

¿Quiénes somos las mujeres?

Teresa López Pardina

La pregunta acerca de quiénes somos las mujeres se plantea reiteradamente en la teoría feminista desde que Simone de Beauvoir se la hiciera al comienzo de *El segundo sexo*. ¿Tan difícil es contestar?, se dirán quienes están situados fuera de un debate que tiene ya más de medio siglo. Efectivamente, lo es; todavía estamos construyendo la respuesta.

Beauvoir, desde la filosofía existencialista, nos explicó que no teníamos las mujeres capacidad de autodenominación porque la cultura patriarcal nunca nos la permitió, siempre nos consideró como «otras» con respecto a los varones, nos dio un estatus de subordinación que coarta nuestra libertad y nos constituye en un verdadero «segundo sexo». Unos años más tarde, Betty Friedan desvelaba la ideología con la que los varones intentaban persuadirnos de las excelencias de ser «el segundo sexo»: la mística de la feminidad. Pretendía hacernos felices llevando la vida de seres subordinados que se nos exige, especialmente cumpliendo con la tarea de ser guardianas del hogar —una vez más— y educadoras de los hijos en la edad temprana.

Con la eclosión de la llamada contracultura de finales de los años sesenta del pasado siglo, se produjo un movimiento político feminista que reivindicaba derechos y libertades; entre otras, la de ser sujetos de nuestras acciones y de la historia.

Pero, con el flujo vino el reflujo. Algunas, como Antoinette Fouque, que acudió al entierro de Beauvoir para decir, a pleno

pulmón: «Simone de Beauvoir ha muerto; ahora comienza el feminismo», entendieron el movimiento como un repliegue a la intimidad para mirarnos detenidamente el ombligo y otras partes de nuestro cuerpo que, aunque fueran una carencia de lo que otros cuerpos tienen, constituían, a su modo de ver, una esencia humana diferente: surge el esencialismo o feminismo de la diferencia, que no reclamaba derechos ciudadanos («no creas tener derechos» proclamaban las mujeres del grupo de la Librería de Milán) sino reivindicar la prístina feminidad que, a su parecer, estábamos perdiendo las mujeres con tanta ciudadanía.

Y aún antes de haber tenido tiempo de dirimir tamaña disparidad, irrumpe la ideología del postmodernismo en todos los ámbitos de la cultura diciéndonos que la existencia del sujeto es más que dudosa o, al menos, su libertad de acción es mucho más limitada de lo que se había pensado. Justo cuando las mujeres están accediendo a posiciones de sujeto —cuando van consiguiendo elegir lo que quieren ser, elegir su ser, como decía Simone de Beauvoir— viene la filosofía a negarnos la posibilidad. Y, si es verdad que el sujeto ha muerto, como certificaba Foucault, ¿qué sentido tiene la emancipación de las mujeres como sujetos humanos?

¿No será una trampa esto de la muerte del sujeto? Mientras Amorós lanza su sospecha en este sentido hacia la filosofía posmoderna, la autora del libro se pregunta si existe relación de causalidad entre la lucha de las mujeres por sus derechos, sus lentas, pero imparables conquistas en el terreno de la autonomía y la condena filosófica de la categoría de sujeto de la Modernidad.

Dos problemas se plantean al feminismo como consecuencia del influjo del posmodernismo. El primero es si la crítica

La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual

ASUNCIÓN OLIVA PORTOLÉS
PRÓLOGO DE CELIA AMORÓS



INVESTIGACIONES FEMINISTAS



Asunción Oliva Portolés

La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual, Prólogo de Celia Amorós, Editorial Complutense, colección Instituto de Investigaciones Feministas, Madrid, 2009, 486 págs.

al racionalismo de la Ilustración debe llevarnos a renunciar a todo tipo de reivindicación universalista. Si así hacemos, el feminismo se fragmenta en feminismos diversos por la diversidad de situaciones de opresión en que se encuentran todavía las mujeres a comienzos del siglo XXI. El sujeto del feminismo se rompe en multitud de sujetos colectivos o individuales.

El segundo problema consistiría en no aceptar el universalismo de la razón o, expresado en otros términos, admitir que el sexo inviste a la razón de atributos diferenciales –de intensidad variable, según concepciones– de manera que llega a invalidarse aquella afirmación protoilustrada de Poulain de la Barre de que «la razón no tiene sexo». Los problemas son actuales y el feminismo filosófico, psicológico y sociológico está trabajando en ellos.

Sin embargo, otra postura es posible y defendible. La que, posicionándose en la Ilustración y activándose en ella ejerce sobre sus críticos posmodernos la misma labor suspicaz que los filósofos postilustrados ejercieron sobre aquella: la metodología de la sospecha. Asunción Oliva, siguiendo los planteamientos de Amorós explícitos en el prólogo, establece una sistemática sospecha de la filosofía de la sospecha y sus epígonos; propone una reconstrucción feminista de la subjetividad desde la perspectiva ilustrada. Para hacerlo, procede con la concienzudo detenimiento de la filósofa que examina –con la solidez que la caracteriza– primero, las tesis de los cuestionadores del sujeto de la modernidad (de Nietzsche a Heidegger, de Freud a Lacan, de los teóricos de Frankfurt a Wittgenstein), después, las de sus epígonos: Lévi-Strauss, Foucault y Lyotard, para pasar a analizar a continuación lo que en el capítulo III llama «referentes filosóficos de la teoría feminista en el último cuarto de siglo»: en primer término, Derrida, cuya filosofía da pie a conceptualizar la diferencia en térmi-

nos de pluralidades y multiplicidades en vez de en términos binarios.

En segundo lugar, Foucault, por el método genealógico, que abre nuevas vías de investigación y rechaza el humanismo; método bien recibido por el feminismo en la medida en que el humanismo implicaba, entre otras cosas, la dominación masculina; por su concepción *capilar* del poder, que se puede aplicar desde una perspectiva feminista al análisis de la dominación masculina; y por su modelo de construcción de la subjetividad, que es aplicable a la construcción del sujeto «mujer».

Finalmente, Habermas y su propuesta del universalismo interactivo, que ha dado juego a muchas feministas teóricas de la ética y de la filosofía política para ubicar el papel de las mujeres como sujetos políticos: Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Joan B. Landes y nuestra compatriota M. J. Guerra.

Benhabib, con su propuesta del universalismo interactivo propone una reformulación del modelo habermasiano de la ética dialógica por considerar la noción de «otro generalizado» excesivamente abstracta, que no responde a la diversidad de los yoes concretos. Fraser critica a Habermas por no tematizar el subtexto de género en sus categorizaciones sistema/mundo de la vida y esfera pública/familia y economía, así como por su conceptualización de la ambivalencia en el Estado del bienestar. Otras autoras que hacen críticas a Habermas desde el feminismo son Iris M. Young y Joan B. Landes; le reprochan su concepción de la esfera pública como masculina y los intereses de las mujeres con el concepto de «particularidad», mientras que M. J. Guerra reclama una radicalización del nexo entre intersubjetividad y moral.

El capítulo IV, que ocupa en extensión casi la mitad del libro, está dedicado a la exposición de los debates sobre el sujeto entre las filósofas feministas. Tras una introducción que bajo el título de «conside-

raciones generales» contextualiza la problemática del sujeto ideológicamente muy ligada a la influencia de Foucault y temporalmente paralela a la aparición de la noción de género, pasa a describir y analizar, en otros tres apartados, lo que denomina «figuraciones de la subjetividad en torno al paradigma psicoanalítico», «paradigma postestructuralista» y «reconstrucciones feministas de la subjetividad en el marco de la Ilustración». Las primeras figuraciones ocupan 20 páginas; las segundas, 100 páginas; las terceras, 50; este dato es un indicador que corrobora lo expuesto en la introducción al capítulo: las discusiones sobre el sujeto han llegado al feminismo por influencia de Foucault. Del paradigma psicoanalítico, mostrado mediante la exposición de la francesa Luce Irigaray y la italiana Luisa Muraro, nos queda la impresión de que es un intento no logrado de descubrimiento y/o construcción de un sujeto femenino en el sentido esencialista del término. Otro sujeto, otro con respecto al masculino –tal como ha visto siempre el patriarcado a las mujeres– que encierra un orden simbólico propio y diferente del masculino. Irigaray se apoya en el psicoanálisis para fundamentar su teoría, que recoge también influencias del segundo Heidegger; y Muraro en Irigaray, Lacan, la mitología clásica y el misticismo.

De las figuraciones de la subjetividad en el paradigma postestructuralista, la primera filósofa considerada es Judith Butler, que se sitúa en la estela de Foucault tanto para teorizar sobre el sujeto como sobre el género. El género es para Butler de producción disciplinaria; una producción cultural en beneficio de la construcción heterosexual y de la regulación de la sexualidad según los cánones socialmente establecidos. Por todo lo cual, el género no es algo ni verdadero ni falso, sino un mero efecto de verdad de un discurso que establece una identidad estable. Por lo tanto, el concep-

to «mujeres» es cuestionable. Representa un conjunto de valores (heterosexualidad normativa, división binaria de géneros, etc.), es una categoría normativa y, como tal, excluyente.

Ahora bien, si el concepto «mujeres» no es fiable, ¿cuál es el quién, en qué consiste el sujeto que el feminismo pretende emancipar? Foucault mostró que los sistemas jurídicos de poder producen a los sujetos que después llegan a representar; del mismo modo Butler se pregunta si lo que representa o puede representar el término mujeres como sujeto universalizable no será una reificación involuntaria de las relaciones entre los géneros. La categoría «mujeres» no debería ser el fundamento de la política feminista porque tanto el género como el sexo son construcciones culturales. El error de entender el sexo como sustancia es común a autores tan dispares como Irigaray, Wittig o el mismo Foucault, a quien acusa de contradecirse a sí mismo y de mantener una postura romántica en su interpretación de la figura de Herculeine Barbin: al mantener el supuesto de una sexualidad anterior a la ley, lo cual es una presunción ilusoria de una política sexual emancipatoria. El sexo siempre es un efecto de lo que Foucault llamó el dispositivo de la sexualidad y éste una parte de la estrategia del poder; mientras que el género no es ni la expresión de una esencia ni un ideal al que aspirar: es una noción construida a partir de los diversos actos de género. Y «tal construcción ‘incita’ nuestra creencia en su necesidad y naturalidad» (pág. 265). No existe una identidad de género a la que responda un comportamiento entendido como conjunto de actos. Al contrario, el género, las acciones o actos que lo constituyen, no tienen el carácter expresivo de una esencia, sino que tienen carácter *performativo* o *ejecutivo* –según la traducción de Sánchez de Zavala a la categorización de Austin– es decir que po-

nen en acción aquello que nombran, no responden a la sustancia que los produce, sino que van constituyendo un tipo de conducta en su ejecución y su repetición. Son actos, por así decirlo, interiormente discontinuos que exteriormente adquieren la forma de una identidad «sutilmente construida en el tiempo e instituida en el espacio exterior mediante una estilizada repetición de actos». Simone de Beauvoir había dicho: «es el conjunto de la civilización lo que construye ese producto intermedio entre el varón y el castrado que se califica de femenino». Estamos en la misma línea.

Pero, si la identidad es la ilusión de la coherencia desmentida por la discontinuidad de gestos, actos y estilos ¿significa esto que carece de capacidad de acción? se pregunta Asunción Oliva. Decididamente la respuesta es negativa. Porque, si bien el yo no precede a las posiciones que lo constituyen, Butler afirma: «Mi posición es mía en la medida en que “yo” repito y resignifico las posiciones teóricas que me han constituido». Hay que entender, explica Asunción Oliva, que estas posiciones no son meramente productos teóricos, sino «esa matriz de poder y discurso que me produce como sujeto viable». La propuesta de Butler, concluye, «no es la muerte del sujeto, sino una reinscripción foucaultiana del sujeto» que no excluye la capacidad de acción. Se plantea aquí al feminismo la cuestión de qué capacidad de cambio y autonomía tenemos las mujeres en esta conceptualización de Butler. Tras una larga digresión en la que recorre cronológicamente la biografía de la autora y recoge las posturas de quienes como Femenías, Amorós y Puleo han reflexionado sobre la cuestión, Oliva relaciona las posiciones políticas de Butler con las de Chantal Mouffe en el sentido de que mientras la segunda entiende el feminismo como una lucha por conseguir que la categoría «mujeres» no implique subordinación, la primera manifiesta

no desterrar la idea de buscar la democracia radical sin desechar la universalidad, entendida esta como un ideal político positivo, una idea regulativa en el sentido kantiano. La vertiente política del feminismo como teoría es tenida en cuenta en todo momento por la autora, como no podía ser de otra manera en el marco de una filosofía emancipatoria.

Otras figuraciones de la subjetividad en la estela de Foucault son las de la semióloga Teresa de Lauretis y la bióloga Donna Haraway. De Lauretis va más allá de Foucault al señalar que el género, como representación y como autorrepresentación, es el producto de diversas tecnologías sociales, como el cine y las técnicas narrativas, discursos institucionalizados, epistemologías y prácticas críticas, así como prácticas de la vida cotidiana. La teoría de Foucault no contempla que la sexualidad está constituida con la marca de género, lo cual es permanecer en una ideología claramente al servicio del sujeto de género masculino –sostiene esta autora– e introduce el concepto de «tecnologías del género» que permite detectar las desigualdades que produce el sistema de sexo-género, el cual es, a la vez, construcción cultural y aparato semiótico; concibe el sujeto del feminismo como algo no sólo diferente a la representación de una esencia inherente a todas las mujeres, sino también diferente a las mujeres reales, los seres reales e históricos definidos por la tecnología del género y engendrados dentro de una red de relaciones sociales. El sujeto que emerge en el marco de los debates sobre el género, incluso los debates feministas, es un sujeto que está a la vez dentro y fuera de la ideología del género; es un sujeto *múltiple* o también *excéntrico* en el sentido de que está fuera del encuadre –usando esta expresión cinematográfica, en inglés *space off*– en el que lo sitúa la teoría. La concepción del sujeto que emer-

ge de estos parámetros es «en los dos sentidos del término: sujetado (*subjected*) a la coerción social y además sujeto en el sentido activo de creador, al tiempo que usuario de la cultura, resuelto a autodefinirse y a autodeterminarse». El rasgo que lo determina es que «se define a sí mismo como una instancia política, no dentro de una política de la sexualidad, sino de una política de la experiencia, de la vida cotidiana». Un sujeto, en suma, comenta Oliva, que se inspira en el mejor Foucault aunque efectivamente vaya más allá de él.

La teoría de la bióloga norteamericana Donna Haraway es clasificada como una concepción interrogativamente más allá de Foucault. Su figuración del sujeto del feminismo es el *cyborg*, acrónimo de organismo cibernético, el cual se presenta como una superación de las dicotomías, en la línea de la postmodernidad: superación de la noción foucaultiana de «biopoder» que, a su parecer, ha quedado obsoleta. Los nuevos tipos de subjetividades han de venir de las tecnologías cibernéticas en las telecomunicaciones, la biología y la medicina, disciplinas que invaden los cuerpos y son productoras de subjetividad. También la biopolítica de Foucault queda superada con la política del *cyborg*. Al final del siglo XX «todos somos *cyborgs*: híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo. El *cyborg* es nuestra ontología», declara Haraway; un concepto que le permite abarcar la diversidad de las mujeres, tanto de etnia como de clase.

Finalmente se exponen las concepciones del sujeto como un personaje nómada, en la versión de Rosi Braidotti –que se sitúa en la estela de Deleuze– y la de Gayatri Chakravorty Spivak que, en la estela de Derrida, describe el sujeto globalizado como la mujer pobre de los países descolonizados o lo subalterno con marca de género. Asunción Oliva clasifica a Spivak en la izquierda derrideana y la considera un

referente importante del denominado «feminismo postcolonial».

Termina el capítulo IV con un tercer apartado titulado «Reconstrucciones feministas de la subjetividad en el marco de la Ilustración», donde su autora expone las conceptualizaciones de tres feministas ilustradas: Fraser, Benhabib y Amorós. La concepción de Fraser se sitúa entre el paradigma posmoderno y la teoría crítica; su propuesta consiste en una conceptualización del sujeto «que integre el constructivismo postestructuralista de Butler y la teoría crítica de Benhabib», esto es, «un pragmatismo-feminista-democrático-socialista». Fraser pone el acento en la dimensión política del feminismo como teoría crítica –entendiendo este último término en el sentido que le diera el joven Marx–. En lo que se refiere a la cuestión del sujeto, Fraser piensa que hay que «reemplazar las nociones unitarias de mujer o de identidad genérica femenina por concepciones plurales (...) de identidad social en las que se trate el género como un aspecto relevante». Las otras identidades sociales que forman la pluralidad son la raza, la clase, la etnia, la edad y la orientación sexual, identidades que deben reconocerse, pero siguiendo una política crítica. Esto es, una «política del reconocimiento» no equivale a una «política de la identidad».

Frente a los discursos que han puesto el acento en la identidad fragmentada, Benhabib piensa que la autonomía de los individuos sólo es posible en el seno de una comunidad solidaria que reconozca las multiplicidades sin aceptar los excesos; por la vía del diálogo y el consenso. Propugna una ética discursiva que haga posible el modelo por ella propuesto del universalismo interactivo, que habría de tener su configuración política en la democracia deliberativa. En una democracia tal, sólo serían válidas aquellas normas que fueran consensuadas mediante situaciones discursivas.

sivas. Veámoslo en un caso práctico: ¿prohibición o admisión del uso del *shador* en la Escuela pública? Como es sabido, en Francia, en 1996, el Consejo de Estado apoyó la decisión de expulsar a 23 niñas de sus centros escolares públicos por usar el llamado velo islámico y, tras un largo proceso de intentos locales de solución, en 2004 se aprobó una ley que prohibía este tipo de vestimenta en todo establecimiento escolar público no universitario. Para Benhabib, este tipo de problemas han de resolverse en procesos que ella denomina de iteración democrática, han de tener un tratamiento de argumentación deliberativa y una solución de consenso entre las partes mediante un proceso discursivo en el que se renegocian los derechos universales de pertenencia a una comunidad. Me pregunto cómo quedaría, tras las iteraciones, el sujeto del feminismo cuando hubiera consensuado su capacidad de acción poniendo los argumentos de todas las culturas en el mismo plano valorativo; ¿acaso no ha sido eso relativismo cultural desde la primera sofística?

La última propuesta examinada es la hecha en nuestro país por Celia Amorós. Para Amorós, que entiende el feminismo como una corriente de pensamiento que reivindica la igualdad entre los sexos desde un planteamiento ilustrado, no cabe duda de que, por su carácter emancipatorio, precisa de un sujeto que lo reivindique. Amorós propone la reconstrucción de un sujeto que ella denomina *verosímil*, un sujeto que sirva para reivindicar la autonomía para las mujeres que el feminismo se propone alcanzar. Expresado en la terminología del Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, Amorós señala que los sujetos iniciáticos se vinculan al grupo juramentado cuyos miembros experimentan una vivencia emancipatoria al constituirse en fraternidad. En esta figuración, la madre simbólica es el correlato de la Fra-

ternidad y la bruja es el correlato del Terror, «mientras que las mujeres concretas se esfuman como agentes históricos». ¿Qué hacer para constituirse en sujetos? Las políticas de «acción positiva» se han mostrado insuficientes. Lo primero que habría que hacer es transformar el colectivo femenino de un nosotras-objeto –siguiendo con la conceptualización sartreana de *El ser y la nada* ahora–. El paso siguiente es el del grupo juramentado; pero esta formación no tiene estabilidad, es una estrategia para ir generando «una identidad femenina autodesignada». Pues el feminismo que propone Amorós «apuesta por una sociedad de sujetos verosímiles y no iniciáticos en el orden del deber ser». Y «nuestra tarea de feministas es (...) la de crear las condiciones».

Termina Asunción Oliva con un último capítulo titulado «Reflexiones finales en torno al sujeto del feminismo» donde define sus propias posiciones. Se pronuncia absolutamente a favor de la constitución de un sujeto-mujeres. Propone «someter al sujeto moderno a las imposturas que la razón patriarcal ha cometido en su nombre». Pasa revista una vez más a las posturas de las feministas deudoras de la filosofía postmoderna y piensa que solamente los autores que se sitúan en una tradición ilustrada pueden ser referentes adecuados para el feminismo: Habermas, Sartre y Foucault lo son.

Acordando con Femenías en que el sujeto es construido, Asunción Oliva nos adelanta unos cuantos rasgos que considera constitutivos de tal sujeto: 1) no ha de ser incompatible con la noción de individuo y con la noción de igualdad, aneja a él; 2) ha de ser libre, en el sentido de poseer autonomía, al menos como «margen de maniobra hermenéutico y pragmático» y, aunque libre, será también «marcado» en su cuerpo por el género y la situación; 3) puede considerarse como inmerso en prác-

ticas intersubjetivas, lo cual quiere decir posibilidad de prácticas políticas emancipatorias en contextos históricos. El final de estas reflexiones es una invitación a ponerse en la tarea de construir tal sujeto.

El libro constituye una espléndida contribución al conocimiento del estado de la cuestión en lo que se refiere a ese tan imprescindible sujeto del feminismo. Será una herramienta valiosísima para las y los estudiosos que se decanten por el tema, por la exposición perfectamente clara y, al mismo tiempo, sumamente precisa, que hace de las diversas teorías, harto proliferas, que analiza. De su labor se beneficiará la investigación futura.

Teresa López Pardina es doctora en Filosofía y miembro del Instituto de Investigaciones Feministas (Universidad Complutense).

Diario de un científico melancólico

Vicente Sanfélix

Andrés Moya Simarro, doctor en Biología y Filosofía y catedrático de Genética de la Universidad de Valencia, ha escrito un libro bastante breve que ha dividido, no obstante, en cuatro capítulos: Ciencia y pensamiento, Ciencia y academia, Ciencia y sociedad y Aforismos y reflexiones breves (bastante más de estas últimas, por cierto, que de los primeros). Como ya los títulos de estos capítulos indican, Andrés Moya no se limita a pensar *desde* la ciencia sino que además piensa *sobre* la ciencia.



Andrés Moya
Pensar desde la ciencia
Trotta, Madrid, 2010, 108 págs.

Antes de entrar a exponer críticamente –o al menos a esto aspiro– lo que Andrés Moya piensa desde y sobre la ciencia me parece importante, no obstante, hacer una pequeña reflexión sobre el método con el que, según confesión del propio autor, este libro ha sido compuesto. En el primer párrafo de su introducción puede leerse: «Lo más parecido que encuentro para definir la obra que el lector tiene en sus manos es que se trata de un diario de reflexiones estructuradas temáticamente. Las reflexiones, dentro de cada apartado, siguen el orden temporal en el que fueron escritas, aunque no aparezca la fecha particular de ninguna. La obra ha sido preparada para su publicación a partir de un diario previo de reflexiones no estructuradas, la primera de las cuales fue escrita el 14 de agosto de 1992 y la última el 6 de agosto de