Leví... o Calvo, Trías, Mosterin..., nos tienen ya dispuesta la morada en la casa del señor y su teoría (y, pocas veces, mejor dicho, en la casa del señor sobre todo). La reflexión feminista de Françoise d'Eaubonne, Valerie Solanas, Agnes Heller sin pretenderlo, Kate Millet, Juliet Mitchell..., por citar sólo a internacionales, aun planteando el feminismo como una alternativa global, es sin embargo todavía suficientemente reivindicativa como para no tocar la utopía sino muy tangencialmente.

El mayo del 68, cuyos productos culturales sólo ahora comenzamos verdaderamente a conocer, lanza hacia nosotros a los decepcionados de *la-revolución-a-la-vuelta-de-la-esquina* que en muchos casos nos guardan el protagonismo en la Revolución Total. Nosotras somos la esperanza de supervivencia para Harich, las más potentes destructoras del estado para Calvo, las portadoras de la moral para Mosterín, las dueñas del discurso inaudito para Lardreau, la universalidad de la revolución para Bahro, el antipoder. Colocadas ante un todo cuya capacidad de absorción es tan espeluznante como el Caos que Camina, hemos llegado a ser el clavo ardiendo (pero quizá convencible) del que pende la única posibilidad de libertad. Y algo se aclara esta cuestión cuando se conoce de dónde nos viene tal potencial: somos un antídoto que por misterioso, por su huida de la razón, el todo no ha sido aún capaz de absorber ni disolver. Nuestro misterio, nuestra negativa a la violencia de la razón, hacen que hayamos llevado, por lo visto desde siempre, una rebelión silente contra los todos desde que éstos fueron creados en los albores de la historia.

Si Leví afirma que el futuro es «descalificar lo político, atenerse a lo provisional, rehabilitar la Ética», porque el Bien Moral y la justicia no coinciden, todo su grupo se pronuncia por el anti-Reich, por el nuevo desorden, por el derecho a la pereza la Lafargue frente al *Capital* de Marx. Y se espera que las mujeres, sistemáticamente alejadas del Logos, tengan, por esta secular costumbre un discurso diverso en el que se pueda confiar. Como también lo expresa Celia

Amorós en un artículo reciente, «Feminismo y crisis de civilización», cuanto más amenazante es ésta, cuando los peligros comienzan a parecer reales, surge la extraña ocurrencia de llamar a mamá como en los buenos tiempos (y ruego a Celia que me perdone esa traducción); «se nos promete la socialización de la bancarrota». El problema aquí está en que las virtudes que se nos atribuyen y que hacen de nosotras la apta materia para corroer Todos, casi todas ellas, pueden ser contempladas como resultado de la dominación. Y si esto hace, sólo quedará, como Calvo pretende, la apelación a lo que sea la feminidad si es algo diferente del peso de la dominación, que es la marca del Todo. De decidirmos a actuar así, realizaremos de nuevo el bien moral en el mundo. Nosotras somos la parte más fundamental de la rehabilitación de la ética.

Hay entonces por lo menos dos discursos del aumento del bien muy diferentes: el discurso de la igualdad (más clásico) y el de la diferencia (más actual, pero también más antiguo, más mítico). Pero su fin normal es el mismo, y la naciente teoría feminista bascula hacia cualquiera de estas dos opciones: el feminismo más directamente político recalca la idea de igualdad (aun con postulaciones de la diferencia muy diversas; nadie dice que quiere ser igual al hombre puesto que en su fuero externo lo desprecia) y la parte del movimiento más ligada a la llamada contracultura admite el discurso de la feminidad como discurso salvador, aunque también reformándolo, desde la admisión del concepto de naturaleza y la revolución feminista-ecologista, hasta la sociedad de la ternura sólo para mujeres. Sociedad de las mujeres que, para eludir la contradicción que surge de admitir una valoración masculina como referencia, puede aparecer tras la eliminación física de los hombres, como es el caso de Valerie Solanas. Este último caso es por así decir mucho más lúcido ya que no se conceden límites; Solanas tiene la cautela de abogar incluso por la destrucción de las mujeres, no hay por qué reproducir la especie, la manía de la perpetuación es masculina. «En lo que se refiere a reproducir al

género masculino, el hecho de que los hombres, como la enfermedad, han existido siempre, no significa que deban seguir existiendo... El curso natural de los acontecimientos, de la evolución social, llevará al control total del mundo por parte de las mujeres. Se deriva de ello que ellas dejarán de reproducir hombres y finalmente dejarán de reproducir mujeres». Los frutos de la utopía son mucho más polimorfos que los de la realidad.

Si consideramos límite y agotamiento de sí mismo el discurso de Solanas, no nos quedará más remedio que acudir al de la igualdad. Ello además está de acuerdo con las posibilidades presentes de actuación del movimiento, frente a las cuales la utopía puede ser, más que una guía, un *cul de sac*. Entiéndase que no niego el papel moral de la utopía en la mediación ser-deber, sino que constato, independientemente del juicio valorativo que esto nos sugiera, que la utopía se hace innecesaria en muchas ocasiones o desaparece por sí misma, se agota dialécticamente, cuando la posibilidad del poder se acerca. Frente a la exaltación del lado oscuro de la feminidad que se desdibuja a sí mismo, que es necesariamente lo inconcreto, surge la concreción de la lucha diaria, tanto más necesaria cuanto más fuertes son los cantos de sirena de las avanzadillas de la antiilustración.

Porque si hay una idea ilustrada, ésta es la de igualdad y es la que de hecho preside la lucha feminista desde sus comienzos. Lo curioso es que puede, a determinada luz, presentárenos tan utópica como la anterior. Sin entrar en esta cuestión, lo que sí podemos decir con Hegel es que por lo menos es abstracta. Y de esta característica es síntoma el que pueda presentarse como contradictoria respecto de la idea de progreso moral de la que surge, que en su rendimiento pueda acabar con el planteamiento utópico-ideológico de la cuestión. La igualdad entre los sexos es asimilada al progreso moral, así lo hacen Mosterín o Marcuse siguiendo la línea trazada por Mill. Pero esto compromete la acción porque, es claro en Mill, se piensa en la

incorporación a la esfera moral de las cualidades tradicionales de la feminidad: como consecuencia de la igualdad, los hombres se harán más mujeres; ambas posturas tienen aquí su base común utópica. Esta igualdad es a la vez superación.

Pero cabe hablar, por el contrario, el abogado del diablo es una persona muy necesaria, de verdadera igualdad moral y no de superación moral, lo que es lo mismo, que sólo lo que es igualdad sea lo concebido como superación, desdoblarse entonces perfectamente las dos cosas y aceptar sin más la superioridad de la igualdad sin que esto comprometa los contenidos de la supuesta nueva moral. En la difícil marcha de las morales hacia la universalidad de la que se habló, hacia la universalidad material, es imprescindible tratar la cuestión de los contenidos. Y los contenidos de los proyectos morales de estos movimientos son bastante diversos, sólo su pretensión formal es la misma. La discusión siempre se establece alrededor de esa formalidad, de ahí que pueda llegar a ser muy abstracta, en términos de nuevo hegelianos, vacía. Hegel mantenía (frente al riesgo terrible de proponer que hoy la ética considera con tanto cuidado) que nunca una regla formal puede entrar en contradicción y nada que no es contradictorio es real. La contradicción sólo se da con un contenido. Así, frente al argumento de Mill o Novicov de que la liberación de la mujer, al cumplir por primera vez la universalidad que la moral requiere, contribuye de modo decisivo a la suma de felicidad, podemos afirmar que no lo hace en absoluto, y, sin embargo, seguir luchando por ella, por ejemplo, porque nos apetezca que los hombres se frustren; la universalidad nos libra, si es buena en sí, de la tiranía de los fines. La moral no puede nutrirse de su misma formalidad; esto también lo demostró Hegel contra Kant.

Así, ¿cuáles son los contenidos de una moral feminista verdaderamente universal? Si no podemos ni debemos acudir a la utopía o al teleologismo, situándonos *in media res*, en una moral provisional con todas las apariencias de pe-

renne, ¿hay acaso contenidos diversos de los de las morales realmente existentes o son siquiera necesarios? Si el feminismo no se propone acabar con el todo o con la especie, al menos conscientemente, sustituyamos indistintamente igualdad por universalidad y saquemos las conclusiones para los contenidos. Quizá Russell pueda servirnos de ayuda. En *Matrimonio y moral* opone nuestro lord lo mejor a lo posible en lo que atañe a la nueva moral que la igualdad de los sexos puede dar a luz. La igualdad, dice, puede hacerse por abajo o por arriba; la igualdad moral por arriba, muy extendida en los círculos sufragistas, ordena al hombre sufrir el mismo código asumido por las mujeres y se muestra convencida de su excelencia, que no se le ocurre pensar para desvalorizarla, que sea un producto de la esclavitud; es más, aunque así fuera, sería desdeñable el dato, en duros yunques se templan siempre los aceros. Russell incluso afirma que este código es en efecto mejor, sólo que no parece muy probable que los varones lo asuman. Si incluso le añádiéramos platónicamente la coerción del Estado, la resistencia al yugo seguiría siendo notable, la resistencia de los varones, puesto que las mujeres no tienen necesidad de variar sus normas ni sus conductas; en fin, la pretensión puritana estalinista o china habla por sí misma. Russell tenía razón, es difícil conseguir la igualdad por arriba.

De esta forma, sólo queda una vía abierta al par universalidad-igualdad: que las mujeres hagan suyo el actual código de los varones, por cierto, casi completamente señalable en la cuestión de los contenidos. Universalicemos definitivamente, contribuyamos al bien haciendo el mal.

Si no los podemos hacer tan buenos, hagámonos nosotras tan malas: no exijamos castidad, sino perdámosla; no impongamos la dulzura, hagámonos brutales; no atesoremos naturaleza sino destruyámosla con el fervor del converso, etc. Las aparentes paradojas con las que se encuentran las mujeres, puritanismo-desvergüenza, apacibilidad-violencia, sumisión-dominio... desaparecerán con una reformulación *ad mulierem* del imperativo categórico, funcionando

esta vez sólo como un tamiz: en caso de conflicto de normas o de principios (en el sentido de Ross), obra mujer como un hombre lo haría porque él es, hoy por hoy, el único poseedor de la universalidad; universalidad desde la que incluso ha definido el mal que te corresponde. No aumentes la suma de bien por tanto si lo que persigues es la igualdad, sino contribuye alborozadamente a la suma de mal, porque esto es lo bueno.

Pero no a cualquier mal, no desde la perspectiva de aquel pequeño mal que se te reconoce, de tus solícitas y bienintencionadas truhanerías, del estervilarismo, enfermedad senil de la feminidad, realiza por el contrario el verdadero mal, el mal del amo.

Ni salvar, ni destruir para salvar, lo uno no es un deber y lo otro no nos pertenece. Como el auténtico y único Mefistófeles, genera el bien a través del mal que realizas. Contemplémos plácidamente el experimento de a ver qué sucede con todos los individuos contribuyendo a la suma de mal de la misma forma. A lo peor ni el mismísimo Todo puede resistirlo.

No reclamamos entonces nuestro mal, el mal por el que se nos ha definido y no queremos tampoco el bien que se nos imputa, sino exactamente vuestro mal. Éste es un discurso moral feminista verdaderamente universal en el que no se pretende mostrar la excelencia, sino reclamar el derecho a no ser excelente. Como vuestro logos moral desde siempre ha funcionado.

## NOTA

PRAXÁGORA—Diré que es preciso que todos los bienes sean comunes, que todos los ciudadanos participen por igual de todos ellos y vivan a expensas del mismo fondo; y no que ése sea rico y aquél pobre; así como tampoco que uno cultive un campo inmenso y otro no tenga dónde caerse muerto; que éste tenga a su servicio numerosos esclavos y aquel otro

ni un criado. En fin, establezco una manera de vivir común a todos y para todos la misma.

BLÉPIRO—¿Cómo será pues común a todos?

PRAXÁGORA—Tú comerás mierda antes que yo.

BLÉPIRO—¿Tendremos también nuestra parte de mierda?

Que Aristófanes nos ilumine.

# ÍNDICE

PRÓLOGO . . . . .	9
CAPÍTULO I. FILOSOFÍA Y FEMINISMO . . . . .	19
Los límites de la individualidad . . . . .	25
El temible ejercicio de la equipotencia . . . . .	30
CAPÍTULO II. ¿ES EL FEMINISMO UNA TEORÍA POLÍTICA? . . . . .	35
Ilustraciones y feminismo . . . . .	36
De la mala costumbre de las muertes anunciadas . . . . .	38
Polémica feminista - teoría feminista . . . . .	41
De los orígenes a las causas . . . . .	43
a) Burguesas y proletarias . . . . .	48
b) Igualdad-diferencia . . . . .	49
CAPÍTULO III. LA SEGUNDA FASE . . . . .	53
De dónde encontrar una filosofía política feminista . . . . .	56
En manos de la ética . . . . .	63

CAPÍTULO IV. MUJERES Y PODER . . . . .	67
Ética y poder, o de la maldad del poder . . . . .	70
Mujer y mal, otra versión de la escatología . . . . .	75
CAPÍTULO V. LO QUE TENEMOS . . . . .	83
La pregunta por la legitimidad . . . . .	84
De la analogía del poder . . . . .	87
De las filosofías del poder . . . . .	94
Ni con los pies ni con el pensamiento vayas más allá de donde puedas volver . . . . .	95
CAPÍTULO VI. <i>LA MUJER</i> , LAS FIGURAS DE LA HETERONOMÍA . . . . .	97
Genéricos de estirpe, genéricos de casta . . . . .	101
Del <i>vosotras</i> al yo . . . . .	103
De los nosotros a los sujetos . . . . .	105
Discurso del poder . . . . .	107
CAPÍTULO VII. DISCURSO, MUJER, PODER (I) . . . . .	111
<i>Poder y mujer</i> . . . . .	115
El poder de Hestia . . . . .	119
De redimidas a redentoras . . . . .	122
CAPÍTULO VIII. DISCURSO, MUJER, PODER (II) . . . . .	125
El primer ensayo feminista de una teoría del poder . . . . .	125
Política o naturaleza . . . . .	129
Poder o rango . . . . .	132
La costumbre del pacto . . . . .	134
CAPÍTULO IX. INDIVIDUALISMO Y NOMINALISMO . . . . .	139
Materia transaccional . . . . .	140
Individuo capaz de transacciones . . . . .	142

Desprecio de corte y alabanza de aldea . . . . .	144
La ley del día y la ley de las sombras . . . . .	147
El venerable dilema entre naturaleza y ley . . . . .	150
APÉNDICE. EL DERECHO AL MAL . . . . .	153