

# **Feminismo y teoría crítica de la sociedad.**

---

*Neus Campillo  
Universidad de Valencia*

El feminismo ha sido desde sus comienzos constataador de la cosificación social en razón de género. Si una crítica de la sociedad ha de incluir, por definición, la transformación de la realidad social cosificada; si esa cosificación se ha de eliminar y la sociedad emancipada ha de ser racional, el problema estará en qué se considera "sociedad racional" y en si es posible que se consiga una teoría normativa con las propuestas del feminismo. O, en si los proyectos del feminismo, que son normativos de hecho, pueden incluirse en una teoría de la racionalidad. Por todo ello habría que preguntarse por las posibilidades de una teoría de la racionalidad como teoría crítica de la sociedad desde la perspectiva del feminismo. Considero que tendría que ser superadora de la dicotomía genérica y estar inserta en la problemática actual como dialéctica modernidad-postmodernidad.

El feminismo realiza la crítica de la razón instrumental entendiéndola también como razón patriarcal. La razón instrumental es cosificadora en muchos aspectos, pero el feminismo incidió históricamente, e incide ahora, en el aspecto genérico, en el sexo. En ese sentido, su punto de enlace con la teoría crítica se da en la constatación y denuncia de los vacíos sobre los problemas del género de la misma pero, también, en la discusión de los aspectos que comportan defensas de lo femenino fácilmente utilizables por la propia razón patriarcal.

Las relaciones entre una teoría crítica de la sociedad y la teoría feminista se producen por el planteamiento filosófico de ambas: la afirmación de la cosificación de la razón y la sociedad, la necesidad de su crítica. Sin embargo, según las características peculiares de las obras y corrientes en el desarrollo de la teoría crítica y según los feminismos se producen distintas formas de incidencia e interrelación.

Por otra parte, se puede observar un cambio dentro del propio feminismo en el modo de recibir las propuestas de la teoría crítica. Así, el feminismo alemán de los años ochenta se mueve en una situación ambivalente: entre la búsqueda de la "razón sensual", como aportación genuinamente femenina, específica de las mujeres, y la construcción de una teoría de la racionalidad y de la acción social. Esta ambivalencia se explicaría al moverse dentro de la influencia de la tesis frankfurtiana que veía en la vinculación de las mujeres a la naturaleza virtualidades liberadoras, una busca de la liberación de la sociedad en la naturaleza femenina, en sus posibilidades de desarrollo sensual frente a la razón dominante masculina.

En cierta medida la ambivalencia viene a superar la clara defensa de la diferencia que se dió durante los años setenta en la recepción feminista de la obra

de H. Marcuse<sup>1</sup>. Su defensa de las mujeres, lo mismo que la de los estudiantes, radicaba en verlos como “nuevo sujeto revolucionario”, capaz de cambiar la sociedad, cuando el proletariado ya no parecía ser el sujeto portador de valores especiales transformadores. En ese momento, el feminismo defendió también una concepción que buscaba en la diferencia de las mujeres, en su sensibilidad, sus emociones, su relación con la naturaleza, la alternativa a un mundo de dominio masculino, de razón patriarcal.

Sin embargo, en la actualidad, en la recepción feminista americana de la teoría crítica, se observa una articulación de la tradición del feminismo de la igualdad con los fundamentos universalistas de una teoría de la racionalidad. Desde las obras de Habermas y de Adorno se buscan nuevos ámbitos de investigación feminista. Ahora bien, al hacerse la recepción desde la tradición feminista ilustrada, las pensadoras feministas, como Sheyla Benhabid o Nancy Fraser, también han desarrollado una excelente crítica de aquellos aspectos de las obras de estos autores en donde se observa la tesis que defiende un ámbito “no contaminado” del dominio, ámbito que sería fundamentalmente femenino. Parte de la teoría feminista actual critica este aspecto que busca en la diferencia de las mujeres, entendiéndola como una mayor vinculación con la naturaleza y el deseo, o bien, por un papel fundamental de las mujeres en contextos de acción comunicativa, las posibilidades de emancipación. Al mismo tiempo, esta teoría feminista desarrolla, radicalizándolo, el aspecto racionalista-universalista ilustrado.

En la relación entre feminismo y teoría crítica de la sociedad me propongo mostrar: 1. la recepción que ha hecho la teoría crítica de los problemas del género, 2. cómo se ha hecho la recepción de la teoría crítica desde la teoría feminista, a) en el feminismo crítico alemán de los años 80 y b) en la sociología y filosofía política feministas americanas en la actualidad y 3. qué aspectos de la teoría crítica, su noción de crítica, su teoría de la racionalidad, su método, su teoría de la modernidad, pueden formar parte de una teoría feminista crítica.

## **1. RECEPCIÓN DE LOS PROBLEMAS DE GÉNERO EN LA TEORÍA CRÍTICA: ADORNO Y HORKHEIMER.**

La importancia de la teoría crítica para el feminismo no radica en el tratamiento concreto que hacen los autores, del problema de las relaciones entre los sexos ni en su valoración de las mujeres o del feminismo, sino en algunas de sus propuestas teóricas que enumeraré más adelante. Sin embargo, voy a exponer uno de los textos modélicos de la teoría crítica, el capítulo sobre Odiseo de

1 H. Marcuse. *Calas de nuestro tiempo*. “Marxismo y Feminismo”. Ed. Icaria

*Dialéctica de la Ilustración*, uno de los textos emblemáticos de Adorno y Horkheimer en donde dan cuenta de las relaciones entre los sexos en la sociedad patriarcal de forma tal que constituye una crítica radical de esta sociedad.

Según Habermas el itinerario intelectual que traza *Dialéctica de la Ilustración* sería: 1. Los autores amplían la cosificación social hasta abarcar el pensamiento identificante de la filosofía y de la ciencia moderna. La tarea del concepto y la deducción es borrar la diferencia, lo negativo, lo particular y producir una gran identificación de la pluralidad real en la unidad. 2. Para ello, consideran que, lo que rige el fundamento entero de la razón, de modo que esta resulta “cosificante” casi por definición, a la vez que queda vinculada al propio fundamento de reproducir la vida de la especie, al dominio, al interés técnico de dominio de la naturaleza y autoconservación del sujeto. Dominio no sólo de la naturaleza exterior: la razón ejerce su dominio sobre la naturaleza interior del sujeto que trata de conservar el dominio de unos hombres sobre otros. El pensamiento identificante es ampliado en razón instrumental y, ahora en lógica del dominio sobre las cosas y sobre los hombres. Una de las aportaciones de la crítica adorniana al pensamiento identificante es su reivindicación de lo diferente, lo particular, lo negativo. Incluso hablará de “la unidad no coactiva de lo múltiple”.

Para Habermas se produciría en *Dialéctica de la Ilustración* lo siguiente: “Doble generalización del concepto de cosificación que conduce a un concepto de razón instrumental que coloca la prehistoria de la subjetividad y el proceso de formación de la identidad del yo en una perspectiva global articulada en términos de filosofía de la historia<sup>2</sup>”. La posibilidad de reconciliación entre cultura y naturaleza no es posible porque la razón desde sus propios comienzos se convirtió en instrumento de dominación de la naturaleza humana y no humana por el hombre quedó frustrada así su propia intención de descubrir la verdad<sup>3</sup>.

Concepto de verdad que habría que explicar como la idea de una emancipación del hombre a través de la reconciliación con la naturaleza. Pero, como la razón es instrumental desde el principio, intentar dar a la mimesis un papel de sustituto de una razón originaria no es posible: una teoría de la mimesis sería una contradicción en los términos. Según Habermas, la teoría crítica por presentarse como una filosofía catastrofista de la historia produciría una aporía insoluble, lo que haría inviable el carácter crítico de la teoría.

La interpretación de Habermas ha sido cuestionada en el sentido de que *Dialéctica de la Ilustración* no sería una filosofía de la historia, en absoluto, sino una alegoría para la crítica de nuestra sociedad. En forma de constelaciones se va

2 Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus, T. I, p.484.

3 Habermas, J. o.c. 1988, pag.487.

mostrando en la obra de manera metafórica el análisis crítico de diferentes situaciones<sup>4</sup>. También se ha considerado que caben ambas interpretaciones y que no son excluyentes. Veremos la importancia que tiene una u otra interpretación en la exégesis del texto.

En *Dialéctica de la Ilustración* al trazar la historia de la prehistoria de la subjetividad y establecer, a través de la figura de Odiseo, la construcción del sujeto occidental, los autores dan cuenta de la aparición de la mujer en la relación entre mito e ilustración. A través de las figuras femeninas, -las sirenas, Circe, Penélope, la figura de la madre,- y sus relaciones con Ulises describen las relaciones entre los sexos tal y como se dan en el mundo patriarcal. Cada una de las constelaciones presenta de forma alegórica las distintas formas que han adquirido las relaciones hombre-mujer y, a través de ellas, se constatan las especiales características que adquieren las relaciones de dominio entre los hombres cuando estas relaciones son entre varones y mujeres.

Voy a centrarme exclusivamente en las figuras de Circe y Penélope por ser dos figuras que se muestran como contrapunto y que representan, sin embargo, algo muy semejante. La historia del encantamiento de Circe nos conduce al estadio propiamente mágico. La fuerza de la maga es tal “que rompe el orden del tiempo y la voluntad del sujeto que precisamente se basa en el orden<sup>5</sup>”. A partir de ahí, se presentan varias cuestiones: se destaca el poder de la magia, encarnada en la maga Circe. De manera que la mujer, representada por Circe, es vista como capaz de trastocar todo lo que el orden racional ha hecho con el tiempo y con el sujeto. Circe aparece como el modelo de la hetaira y se caracteriza por la ambigüedad: de su origen (hija del sol y nieta del océano); su forma de aparecer (primero con aire funesto y luego con aire benigno). La indiferenciación de los elementos, aire-fuego, “constituye la esencia de la promiscuidad”. No hay en ella el primado de un aspecto: el materno o el patriarcal. Lo que caracteriza su poder es la concesión de la felicidad y la anulación de la autonomía. Pero la forma en que se produce el cambio de hombre en animales (cerdos) indica que Circe no mata a sus huéspedes sólo los convierte en algo distinto “fija y mantiene una forma anterior de vida”.

Se produce así una situación en la que ese encanto los lleva a la bestialidad. Produce, a su vez, la apariencia de conciliación. Sería una conciliación con la misma naturaleza que, al ser oprimida, los había convertido en sujetos. Pero, la representación da cuenta de ello como caída, porque ya han sido hombres una vez.

4 Vicente Gómez, *La función de lo estético en la teoría de T.W. Adorno*. Tesis inédita. Universidad de Valencia. 1990. Ver Beer U., “Das Zwangsjackett des burgerlichen Selbst-Instrumentelle Vernunft und Triebverzicht” en *Rationalität und Sinnliche Vernunft. Frauen in der Patriarchalen Realität* Ch. Kulke (Hrsg.). Berlin. Centauruus-Verlagsgesellschaft. Pfanffenweiler. 1988.

5 Las citas que se introducen pertenecen a la edición castellana *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1987. pags. 89 hasta 97.

Eso conduce a que la narración homérica no indique nada como placentero en esa situación. A través de la figura del cerdo se indica cómo es esa transformación: se convierten en “inmundos animales domésticos”; se indica que “tienen un instinto que se dirige a un placer distinto de los sancionados positivamente por la sociedad”.

¿Cómo interpretar esta situación respecto de lo que nos interesa la figura de la mujer, Circe? Hay un ritual por el que Circe somete a los hombres, como prostituta y maga a la vez. Ritual, que los autores interpretan como una respuesta, por parte de la mujer, del mismo proceso de sometimiento al que ella se ve sometida en la sociedad patriarcal. Transcribo el texto: “Como ella, bajo las presiones de la civilización las mujeres tienden por anticipado a hacer suyo el juicio civilizado sobre la mujer y a calumniar al sexo. En el enfrentamiento entre ilustración y mito, la poderosa seductora es ya a la vez débil, vulnerable y tiene ya necesidad de animales como escolta. Como “exponente de la naturaleza”, la mujer se ha convertido en la sociedad burguesa en un símbolo enigmático de irresistibilidad e impotencia. De tal suerte restituye el dominio, como en un espejo, la vana mentira que coloca a la superación de la naturaleza en el lugar de la conciliación con ella”.

Este texto es paradigmático de cual sería la forma de conceptualizar a las mujeres en la explicación del surgimiento de la subjetividad occidental. Pero, también la figura de Circe nos puede mostrar la actitud de las mujeres en la sociedad patriarcal. Es la civilización la que reprime el sexo y hace posible que las mujeres sean cómplices de su propio sometimiento. Por otra parte, Circe es un símbolo de irresistibilidad e impotencia en la sociedad burguesa, es “exponente de la naturaleza”. Significa el dominio de la propia naturaleza como respuesta refleja al dominio que se ha ejercido sobre ella para poder conseguir la civilización. Pero, el problema radica en que de lo que se trata es de una reconciliación con la naturaleza, no de una superación de la misma.

La relación entre Odiseo y Circe es descrita como una relación ambivalente: deseo y mando. Lo que sugiere una serie de cuestiones: la lectura de los autores muestra una situación primitiva de las instituciones. Si hacemos una lectura de *Dialéctica de la Ilustración* en el sentido de una filosofía de la historia metafísica, totalizadora y pesimista, como hace Habermas, habría que interpretar esa descripción como un estadio previo a las relaciones de intercambio matrimonial representado por las relaciones Odiseo-Penélope. Si embargo, si se interpreta como una alegoría de la situación de la relación hombre-mujer en nuestra sociedad nos encontramos con una constelación que nos describe un modelo de lo que son esas relaciones<sup>6</sup>. En ese modelo se produce un intercambio entre deseo y mando;

6 Ver Beer U., “Das Zwangsjackett des burgerlichen Selbst-Instrumentelle Vernunft und Triebverzicht” en *Rationalitat und Sinnliche Vernunft. Frauen in der Patriarchalen realität* Ch. Kulke (Hrsg.). Berlin. Centaurus-Verlagsgesellschaft. Pfanffenweiler. 1988.

intercambio sancionado, es decir, que se considera garantizado contractualmente. Por lo tanto, no es una relación aleatoria sino un modelo perenne de relación entre los sexos en nuestra sociedad. ¿Cuales son los elementos de tal modelo de relación? La renuncia es la lógica que rige ese intercambio entre deseo y mando. Odiseo se acuesta con Circe porque es el único que ha resistido, renunciado a su fascinación. Antes de hacerlo, le hace jurar que preservará al hombre de la castración. Le hace jurar que lo salvará de la venganza por la prohibición de promiscuidad y por el dominio viril, dominio que, a su vez, significa una “autocastración” simbólica por renuncia al instinto.

Circe, como símbolo del primer carácter femenino, se caracteriza por la condición que pone para obtener el placer: que se haya renunciado a él. Si tenemos en cuenta que no sólo es el placer lo que está ofreciendo sino -“la confianza que crecerá en nosotros, unidos por el lecho y el amor”- la descripción alegórica reviste mayor complejidad. Creo que en esta complejidad radica una de las claves del problema de las relaciones entre los sexos. Me importa destacar ese aspecto de la interrelación entre relación erótico-sexual y de confianza: Según Circe, para que crezca la confianza la condición es la relación amoroso-sexual. Pero, a su vez, para que puedan darse ambas, la condición es la renuncia. Al poner esa condición de renunciar al placer para que pueda haber placer, amor y confianza mútua, Circe se muestra como “primer carácter femenino”.

Tenemos claramente descrito lo que sería uno de los estereotipos femeninos y un modelo del intercambio de sexo, poder, comunicación en las relaciones entre los sexos. Es la mujer quien pone la condición de desdeñar el placer para que pueda producirse una relación hombre-mujer. Hay una exigencia de desdeñar el placer para que pueda darse una forma mínima de sociabilidad, de confianza entre los sexos. No es exactamente la renuncia real al placer, es más bien el desdeñarlo, el renunciar a él por parte de quien es ya sujeto, quien es señor, quien tiene un “ánimo indomable”. En definitiva, es el establecimiento de que ese control del placer permite la autoconservación, la formación del yo, pero, también, permite la relación entre los sexos. Se insiste excesivamente en la conceptualización de la mujer como naturaleza, que también se encuentra en el texto, en detrimento de una interpretación que recoja la complejidad de matices que se da en la obra. Lo que creo que es fundamental en esta constelación de Circe es lo siguiente: las relaciones entre los sexos y por lo tanto el placer mismo, ya que no es al margen de esa relación, son posibles por el dominio mismo sobre su ejercicio. Quienes sucumben al placer -acostarse con ella- son degradados a cerdos. Mientras que desde el dominio de los propios impulsos, que significa la renuncia, se implicaría:

- “En el paso del mito a la historia la mujer hace una contribución decisiva a la frialdad burguesa”.
- La prohibición de amar es puesta en práctica lo que se impuso al utilizarse el amor como ideología para enmascarar el odio de los que

competían. c) La única forma de poder cumplir el amor es dominándose a sí mismo y dominando a los demás. Con la sociedad se reproduce la soledad. El amor mismo para hallar de cualquier forma un camino hacia el otro se ve llevado a congelarse hasta que se quiebra en el momento mismo de cumplirse d) “La fuerza de Circe que convierte a los hombres en esclavos, se manifiesta en su sujeción a aquél que, al renunciar, se ha negado a someterse”.

Esposa y cortesana son vistas, en la Odisea, como dos polos, a la vez opuestos y complementarios del extrañamiento femenino en el mundo patriarcal. La constelación en la que se describen las relaciones entre Odiseo y Penélope es uno de los párrafos de la obra en el que mejor se manifiesta cómo la interpretación de la Odisea en *Dialéctica de la Ilustración* supone una alegoría de nuestra sociedad. Dicen: “La esposa somete el placer al completo ordenamiento de la vida y de la posesión, mientras que la cortesana en secreta alianza con la esposa vuelve a someter la posesión aquello que los derechos de la mujer dejan libre, y vende el placer”. Los derechos de la mujer vendría a ser una propuesta que acabaría con esas figuras femeninas. Porque el desarrollo de la mujer autónoma dejaría sin función a la esposa y a la cortesana. Desde la interpretación de la narración homérica se pasa a la actualidad y se comparan el modelo de relación entre los sexos con lo que la historia ya ha hecho, o podido hacer, con las mujeres. La complementariedad entre esposa y cortesana, el pacto tácito, se da porque ambas someten el placer al orden vital, a la posesión. Por el orden matrimonial, o por la venta del mismo. Dándose la ambivalencia de que la seductoras Circe y Calipso tejen asiduamente, mientras que Penélope se muestra, a la hora del reconocimiento de Odiseo, con “desconfianza golfa”. Sin espontaneidad, preocupada por no cometer errores, tal es el peso del orden que sostiene. La figura de Penélope presenta todos los rasgos del modelo de mujer-esposa, pero no de la mujer madre. La cortesana hace suyo el orden patriarcal de los valores pero, la esposa, va más allá y “no tiene paz hasta que no se identifica con el carácter masculino”. De tal forma es como los dos cónyuges se entienden.

Esa identificación con el carácter masculino, como requisito para un entendimiento en el matrimonio, es muy significativa de la necesidad para el orden patriarcal de absorción de todo por lo masculino. Los autores, al mostrarlo así, dan cuenta de lo terrible y trágico que el patriarcado es para las sometidas ya que les exige, además de sumisión, dejar de ser mujeres. Y es doblemente significativo porque se trata de un orden patriarcal en el que no se destaca su necesidad para la permanencia de la familia. Se trata de algo más originario: las relaciones entre los sexos, la relación hombre-mujer; el matrimonio, como una relación especial entre hombre y mujer. No es la hetaria, la que transgrede el orden patriarcal, y la esposa, la que lo mantiene por la relación familiar. Se trata de destacar las relaciones mismas: una relación del hombre con la mujer cuyo prototipo es la hetaria y que,

al igual que la otra, mantiene el orden patriarcal, y, sobre todo, la necesidad de identificación con lo masculino por parte de la esposa para que haya entendimiento en la pareja matrimonial.

La simbología con que se representa esta relación es “el tronco de olivo” con el que Odiseo ha construido el lecho matrimonial. El tronco de olivo es símbolo de sexo y posesión. Tal y como destacaba antes, vendría a indicar que las relaciones no se describen a partir del problema de la herencia, de los hijos y la necesidad de fidelidad por la misma, sino que describen, de forma desgarradora, la necesidad de unir sexo y posesión en la relación hombre-mujer. El sexo no es una relación accidental sino que canaliza la posesión como relación de dominio. A eso se une la propia descripción de la construcción del lecho matrimonial. No es un trabajo real, que deben hacer los que necesitan trabajar para vivir; es algo superfluo y, precisamente, es algo que ha sido realizado por Odiseo minuciosamente. Por eso se irrita de que ella pueda ni tan siquiera pensar en moverlo. Sexo y posesión van unidos y hay que dejar claro que la unión es inamovible porque su dedicación minuciosa para fundamentar esa relación así lo indica. Es posible la unión de sexo y posesión, que el matrimonio representa, por el trabajo del “señor”, por su dedicación a poner las bases de la relación.

Hasta tal punto que el propio reconocimiento del hombre, Odiseo, como marido, sólo es posible tras este reconocimiento de la unión de sexo y posesión por parte de la mujer. Reconocimiento que es el del propio sujeto occidental. Lo cual significa que la mujer-esposa reconoce al dueño, al sujeto, a partir de reconocer “la inteligencia excepcional” que significa hacer un trabajo como el que supone el lecho matrimonial y afirmarse, en su relación, como una relación de posesión a través del sexo. A pesar de ello, aún siendo cauta y aduladora, introduce la burla al constatar los sufrimientos del matrimonio. Sufrimientos explicables inmediatamente como la “envidia de los dioses a la felicidad que es garantizada sólo por el matrimonio”, “el pensamiento garantizado de la relación”: afrontar juntos y solidariamente la muerte<sup>7</sup>.

La idea de *Dialéctica de la Ilustración* es que en el matrimonio la conciliación va unida a la sumisión. De la misma manera que todo lo humano va unido a la barbarie, barbarie que lo humano mismo trata de enmascarar. Esa unión entre conciliación y sumisión se muestra por las consecuencias, diríamos humanas, del matrimonio. Por ello no entiendo la descripción que se hace del matrimonio como una relación cuya pervivencia está vista desde la perspectiva que la fidelidad introduce para controlar la herencia, la propiedad familiar. La unión de sexo y posesión es observada como una necesidad en las relaciones entre los sexos más

7 Ver Adorno, ThW., *Minima Moralia* (1951), trad. cast. J. Chamorro Mielke, Madrid, Taurus, 1987. Frag. 10,11,12.pags. 27 a 29



originaria y menos relacionada con lo económico y las relaciones de intercambio que lo económico produce. Es una unión que garantiza el “orden de lo viviente” pero también “el afrontar juntos y solidariamente la muerte”. Todo ello lleva a considerar el matrimonio como: “artimaña para la conservación”<sup>8</sup>.

Este doble fin del matrimonio -de la relación estable de pareja podríamos decir ahora- garantiza para la vida, el orden y, para la muerte, la solidaridad. La condición misma de posibilidad de la sociedad radicaría entonces en la posibilidad de una relación con el otro, del otro sexo, en una relación intersubjetiva caracterizada por la unión de sexo y posesión. El fundamento de la misma es puesto por la actividad masculina, actividad que necesita del reconocimiento de la mujer. Odiseo, como prototipo del sujeto occidental, se muestra aquí de forma distinta. No hay ni la astucia, que desarrolla para no caer dominado en manos de las sirenas, ni la renuncia, que supone la propia relación sexual y amorosa con Circe. Aquí no hay ni astucia, ni renuncia. Lo que hay es una exigencia de reconocer a Odiseo como sujeto dominador por parte de la mujer, para poder afrontar juntos el orden. Esa necesidad de reconocimiento es vista como exigencia en tanto que es él quien pone el trabajo, trabajo gratuito y de señor, para unir sexo y poder que les llevará a frontar vida y muerte. En contrapartida a ese trabajo fundador de la propia sociedad se le exige a la mujer, además del reconocimiento de Odiseo como sujeto, la identificación con lo masculino. Los autores de *Dialéctica de la Ilustración* son conscientes de que lo que la sociedad occidental supone de cultura y barbarie atraviesa todo el ámbito de las relaciones sociales, en tanto que mediatizadas por esa relación de sexo y sumisión.

Al destacar estos aspectos estoy dando cuenta de que la identificación simbólica de la mujer con la naturaleza, aunque se establezca, no es la más importante y que sólo desde una interpretación marcusiana de *Dialéctica de la Ilustración* tiene sentido. Mientras que hay una descripción de las relaciones entre los sexos que muestra la mezcla de cultura y barbarie en la sociedad patriarcal, la mezcla de complicidades de los dos sexos en la relación de dominio, la innecesaria identificación con lo masculino para poder sobrevivir juntos, uno de los puntos en los que se muestra de forma más terrible cómo el dominio patriarcal ha significado y exigido una pérdida de identidad de las mujeres para la pervivencia de las relaciones ente los sexos y la sociedad misma. Todo ello es digno de tener en cuenta por el feminismo porque se muestra desde un planteamiento crítico de esa razón y esa sociedad.

8 Adorno, Th. W. *Minima Moralia*, ed.cit. pág.. 27.

## 2. RECEPCIÓN FEMINISTA DE LA TEORÍA CRÍTICA.

### a. En el feminismo alemán de los años 80.

Las investigaciones feministas sobre las obras de Adorno y Horkheimer y Habermas se consideran a sí mismas como “aportaciones contra la sin razón de la razón”<sup>9</sup>. Lo cual introduce la idea de una posible concepción de una razón, diríamos “verdadera”, que fuera instancia crítica de lo que ha sido la razón misma como sinrazón. La crítica se hace desde la sociología y la política feministas acusando, por una parte, la pérdida de racionalización social y, por otra, proponiendo utopías y “posibilidades de una existencia y una conciencia racionales y sensuales”. En definitiva, se buscan las condiciones de una razón sin destrucción de la vida. El programa enlaza con el feminismo ilustrado, el marxismo y el freudismo y parte de un aspecto fundamental de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt: la constatación de la cosificación social y de que el proceso de racionalización social y cultural de la modernidad es un proceso cosificante.

Se aboga por una utopía, por una razón emancipadora, liberadora. Nada más y nada menos que se busca “una existencia racional y sensual y una conciencia racional y sensual”. De manera que la crítica incide en dar cuenta de que la razón ha sido alienante y cosificadora, que la liberación significará abogar por una razón sensual y, en definitiva, se pregunta sobre las condiciones de posibilidad de una razón sin amenazas y sin destrucción de la vida.

El programa del feminismo enlazará aquí con los propios problemas de la Teoría Crítica. En el sentido de preguntarse qué teoría de la razón es la pertinente para poder asumir todas estas cuestiones. En ese sentido el feminismo crítico aboga por una teoría de la racionalidad aunque vea como problema su construcción. Lo que pienso es que el feminismo introduce una crítica de la razón instrumental desde la perspectiva del género que muestra mayores posibilidades de evidenciar en qué consiste el dominio en general y cuál es ese dominio específico sexual. Con ello introduce la necesidad de una teoría de la racionalidad superadora de la discriminación en razón de sexo. Además, se aboga por una política emancipatoria e introduce todos los problemas de crítica de la política como dominio sexual y, en consecuencia, el problema de la democracia misma.

9 La recepción en concreto de Adorno-Horkheimer y Habermas por el feminismo se ha centrado específicamente en las investigaciones recopiladas por Christine Kulke en 1984 en un Seminario en la Technische Universität Berlin (T.U.B.) a partir de la Conferencia Internacional “Las mujeres y el poder” (1983) “Mujeres Política y Racionalidad”. Ver *Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität*. Ed. por Christine Kulke. Berlín, Centaurus-Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler, 1988.

Tenemos el programa pero, también, las dificultades de la misma teoría crítica. La forma en que se aborda la investigación de la Teoría Crítica desde el feminismo es, por una parte, una indagación de cómo la racionalidad dominante excluye la vida femenina y, por otra, un intento de explicarse cómo se produce la funcionalización y destrucción del potencial sensual. El feminismo alemán sostiene que las experiencias de represión sobre la mujer en la teoría y en la práctica dan lugar a una producción conceptual que muestra la resistencia y obstinación del potencial sensual mismo.

Ese punto de partida no suscribe que racionalidad y sensibilidad tengan que ser identificadas con “masculino” y “femenino”. Hay más bien una relación compleja y contradictoria: Explicar cómo pudo darse una disociación entre racionalidad y sensibilidad. Entienden que pudo darse porque desde una racionalidad de juicios la sensibilidad se consideró inadecuada. La relación es pues una relación mediada por la racionalidad tecnológico-instrumental, y afirman “Siendo esta el principio específicamente constitutivo del dominio patriarcal”. La tesis que se defiende es que a “la racionalidad con arreglo a fines” absolutizada se opone un interés cognoscitivo sensual en el ámbito de la política, la dominación de la naturaleza y en la reproducción, que habría que desarrollar desde el feminismo.

La crítica radical de la razón que realiza la Teoría Crítica, aunque muchas veces unida a la racionalidad patriarcal, se considera fundamental para la teoría y la política feminista. Se considera que en las promesas de la Teoría Crítica, de una razón posible y distinta de la razón dominante, se contiene un potencial específico de experiencia para el pensamiento feminista. Esto se produce porque la actual racionalización política de los medios de destrucción vuelve a hacer actual “el ímpetu social racionalmente crítico de la dialéctica entre mito e ilustración<sup>10</sup>”.

¿Cuál es, pues, la importancia y significado de estas teorías para el pensamiento y la política feminista? Según Kulke en el libro quedan representados los aspectos de la Teoría Crítica que sirven al análisis de las mujeres de tres maneras: 1. Se pueden establecer relaciones entre el análisis de Adorno y Horkheimer de someter a análisis crítico la racionalidad tecnológica y sus consecuencias, “incluso en el ámbito íntimo de la subjetividad y que alcanza a los aspectos motivacionales de la personalidad” y, por otra parte, el interés cognoscitivo femenino, que así se articulará como crítica de la racionalidad social. 2. La necesidad en que se pone al pensamiento feminista desde la pretensión de crítica de la razón de realizar aproximaciones y demarcaciones de cara a una autocomprensión teórica y práctica. Desde esta autocomprensión de la crítica feminista se puede trazar un programa y nuevas vías propias de investigación que articulen teórica y prácticamente política, naturaleza y perspectivas de vida individual. 3. La teoría crítica

10 Kulke, Ch. *Rationalität und Sinnliche Verunft. Frauen in der Patriarcalen Realität. ed. cit.* pag. 10

busca resistencias contra la racionalidad dominante y con ello se abren esperanzas para modos de conocimiento y vida para las mujeres. Por lo tanto serían: 1) posibilidades críticas; 2) la autocomprensión teórica y práctica del feminismo; 3) programas políticos concretos de emancipación. Según Ch. Kulke el segundo aspecto -la comprensión teórica y práctica de la investigación feminista- requiere de vías propias, ir más allá de la Teoría Crítica porque ésta resultaría insuficiente. Se buscan “métodos específicos de acceso teórico y criterios de la crítica feminista de la racionalidad que hacen visible la lógica patriarcal”. Incluso se “sondean nuevos caminos” de crítica feminista: se buscan “presupuestos teóricos propios”<sup>11</sup>.

Se evidencia una cuestión importante: la relación de implicación entre racionalidad dominante y vigente y la propia crítica feminista ya que se producen de hecho mezclas entre ambas (las mujeres no sólo viven en el patriarcado sino que el patriarcado vive en ellas). Estos criterios de la crítica feminista habría que ver en qué medida están relacionados con la problemática de la racionalidad de las sociedades modernas. Kulke considera que en esta obra se plantea, sin poderse dilucidar, la siguiente cuestión: El sentido de la acción social es dudoso, pero su crítica no se hace desde una sólo postura, lo que parece significar que esa crítica no tiene como presupuesto la unificación de posiciones sino, al contrario, exige romperlas.

Parece incoherente esta afirmación con los presupuestos explícitos de búsqueda de una razón sensual, o de una utopía que implique una razón liberadora. Lo que se busca es una sociedad racional, desde el feminismo también, no sólo desde la Teoría Crítica y, sobre todo, desde el feminismo que están defendiendo. Porque entiendo que ese sí que es un presupuesto unificador de las diferentes aportaciones de crítica de la razón patriarcal o de los “feminismos”. Por otra parte, la cuestión no es dilucidada, aunque es una cuestión clave, no quiero decir que sea fácil de dilucidar. La complejidad de la misma enlaza con la misma crisis de la racionalidad en general y con lo que se ha llamado la crisis de la modernidad. Por lo tanto, es “la cuestión” y creo que el feminismo debe abordarla porque se relaciona con ella con una relación de complicación. Para la teoría crítica feminista alemana esa vía propia muestra la complicidad, exclusión y resistencia de las mujeres presentando investigaciones que enlazan con cambios sociales, culturales y tecnológicos. En ese sentido, aboga por lo que llaman la creatividad femenina y por una cultura política de las mujeres -“autoafirmación política”- las posibilidades de relacionar sensibilidad y política. Se analiza también en qué medida la racionalidad tecnológico instrumental estructura, denuncia incluso, ambas formas de vida, ámbitos políticos y vida organizada reproductivamente.

<sup>11</sup> Kulke, Ch. o.c. pág. 11.

Ver cómo emerge la resistencia social e individual en las mujeres. Se trata de esclarecer los cambios históricos en el cambio del principio de racionalidad y sus mecanismos. Analiza “los conceptos propios de la racionalidad tecnológico instrumental- y su estructura específica en el poder dominante patriarcal actual” y lo que se constata es que “el mecanismo de racionalidad dominante a la estructura patriarcal está hoy, en comparación con otras fases históricas, determinado y medido por mecanismos de racionalización altamente complejos y difíciles de discernir inherentes a los potenciales de violencia que amenazan la vida”. Las investigaciones empero van más allá de esto y apuntan a ese potencial de sensualidad y resistencia en donde verían los retos de una crítica feminista de la racionalidad.

## 2.b Recepción de la teoría crítica en la teoría sociológica y la filosofía política del feminismo americano

La recepción de la Teoría Crítica en el feminismo americano ha sido distinta de la habida en Alemania<sup>12</sup>. En primer lugar, porque se ha centrado más en Habermas y en los problemas de la modernidad y en el diálogo y discusión con las teorías psicoanalíticas de la diferencia y de la postmodernidad. Mientras que el feminismo alemán insiste más en la búsqueda de la razón sensual enlazando con la primera teoría crítica y toda la cuestión del dominio de la razón sobre la naturaleza. Desde el feminismo americano Nancy Fraser y Seyla Benhabid, entre otras, representan un desarrollo de las posibilidades de un feminismo teórico que enlaza con el feminismo ilustrado y el feminismo de la igualdad.

La principal aportación de N. Fraser es considerar que: “La teoría crítica requiere un sólo conjunto de categorías y conceptos que integre *internamente* tanto el género como la economía política”<sup>13</sup>. Lo que busca es “un enfoque de “sistema único” y no de sistemas duales en los que se trataría por separado el dominio de clase y el de género”. Pero, no busca un enfoque de teoría de sistemas, sino aunar explicación y hermenéutica. Metodológicamente Fraser estaría de acuerdo con Habermas en combinar lo estructural y lo hermenéutico, pero su idea es que la distinción entre “sistema” y “mundo de la vida” no comporta que el primero tenga propiedades estructurales sólo y, el segundo, sólo hermenéuticas; al contrario, sostiene que “todas las instituciones tienen a la vez dimensiones estructurales e interpretativas y que todas ellas debieran estudiarse a la vez hermenéutica y

12 Representativo de esa recepción es el libro de Seyla Benhabid y Drucilla Cohen *Feminism as a Critique, Essays on the Politics of Gender in Late Capitalist Societies*. Blackwell 1987 (C. Nancy Fraser). trad. cast. de Ana Sánchez como *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Ed. Alfons el Magnánim, Valencia, 1991.

13 Fraser. N ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? en *Teoría Feminista, Teoría Crítica* ed. cit. pág. 54. Nota 8. y p.73 nota 34.

estructuralmente". Esta crítica de alternativa general se concreta en algunos aspectos como, por ejemplo: "consideremos, también, que la caracterización de la familia como un dominio de la reproducción simbólica socialmente integrada y del puesto de trabajo pagado, por otra parte, como un dominio de la reproducción material integrada en el sistema tiende a exagerar las diferencias y a ocultar las similitudes entre ambos. Por ejemplo, distrae la atención del hecho de que el hogar, al igual que el puesto de trabajo, es un lugar de trabajo, aunque el trabajo no sea remunerado y a menudo no sea ni reconocido. Igualmente no hace visible el hecho de que el puesto de trabajo pagado, como en el hogar, a las mujeres se les asignan, de hecho se las mete en ese gueto, ocupaciones distintivamente femeninas, orientadas al servicio y, a menudo sexualizadas. Por último, no logra focalizar el hecho de que en ambas esferas las mujeres están subordinadas a los hombres"<sup>14</sup>.

A pesar de ello Fraser ve como positivas las aportaciones de Habermas sobre la familia: En tanto que distingue entre "contextos de acción asegurados normativamente" y "los logrados comunicativamente". La familia sería de los primeros y esa distinción concuerda con las investigaciones empíricas sobre modelos de comunicación entre esposo y esposa"<sup>15</sup>. Aunque critica que Habermas no introduzca el término poder, ya que las acciones aseguradas por un consenso normativo son acciones reguladas por el poder. Pero, en todo caso, sería una teoría adecuada en tanto que representa un modelo para el análisis empírico de las relaciones entre esposo y esposa.

El punto central de la crítica de Fraser a Habermas es su discusión de la tesis habermasiana de que las actividades de la reproducción simbólica tienen un carácter eminentemente simbólico, con lo cual no hay posibilidad de incorporarlo al sistema de economía oficial so pena de colonización. Esto incide en la dicotomía público-privado: "No está justificado suponer, dice Fraser, que la organización integrada en el sistema de la crianza de los hijos vaya a resultar más o menos patológica que la de otros trabajos. En segundo lugar, este razonamiento supone la interpretación de las diferencias absolutas de la distinción de la integración social versus la integración en el sistema. Pero, dado que, como he argumentado, la familia nuclear encabezada por el varón es un melange de consensualidad (asegurada normativamente), normatividad y estrategialidad, y dado que a este respecto no es categorialmente diferente del puesto de trabajo remunerado, entonces la crianza de los hijos privatizada ya está permeada, hasta un punto que no es insignificante, por los media de dinero y poder"<sup>16</sup>.

14 Fraser, N. o.c. pag.60.

15 Fraser, N. o.c. pag.62.

16 Fraser, N. o.c. pag.64.

La consecuencia a la que llega Fraser es que, si la concepción de la modernización como desconexión entre las instituciones del sistema y del mundo de la vida tiene de hecho las implicaciones que señala, entonces es “androcéntrico e ideológico en aspectos importantes”

Sin embargo, considera positiva de la concepción de Habermas su diferencia entre privado y público, tanto en el capitalismo clásico, como en el capitalismo del bienestar. La crítica de Fraser incide en la necesidad de “reconstruir el subtexto de género” en su obra porque “contrariamente a la concepción androcéntrica habitual, los conceptos relevantes de trabajador, consumidor y asalariado de hecho no son conceptos estrictamente económicos. Antes bien, tienen un subtexto de género implícito por lo que son conceptos “económico-generizados”. De este modo, este análisis revela lo inadecuado de aquellas teorías críticas que tratan al género como si fuera algo incidental para la política y para la economía política”

Así pues, se hacen necesarios los cambios de los conceptos mismos de ciudadanía, crianza de los hijos y trabajo no remunerado, ya que son cambios en las relaciones entre el estado oficial-económico y doméstico y las esferas de lo político-público. En ese sentido la crítica de Fraser a Habermas significa una asunción del marco teórico general de *Teoría de la Acción Comunicativa* pero introduciendo el género.

Otra de las recepciones claves de la teoría crítica es la de la filosofía política de la teoría feminista americana. Si nos atenemos a las tareas del feminismo expresadas por S. Benhabid encontramos el siguiente programa: “Los sistemas de género-sexo históricamente conocidos han colaborado en la opresión y explotación de las mujeres. La tarea de la teoría crítica feminista es desvelar este hecho, y desarrollar una teoría que sea emancipadora y reflexiva, y que pueda ayudar a las mujeres en sus luchas para superar la opresión y la explotación. La teoría feminista puede contribuir en esta tarea de dos formas: desarrollando un análisis explicativo-diagnóstico de la opresión de las mujeres a través de la historia, la cultura y las sociedades, y articulando una crítica anticipatoria-utópica de las normas y valores de nuestra sociedad y cultura actuales, como proyectar nuevos modos de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza en el futuro. Mientras que el primer aspecto de la teoría feminista exige investigación crítica, socio-científica, el segundo es fundamentalmente normativo y filosófico: implica la clarificación de principios morales y políticos, tanto a nivel sustantivo y normativo por lo que a su contenido concreto se refiere”<sup>17</sup>.

La propuesta de Benhabid enlaza con la teoría crítica y el feminismo ilustrado en todos sus aspectos. En primer lugar, destaca la opresión y explotación de las

17 Benhabid, S. “El otro generalizado y el otro concreto” en Benhabid y Cornella ed. *Teoría Feminista y Teoría Crítica ed. cit.*, pág. 126.

mujeres premisa básica del feminismo ilustrado y de todo feminismo. Y considera que la teoría es condición de posibilidad para acabar con este sistema de explotación de doble manera: “desvelando este hecho” con un análisis explicativo-diagnóstico de esa opresión y construyendo nuevas formas de relaciones sociales, anticipando formas nuevas de sociedad. En ese sentido dice que es una ética y una política tanto a nivel metaéticos como a niveles concretos. Podríamos preguntarnos si el feminismo, como pretende, puede dar cuenta de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad sin caer en fundamentalismos. Para ser más exactos, si puede la teoría feminista cumplir el amplio papel que una teoría crítica de la sociedad comporta.

Benhabid desarrolla el programa universalista de la Ilustración mostrando sus límites. El “otro concreto” es un concepto crítico que designa los límites ideológicos del discurso universalista: “La distinción entre “el otro concreto” y “el otro generalizado” no es prescriptiva sino crítica. No es mi intención prescribir una teoría moral y política en consonancia con el concepto del “otro concreto”. Pues, desde luego, el reconocimiento de la dignidad y valía del otro generalizado es una condición necesaria, aunque no suficiente para definir el punto de vista moral en las sociedades modernas”<sup>18</sup>.

En líneas generales esa recepción evidencia los temas que de esa tradición son fundamentales para el feminismo y por qué lo son. Lo que nos hace reflexionar en qué aspectos incide el feminismo teórico que se encuentra dentro del paradigma de la Teoría Crítica y cuáles son los temas que considera centrales. Esto podría proporcionarnos un futuro programa en el que junto a una sistemática de los temas tratados se diera cuenta de la relación que esos temas pueden tener con otros feminismos actuales y si, como creo, el tema central es el tema de la racionalidad cómo vincular ese tema con el relativismo.

### **ASPECTOS DE LA TEORÍA CRÍTICA FRUCTÍFEROS PARA EL FEMINISMO.**

En primer lugar, lo fundamental es que se trata de una teoría “crítica” y que desarrolla una noción de crítica que aúna el sentido kantiano, límites de la razón en su uso; el hegeliano, la posibilidad de que la razón misma pudiera fijar los fines de la razón; y el marxista, como crítica de la sociedad, de la economía política. A partir de ahí, toda la afirmación del desarrollo de la razón como instrumental y dominante de la naturaleza es un elemento conceptual importante para el feminismo. La recepción de la teoría crítica en el feminismo alemán ha destacado y utilizado para la crítica de la razón patriarcal los elementos de crítica de la razón instrumental que hicieron los frankfurtianos.

18 Benhabid, S. “El otro generalizado y el otro concreto”, ed cit. pág. 144



También la dialéctica de la Ilustración razón-mito, razón-dominio proporcionan una reflexión sobre la modernidad que el feminismo puede recoger positivamente. Porque la tesis de *Dialéctica de la Ilustración* es una defensa del racionalismo de la Ilustración constatando sus paradojas y sus límites. Lo fuerte del libro, un libro negro<sup>19</sup>, es que se atiene al racionalismo de la Ilustración, que defiende que la crítica de la razón por medio de autorreflexión de la razón instrumental va más allá de ella aunque permanezca como razón instrumental. En la crítica de la razón patriarcal nos atenemos al aspecto de crítica y la autorreflexión sobre la razón se supone que tiene por objetivo la eliminación de lo patriarcal. La diferencia entre la razón, como medio para el dominio, y la razón, como crítica del dominio, es una distinción que el feminismo tiene que recoger y ampliar centrandose en el dominio patriarcal.

Otro de los aspectos positivos de la concepción de Adorno es el método de “constelaciones” que permiten un tipo de análisis que no cae en el pensamiento identificante, puesto que no es un pensar discursivo sino alegórico, para describir y explicar la sociedad. Lo hemos visto en las constelaciones sobre Ulises, en donde se realiza una descripción radical del dominio patriarcal.

La misma metodología de *Dialéctica negativa de Adorno* al introducir la negatividad, la reivindicación de lo particular frente a lo universal y la intersubjetividad puede ser positiva para el análisis feminista. Ese aspecto ha sido desarrollado por Drucilla Cornell y Adam Thurschwell en “Feminismo, negatividad, Intersubjetividad” en donde afirman: “Como Adorno bien entendió, el intento de decir la verdad de la no identidad es instantáneamente cogido en la trampa de lo que negaría, la positividad de la Verdad. En última instancia, la “verdad” de la no identidad sólo puede ser mostrada, no puede ser dicha. De este modo, el intento de decir la verdad de la mujer como negatividad cae víctima de la misma lógica identitaria que intenta socavar o también “Nuestra noción de diferencia vuelve a la idea de que la auténtica diferencia es inseparable de una noción de relacionalidad. Como Hegel y Adorno nos recuerdan, la alteridad absoluta es la identidad absoluta”<sup>20</sup>.

El cambio de paradigma de Habermas en la teoría Crítica supone nuevos aspectos positivos para el feminismo. Su Teoría de la Modernidad parte de que hay que explicarse el proceso de cosificación de la sociedad occidental, pero no lo ve como un enseñoreamiento total de la razón instrumental sino que opone a esta la razón comunicativa. Lo cual le permite introducir una instancia crítica desde la que poder criticar la razón instrumental misma, acabar con una concepción catastrofista de la historia buscar un fundamento para la emancipación y eliminar las patologías y la cosificación social.

<sup>19</sup> Brunkhorst Hauke *Adorno*. Seminario sobre: *Teoría de la Modernidad en Adorno*, Departamento de Filosofía, Universitat de València. Febrero 1992.

<sup>20</sup> *Teoría Feminista y Teoría Crítica ed. cit.*, pag.240

Esta teoría de la Modernidad podría tener aspectos fructíferos para el feminismo si se desarrollara en el sentido del género y, a pesar de que, en sí misma, sea “ciega respecto del género”<sup>21</sup>. La diferencia entre “sistema” y “mundo de la vida” como aspectos que definen la sociedad, su concepción de la sociedad moderna como una sociedad formada a partir de un proceso de racionalización del mundo de la vida, el potencial cognoscitivo y de libertad que las estructuras comunicativas, intersubjetivas y relacionales que la acción comunicativa del mundo de la vida comporta son todos ellos elementos teórico-metodológicos que pueden ser fructíferos para el feminismo. Ya hemos visto en el apartado de la recepción de Habermas por el feminismo americano en qué aspectos incide positivamente y cuáles son los puntos negativos de su teoría.

Otra cuestión relevante es que la acción comunicativa es un concepto teórico fructífero por introducir el aspecto universalista en las estructuras del mundo de la vida lo cual posibilita que las propuestas universalistas de la Ilustración, la idea de igualdad, por ejemplo, puedan hacerse compatibles con las particularidades. De manera que los juegos de lenguaje distintos y relativos a diferentes formas de vida contienen en sus estructuras básicas las características de la acción comunicativa, veracidad, rectitud, etc. que introducen la intersubjetividad y la relacionalidad. A pesar de los problemas que a su vez introduce, para el feminismo es una aportación que posibilita una salida a la polémica igualdad versus diferencia y particularidad.

Otro aspecto que podría ser positivo es que, al distinguir entre sistema y mundo de la vida, no se considera la razón instrumental más que en el nivel sistémico con unos medios como el dinero y el poder (Economía Capitalista y Estado) y el mundo de la vida tiene un potencial emancipador aunque sufra la colonización del nivel sistémico. Esto tiene la ventaja para el feminismo de que las estructuras de acción comunicativa del mundo de la vida pueden proporcionar los niveles de intersubjetividad y relacionalidad no sistémica que hagan posible pensar en la liberación del dominio patriarcal sistémico. Sin embargo, en contrapartida y en la medida en que hay una generización entre lo público y lo privado, tal y como denuncia el feminismo en general, y en concreto la crítica de Fraser a Habermas, habría un límite para las mujeres de participar en lo público, con todo lo que eso comporta. Esto hace necesario, como hemos visto, un desarrollo de crítica desde el género de *La Teoría de la Acción Comunicativa*<sup>22</sup> ya que en esta obra: “la concepción programática de descolonización evita entrar en las cuestiones feministas clave; no trata el tema de cómo reestructurar la relación de la crianza de los hijos con el trabajo asalariado y la ciudadanía”<sup>23</sup>.

21 Afirmación de J. Habermas Seminario sobre *Teoría de la Acción Comunicativa*. Departamento de Filosofía Universidad de Valencia. Octubre 1991

22 Ver Fraser, N. ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? en *Teoría Feminista, Teoría Crítica ed. cit. pág.87*

23 Fraser, N. o.c. pág. 87.

Ahora bien, lo que creo que es fundamental es las posibilidades de desarrollo de los principios universalistas de la Ilustración al mismo tiempo que se vincula en una dialéctica de modernidad-postmodernidad con el pluralismo, las particularidades y la diferencia<sup>24</sup>. En ese sentido un desarrollo de la teoría crítica en relación con el feminismo sería positivo en la línea apuntada por el feminismo americano y algunos de los aspectos del feminismo alemán: desarrollar los elementos ilustrados y eliminando los aspectos “salvadores” que desde la interpretación marcusiana de la teoría crítica buscan en las mujeres, “como portadoras del eros”<sup>25</sup>, ese reducto de valores no contaminados, ni por la razón instrumental ni por el sistema<sup>26</sup>.

Efectivamente esa ambivalencia se da incluso en la valoración que Habermas hace del feminismo como movimiento. Por una parte, lo considera un movimiento de emancipación, no de resistencia y repliegue, como son los movimientos pacifista y ecologista: “El objetivo de los movimientos de resistencia y repliegue es poner coto a los ámbitos de acción formalmente organizados en favor de los estructurados comunicativamente, y no la conquista de nuevos territorios”. “Sin embargo, afirma, que comparte con estos movimientos un núcleo particularista: “la emancipación de las mujeres no solamente tiene por objeto establecer una igualdad formal de derechos, eliminando los privilegios masculinos, sino también revolucionar formas de vida concretas marcadas por monopolios masculinos. Por lo demás el legado histórico de la división sexual del trabajo a la que las mujeres estuvieron sometidas hace que dispongan de virtudes éticas distintas, de un registro de valores complementario del mundo masculino y opuesto al de una práctica cotidiana unilateralmente racionalizada”<sup>27</sup>. De nuevo tenemos aquí una de las paradojas en las que se mueve la teoría crítica respecto del feminismo: se destaca el universalismo del movimiento pero se califica de particularista de forma ambigua, además. Porque, en cuanto opuesto al universalismo sería negativo ese particularismo del movimiento, pero se consideraría positivo en cuanto representativo de unos valores, “virtudes éticas distintas”, que se oponen a una práctica racionalizada unilateralmente. La pertinente crítica de Nancy Fraser al respecto en el sentido de que: “no serán más particulares que los significados y normas sexistas y androcéntricas a los que intenta sustituir”<sup>28</sup>. Clarificar la cuestión contestando a la ambigüedad de Habermas: el particularismo del movimiento, en todo caso, sería

24 Wellmer, A. “On the Dialectic of Modernism and Postmodernism” en *Praxis International*, vol. 4, nº4, 1985, pp. 337-362. Trad. cast. de M. Jimenez Redondo. “La dialéctica Modernidad-Postmodernidad” *Debats*. Valencia. Diciembre. 1985. pag.86.

25 Puleo, A. *Dialéctica de la sexualidad*, Madrid, Cátedra, 1991, pag.126.

26 Amorós, C. *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, pag.316.

27 Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*, ed cit. T. II, pag.558

28 Fraser N. o.c., pág., 86.

como rechazo y crítica del particularismo androcéntrico y en pro de la universalidad.

Para concluir retomaré una cuestión que apuntaba al comienzo: la necesidad para la teoría feminista de desarrollarse en el marco de una “dialéctica modernidad-postmodernidad” aunque “esa dialéctica esté todavía por escribir”<sup>29</sup>. Porque es la que permitiría un marco teórico de superación del universalismo y el particularismo, en el caso del feminismo de la igualdad y la diferencia, entendidos como antitéticos. Se trataría de un marco de “autotrascendencia de la razón” que supusiera una nueva forma de pensar el universalismo, la autodeterminación individual y colectiva. Desde una perspectiva de: “un retorno escéptico al sentido común” desarrollando la idea de que “no existen límites “a priori” a la argumentación racional y que las facultades, en el sentido kantiano, no están separadas entre sí por un abismo” lo que haría posible pensar en “la mutua permeabilidad de los discursos: la superación de la razón una en una interacción y juego de racionalidades plurales. Desde donde se propondría una praxis que tradujera las ideas del universalismo democrático en un conjunto de prácticas comunes y de orientaciones y significados básicos”<sup>30</sup>.

En ese sentido pienso que la teoría feminista, con su crítica desde el género a la “teoría crítica” y como exponente de la pluralidad de “juegos de lenguaje” y “formas de vida”, podría desarrollar desde el marco teórico apuntado la idea de una práctica social y unas instituciones democráticas que hicieran posible la mediación de la autodeterminación individual y colectiva.

---

29 Wellmer, A, o.c., pag.86.

30 Wellmer, A. o.c., pag.85.

FE-10

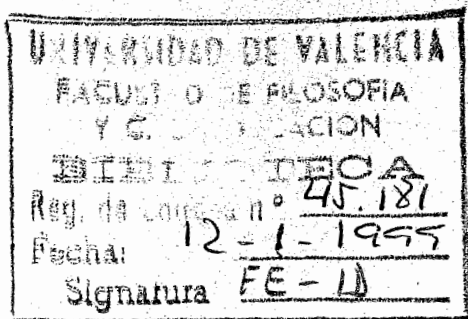
# REFLEXION MULTIDISCIPLINAR SOBRE LA DISCRIMINACIÓN SEXUAL

*Neus Campillo y Ester Barberá*  
(Coordinadoras)



Portada:

De la cabecera de "Pel & Ploma" de A. Casas. Museo de Arte Moderno de Barcelona (Fotografía:  
Leopoldo Navarro)



© Ester Barberá y Neus Campillo 1993

Edita:

NAU llibres  
Periodista Badía, 10  
46010 Valencia  
Tel. (96) 3603336 Fax 3692244

Imprime:

E.C.V.S.A.  
Periodista Badía, 10  
46010 Valencia  
Tel. (96) 3603336

ISBN: 84-7642-309-8  
Dép. legal: V-3532-1993