

PRESENTACIÓN
(En el bicentenario de Mary Wollstonecraft)

Niego la existencia de virtudes propias de un sexo, incluida la modestia. La verdad [...] necesariamente tendrá que ser la misma para el hombre que para la mujer. [...] Si el sublime encanto de la mujer, según lo describen poetas y novelistas, exige que se le sacrifiquen verdad y sinceridad, la verdad se convierte entonces en una noción relativa, sin más fundamento que su utilidad, y esta utilidad es la que los hombres pretenden juzgar arbitrariamente, según su conveniencia.

(MARY WOLLSTONECRAFT, *Vindicación de los derechos de la mujer*, 1792.)

Poder presentar un número monográfico de *Isegoría* dedicado a «Ética y feminismo» me produce una satisfacción muy especial. Que se le haga lugar a la teoría feminista como interlocutora solvente en el ámbito del pensamiento crítico no es algo habitual entre nuestros colegas, y menos aquí en España, donde, en el mejor de los casos, «eso de las mujeres» es visto como algo marginal, con distante y escéptica benevolencia. Sin embargo, los hechos cantan: la producción intelectual del feminismo en los últimos años tiene una enjundia desde el punto de vista cuantitativo y cualitativo, y la muestra que aquí presentamos, por razones de espacio, no agota todo lo que sería digno de tener una representación.

Ha habido que aplicar ciertos criterios selectivos, por supuesto discutibles, pero que se pueden sin duda objetivar: en primer lugar, no recogemos aquí todo lo que hacen en nuestro país filósofas muy estimables, especialmente valoradas por quienes nos consideramos filósofas feministas. Pero se trataba de que este número tuviera unas ciertas señas de identidad que no vinieran rubricadas por el mero hecho de pertenecer al genérico mujer —reunir a las chicas *qua* chicas, al margen de que filosóficamente tengan poco en común, sean utilitaristas, apelianas, foucaultianas, etc., puede responder a la práctica sexista inveterada de negarnos el principio de individuación, que opera en los automatismos patriarcales aun en los casos en que existe la mejor voluntad de promocionarnos—. Había que agrupar, pues, trabajos de filósofas morales y políticas en cuyo currículum la preocupación feminista aparece *como elemento vertebrador*. En segundo

lugar, el panorama que el feminismo contemporáneo ofrece es variopinto, hasta el punto de que se habla, en plural, de feminismos. Una opción posible habría sido tratar en este número de hacernos eco y de reflejar esa pluralidad de tendencias. No ha sido la nuestra. Por varias razones, prácticas y teóricas. Prácticas porque, escaseando las oportunidades de «presentar en sociedad» la producción teórica feminista en plataformas que no sean nuestros propios guetos, la limitación de páginas desaconsejaba la alternativa ecléctica: era imposible presentar una muestra mínimamente consistente de los diferentes feminismos. Puestas a elegir, por decirlo como Gödel, entre la completitud o la consistencia, y dado que, en cualquier caso, la completitud no era posible, nos hemos decantado por la segunda. Entran, pues, en juego, con toda su pertinencia, las razones teóricas. Deberemos, ahora, explicitar cuáles son las que nos mueven a identificarnos con una determinada línea: la que podríamos definir como feminismo de raíz ilustrada que se articula fundamentalmente en torno a las ideas de igualdad y libertad, entendida como autonomía individual, como horizonte regulador y normativo. Esta línea, por otra parte, tiene el peso de una larga tradición que se remonta a la Ilustración más precoz —no es cuestión de desarrollarlo aquí— y llega al feminismo contemporáneo pasando por sus hitos y sus referentes más clásicos (el sufragismo, Beauvoir, el llamado neofeminismo de los setenta, Kate Millet, entre otras, hasta representantes actuales tan significativas como Seyla Benhabib). La otra tendencia, que de modo sin duda esquemático y sumario se denomina «feminismo de la diferencia» —«il pensiero della differenza sessuale», fuertemente influido por la autora francesa Luce Irigaray y su peculiar utilización subversiva de los presupuestos lacanianos, las deconstruccionistas derrideanas, las postestructuralistas, así como ciertas derivaciones del llamado feminismo radical americano— se caracterizaría *grosso modo*, a los efectos aquí pertinentes, por su impugnación *a radice* del proyecto ilustrado, que, o no es en modo alguno su referente, o lo es en el sentido polémico de enmienda a la totalidad por intrínsecamente masculino. Esta tendencia se configura, pues, al hilo de las derivaciones del neofeminismo de los setenta, en torno a la problemática de la constitución de una nueva identidad femenina en el contexto de «la crisis del sujeto» y a la polémica sobre la relación entre modernidad-postmodernidad, interpretada aquí como ruptura más bien que como dialéctica.

Por razones obvias —no en vano hemos invocado la escasez del espacio— no entraré aquí en la crítica y en la valoración del «feminismo de la diferencia». Nuestro cometido se limita a una declaración de principios: los argumentos fundamentales por los que no nos consideramos —y en qué sentido preciso no nos consideramos— de «la diferencia» se encontrarán en distintos trabajos que recogemos aquí. La cuestión esencial en este con-

texto sería: ¿cuáles son las implicaciones de la reflexión y de los debates feministas para la ética? Un tanto *a priori* puede adivinarse que la discusión se va a centrar en lo siguiente: ¿impugna el feminismo las éticas de la universalidad de raigambre ilustrada por la impostura patriarcal sobre la que han sido construidas y presenta alternativas basadas en alguna forma de recuperación de valores tradicionalmente relacionados con las mujeres? ¿O, aun denunciando la presuntamente abstracta universalidad —por ser una universalidad «con bicho dentro»— la mantiene como su horizonte regulador a la vez que la redefine desde la crítica de su perfil genérico? El debate así planteado remite, como no podría ser de otro modo, al ajuste de cuentas del feminismo con Kant. Luisa Posada nos da cuenta de la situación actual de este debate en la hermenéutica feminista alemana contemporánea, además de aportar su incisivo punto de vista sobre las «fisuras» en la universalidad —en expresión de Ángeles Jiménez Perona— del filósofo que puede considerarse la autoconciencia crítica de la Ilustración. ¿Por dónde se abren estas fisuras? Significativamente, por «el pensamiento» —yo diría más bien no-pensamiento, sino inercia tópica patriarcal, más fuerte en este caso que la tensión hacia la coherencia universalizadora del pensamiento— del sexo-género. Seyla Benhabib aborda lo que sería la versión contemporánea de esta contrastación entre Kant —en este caso sus herederos, los teóricos de las éticas normativas universalistas de la justicia— y «las mujeres». Lo hace al hilo de la célebre polémica Kohlberg-Gilligan en que se contrastarían, como dos orientaciones éticas diferentes, la ética del razonamiento normativo abstracto basado en principios y que entiende de cuestiones de justicia —dejando la «vida buena» como carente de pertinencia moral— y la «ética del cuidado», que configura sus preferencias de valor en torno a la relación personalizada y razona en términos contextuales. El «paradigma de Kohlberg» se adecuaría a la primera de estas orientaciones y reflejaría las actitudes éticas de los varones, socializados con vistas al espacio público, mientras que las orientaciones éticas de las mujeres, decantadas hacia los valores del cuidado, no podrían ser subsumidas bajo tal «paradigma», impugnando por tanto —para Gilligan— su presunta universalidad. Benhabib no considera que de los trabajos empíricos de Gilligan deba derivarse la propuesta de una «ética femenina del cuidado» como alternativa a la ética universalista de la justicia. ¿En base a qué principio normativo una ética tal podría ser convalidada? Una modalidad de la ética del cuidado puede presidir las actuaciones de la mafia, por ejemplo. La renuncia al punto de vista de la universalidad tendría implicaciones indeseables e inaceptables para el feminismo. Pues una ética feminista es, obviamente —aunque mucha gente lo confunda—, algo muy distinto de una ética femenina. Ahora bien, el feminismo no puede dejar de ser crítico ni sensible ante la fuerte impregnación de género de la ética universalista de la justicia, sesgo de género que no tendría por qué conta-

minar ni impugnar el planteamiento de la universalidad en sí mismo, sino la delimitación unilateral y «estrecha del ámbito moral». Esta delimitación del ámbito moral como el propio de las «cuestiones de justicia» no haría, a su vez, justicia, desde luego, a las «intuiciones morales» de las mujeres, a quienes preocupan y motivan éticamente los problemas «que surgen de la calidad de nuestras relaciones con los demás en ámbitos del parentesco, del amor, de la amistad y del sexo». Es, por tanto, excluyente y causante de la infravaloración de la experiencia ética de las mujeres, una vez más inferiorizadas —ya dijo Kant que teníamos «virtudes adoptadas» y no genuinas, algo así como un simulacro de virtudes— en la jerarquía, establecida por los varones, de los niveles de desarrollo moral. Benhabib propone, pues, «diferenciar entre la definición o la determinación del ámbito de lo moral y el nivel de la justificación o la argumentación que viene dado por un compromiso en favor del universalismo». Pues «en ética, el procedimiento universalista se limita a determinar un modelo de deliberación individual y colectiva y a imponer restricciones sobre los tipos de justificación que conducen a determinadas conclusiones y no opera especificando cuál es el ámbito de lo moral». Universalidad, pues, pero «sin bicho dentro», si Seyla Benhabib me permite esta traducción de sus posiciones a nuestro román paladino. Y, sobre todo, sin ese bicho al que podríamos llamar el sujeto iniciático, el «hongo hobbesiano», sujeto del contrato social, que brotó de la tierra, adulto, antes de ser niño. No podemos descuidar que el cuidado es «esencial para que lleguemos a convertirnos en personas moralmente competentes y autosuficientes». Ni olvidar que «la otra generalizada de la perspectiva de la justicia es también una otra concreta» que se reconoce en el «tejido de los asuntos humanos», como decía Hannah Arendt, en redes «de cuidado y dependencia». En suma, sujeto autónomo no implica sujeto iniciático.

Lo que valdría la pena hacer resaltar con respecto a la posición de Benhabib es que su propuesta de flexibilizar los límites canonizados por la modernidad entre las cuestiones de justicia y las de la «vida buena» está vertebrada por una potente perspectiva crítica de los sesgos genéricos en la ética que es, precisamente, lo que la articula como una propuesta coherente, profundamente sugerente y no meramente ecléctica. Esa perspicacia propia de la mirada feminista críticamente adiestrada para percibir los «subtextos generizados» donde no se presentan de manera tópica caracteriza muy particularmente los análisis políticos de Nancy Fraser y Linda Gordon. Nuestras autoras critican la hipertrofia en la cultura política americana del discurso sobre la ciudadanía civil, en contraste con la «casi total ausencia de discurso sobre la ciudadanía social». Como referente de este segundo tipo de discurso toman el ensayo de T.H. Marshall, de 1949, titulado «Citizenship and Social Class», al que critican, sin embargo, desde el punto de vista del «interés» acerca de «cuestiones sobre el género y la

raza». Proceden, pues, frente a las limitaciones de la periodización de la ciudadanía propuesta por el teórico político socialdemócrata (ciudadanía civil, política y social, desarrolladas respectivamente en los siglos XVIII, XIX y XX), que sólo se adecuaría a los varones blancos, a desarrollar una «genealogía» de la oposición entre contrato y caridad. Pues esta oposición binaria, con nítidos perfiles genéricos —el esquema del contrato es masculino: pactan los varones, como lo subrayó Pateman, mientras que la caridad se configura como femenina— ordena los espacios de la conceptualización acerca de las interacciones humanas de tal modo que bloquea el surgimiento de ideas no marcadas por tal dicotomía —como «solidaridad, reciprocidad no contractual e interdependencia»— y más apropiadas «para la construcción de una ciudadanía social humana». La ciudadanía civil se configuró de acuerdo con una ontología social tributaria de lo que C.B. Macpherson caracterizó como «individualismo posesivo», de tal modo que el derecho de propiedad —incluso de la propia «persona»— se constituyó en modelo de todos los derechos. Y la «sociedad civil» se reguló por el esquema del contrato como intercambio de recursos por sus equivalentes por parte de los individuos propietarios (varones). El contrato así concebido llegó a ser el patrón canónico de la interacción humana: en tanto que quedaba del lado masculino hegemónico, se universalizó. Mientras se segregó paralelamente la «esfera familiar» como «esfera privada», connotada como femenina y, por tanto, naturalizada, regida por la lógica de los sentimientos. «Así, la hegemonía del contrato contribuyó a generar una concepción específicamente moderna de la “caridad” como alternativa complementaria al mismo. Según esta concepción, la caridad aparece como un donativo puro, unilateral, al que el receptor no tiene ningún derecho y al que el donante no está obligado.» Y, de acuerdo con este imaginario fuertemente dicotómico que planea sobre el troquelado de la ciudadanía civil, las prestaciones del llamado estado del bienestar han apelado, para legitimarse, ora a la fórmula del contrato —derechos a la seguridad social que simulan contratos privados—, ora a la de «ayuda a los pobres “honestos” y “necesitados”». La disyuntiva tiene una significativa correspondencia con la identidad genérica de sus destinatarios: estaría paradigmáticamente representada por el seguro de accidente de trabajo codificado como «compensación al trabajador» en contraste con el sesgo caritativo de las «pensiones de viudedad». «Seguridad social» es a «asistencia pública» como varón es a mujer. Y su legitimidad respectiva está tan fuertemente jerarquizada como la valoración del trabajo asalariado con respecto a las prestaciones domésticas no retribuidas mediante salario. Hay, así, una fuerte tensión entre «la mitología cultural de la ciudadanía civil», fuertemente impregnada de estereotipos genéricos, y la ciudadanía social. La crisis del estado del bienestar, desde el punto de vista ideológico, es imputable a esta situación conceptual que ha sido posible caracterizar desde la perspectiva crítica de

género. A partir de la cual, una posición feminista socialdemócrata puede concretar su demanda de un nuevo «lenguaje público». Se nos ocurre, en este sentido, que la concepción feminista de la «discriminación positiva» respondería a esta demanda: no obedece ni a la lógica contractualista abstracta de la justicia ni a consideraciones caritativas. Por eso, seguramente, es tan mal comprendida desde esta caracterización dicotómica y se la reduce automáticamente a la idea, familiar para la mentalidad patriarcal, de «paternalismo»...

La deconstrucción feminista de nuestras autoras —distinta, desde luego, de la derrideana— puede ser asumida, desde el punto de vista que aquí nos interesa, como correlato político del planteamiento de Benhabib: no se trata de optar entre justicia y cuidado, como tampoco entre contrato y caridad; el feminismo, a la vez que hace la genealogía de estos constructos, tiene capacidad para proponer sus propias alternativas y demuestra así su potencial hermenéutico.

Desde referentes filosóficos muy diferentes —a excepción de Hanna Arendt, que es un patrimonio común—, la teórica francesa Françoise Collin hace una lúcida crítica de una modalidad de la ética del cuidado distinta de la de Gilligan —variante anglosajona—. Me refiero a la propuesta por Luce Irigaray, a la que califica como una «ética de lo infinito» y a la que opone una ética de los límites, basada en la pertinencia de reivindicar el principio de individuación, sobre todo y fundamentalmente para las mujeres. Según su análisis, cuando la ética se configura sin más mediaciones reflexivas como una especie de precipitado simbólico de la lucha política —en este caso, entre los géneros— es maniquea: «lo masculino» es el mal al que «lo femenino» opone sus valores como el bien. Sucumbe de este modo a la «tentación edificante». Y esta «ética», que poco quiere saber del mal, «va a desarrollarse prioritariamente como celebración de la relación de una mujer con otra o con las otras, relación marcada por la indeterminación, la continuidad en lo vago de los límites [...]». El reino por antonomasia de la ética, contra su génesis histórica, sería lo que he llamado «el espacio de las idénticas» y no «el espacio de los iguales», de los pares. La relación madre-hija se instituye en «paradigma ideal de toda relación» en tanto continuo metonímico en que los límites se diluyen. Se ignora lo que podríamos llamar el lado oscuro de la actividad nutricia, la «ambivalencia profunda con respecto al otro», la dimensión del conflicto, desde el supuesto de la armonía preestablecida en las relaciones entre mujeres. Pero ¡cuidado con la ética del cuidado!, nos viene a decir Collin, pues «la madre nutricia también puede ser devoradora para una hija, y la boca demasiado llena no consigue formular su propia palabra [...]». Requisito fundamental si se quiere, no una ética de secta, sino de diálogo. Pues el diálogo es incompatible con la abnegación, con la no-determinación del propio espacio, que suele doblarse de la invasión del ajeno. Juego de permanente ajust-

te y reajuste de los límites del «yo» y del «otro». Toda ética ha de partir del «sí mismo». Y si este principio tiene alcance universal, es particularmente indispensable recordárselo a las mujeres», advierte Collin. La ética no se deja absorber por la política en la medida en que es necesaria «la regulación de las relaciones interindividuales», inter e intragenéricas. Y el diálogo es la oportunidad que hay que darle siempre a «una cierta idea de humanidad [...] no sin inhumanidad pero a pesar de la inhumanidad». Por ello el diálogo, y sobre todo el diálogo entre los sexos, debe siempre poder decir «te entiendo mal», asumir el *impasse*, la interrupción... como condición de posibilidad de su reanudación, de una nueva «apelación a la humanidad». Recordemos que Mary Wollstonecraft hablaba de «apelación al buen sentido de la humanidad» a propósito del feminismo...

La ética requiere la mediación política, concluye Collin, pero su pertinencia en un mundo no igualitario es plena, ya que los dominados deben apelar a aquello que, en los dominadores, «no está totalmente absorbido por la dominación». Si puede hablarse de «ética sexuada» es en la medida en que la experiencia ética siempre se configura como «experiencia situada» y en un contexto. Así, desde una concepción del diálogo inspirada en Levinas más bien que en Habermas, desde paradigmas diferentes, Collin presenta significativos puntos de contacto con la concepción de «la otra concreta» de Seyla Benhabib. Y, además de mostrarse muy sensible a los problemas de universalización que plantea la ética del cuidado, considera que no hay que elegir sin más entre cuidado y autonomía; las mujeres debemos cuidar, ante todo, nuestra autonomía. Como condición *sine qua non* para cuidar las de los otros y poder pedirles, en el diálogo, que cuiden las nuestras a su vez. Y cuando ello no es así, se suspende el diálogo. Aunque no definitivamente. Porque desde la ética «no puedo desconocer de dónde viene el otro ni identificarlo con su origen [...]».

La reivindicación de la individualidad para las mujeres es asimismo clave en la concepción del feminismo de Amelia Valcárcel, reivindicación íntimamente articulada con el énfasis en la igualdad y la desmitificación de todo piropo epistemológico lanzado *pro indiviso* sobre el género femenino, así sea por Su Santidad el Papa, jaleado y refrendado por la inefable María Antonieta Macciocchi. Ahora se trata del «genio de las mujeres». Que, de puro geniales, no podemos ejercer el sacerdocio. La autora de «El derecho al mal» hace un pertinente análisis del concepto de «genio», de su raigambre romántica y de la distinta significación e intención pragmática que anima su uso según se trate de genios colectivos o individuales. Respecto de los primeros, concluye que «obviamente sólo lo definido como colectivo puede poseer un genio colectivo que dependa de una definición estipulativa y que persiga efectos prácticos. Las naciones representan ese conglomerado simbólico. Cuando se atribuye a otras colectividades, en realidad más que de genio se está hablando de *Sittlichkeit*». Este precisamente es el

«genio de las mujeres», que significativamente no guarda simetría con ese contrafáctico semántico-pragmático que sería «el genio de los hombres», al que vendría atribuida otra *Sittlichkeit*. Amelia Valcárcel insiste en la diferente significación de las mismas atribuciones de valor cuando se aplican a sujetos genéricos diferentes, lo que sería imposible «si los sexos fueran en realidad sustancias separadas que cumplieran cada uno su ley, como una ontología separada de los valores debe mantener». En rigor, hay un solo eje axiomático, el de lo genéricamente humano que es a la vez connotado como viril —lo que ya constató Simmel y podríamos añadir que, con propósitos diferentes, Simone de Beauvoir—, y lo femenino se construye en relación con él como peculiaridad que implica *eo ipso* la defectividad. Vindicar, pues, la universalidad de lo que nos ha sido atribuido como idiosincrasia genérica tiene y ha tenido históricamente como su ineludible condición de posibilidad «la vindicación previa de otras cosas» resultante «de un proceso de autoconciencia» consistente en la impugnación de la peculiaridad atribuida. Y en este proceso no ha habido ni puede haber atajo. «Sólo porque hemos salido de la etnicidad y su *Sittlichkeit*, sólo porque nos hallamos en la *Moralität*, podemos pretender llevar a ella, y transformarlas, lo que fueron las marcas de la servidumbre.» Así pues, menos «genio de las mujeres» y más promoción y reconocimiento —con efectos históricos retrospectivos— de la emergencia de genialidades individuales en el genérico femenino. Y, por último, no puedo dejar de señalar que con su brillante alegato Amelia Valcárcel pretende rescatar a su amiga Victoria Camps de las garras de «la seducción de la diferencia», reconociendo a la vez lo legítimo de sus razones que, por supuesto, nada tienen que ver con los «chalaneos» de Macciocchi.

Si la renegación de la herencia ilustrada lleva a intelectuales como Macciocchi a entrar en trance ante la novedosa aportación de Su Santidad en *De dignitate mulieris* (recordemos de paso que el género *De nobilitate mulieris* se inventó y cultivó con profusión ya en el Renacimiento: Cornelio Agrippa von Nettesheim fue uno de sus exponentes más brillantes), provocando los sarcasmos de Valcárcel, la lógica de una deriva como la de Germaine Greer es analizada por Alicia Puleo en relación con el desmarcarse de la autora de *The Female Eunuch* con respecto a las premisas ilustradas. La idealización casi folklórica de la mujer-madre del Tercer Mundo, «bahuarte frente al avance imperialista y tecnológico occidental y la última esperanza contra la decadencia de la especie» que encontramos en *Sexo y destino* venía prefigurada en los supuestos mismos de la obra de Greer de 1971. En ella podemos encontrar un núcleo de ambigüedad, finamente analizado por Puleo, en el que se mezclan elementos de crítica de la feminidad normativa tradicional que son de cuño ilustrado con componentes «romántico-vitalistas» procedentes de otras raíces. Concretamente, de la inflexión marcusiana de la crítica a la razón instrumental de los francfor-

tianos. Pues «en relación a la conceptualización de los sexos, el pensamiento francfortiano contenía un núcleo profundamente ajeno a la tradición ilustrada». Aunque había llamado la atención sobre la dominación del hombre sobre la mujer y había mostrado su relación con el sometimiento de los judíos, la clave de su pensamiento al respecto no era precisamente igualitarista. Muy por el contrario, manifestando lo que hemos llamado una «nostalgia del suelo ontológico», similar a la que Heidegger mostrara respecto a los campesinos y tan agudamente criticara Adorno, ve en la mujer a la «Naturaleza que no ha sido aún deformada por el Logos dominador». Es lo que Neus Campillo ha llamado el «lado redentor de la teoría crítica» en lo que a la conceptualización de lo femenino se refiere, que en Marcuse se decantará políticamente y se radicalizará: «las mujeres poseen las cualidades de Eros», como recuerda Puleo, con sus potentes virtualidades subversivas con respecto al principio de ejecución. Virtualidades subversivas que se verían desactivadas por la vindicación igualitaria, que resulta ser integradora en el sistema y a la que las mujeres deben, por tanto, renunciar. «Las mujeres son lo Otro que posee la negatividad necesaria para la reestructuración de los valores de la vida y el reencuentro con la naturaleza reprimida.» Por esta misma pendiente, Greer asume tópicos sobre la mujer de la literatura misógina romántica más selecta —Weininger, Freud— y, dándoles la vuelta valorativamente, las convierte en excelencias impugnadoras del *status quo*. Y, desde la palanca crítica así habilitada, puede lanzarse años más tarde, en *Sexo y destino*, a una crítica feroz de la «genocida y suicida» civilización occidental, en cuyo marco «el feminismo aparece como un aspecto más de la estrategia de control por la que se destruye el único bastión que podría defendernos de la explotación del capital», en peculiar interpretación de Greer de la concepción foucaultiana del «dispositivo de sexualidad». En un dualismo ontológico y epistemológico que no se justifica, Greer explica el malthusianismo occidental en términos de «determinismo infraestructural para neutralizar el poder crítico de la razón ilustrada pero lo abandona cuando se recrea en la excelencia natural de las culturas tradicionales del Tercer Mundo», que no reprimen las pulsiones propias de nuestra condición de mamíferos. Esta contradicción es coherente, en última instancia, afirma Puleo, con sus antiguos postulados marcusianos ya que, a sus ojos, nos encontraríamos ante dos tipos de sociedades irreductiblemente diferentes: una natural y otra deformada por la razón instrumental, realidades a las que corresponderían criterios distintos de análisis. Así, «la vieja oposición de Mujer-Naturaleza y Hombre-Cultura se transforma ahora en Mujer - madre - Tercer Mundo y Hombre instrumental - Sociedad industrial».

Cristina Molina, experta en la crítica feminista de la Ilustración, ha escrito que, *tout compte faite*, «fuera de ella no encontramos más que el llorar y el crujir de dientes». Y aplica —contra Vattimo— una «cruel» her-

menéutica de la sospecha —como lo hiciera Collin en otra parte— al «proceso de metaforización hacia «lo femenino» que se ha dado en la constitución de una racionalidad «postmoderna»... Femenino es el nombre que se da —quizás, apuntaría por mi parte, por aquella oposición tan vieja entre *to peras* y *to apeiron*— a aquello que —en tanto que no-uno, diferente, reprimido, etc.— queda en los márgenes simbólicos de las grandes totalizaciones de la razón abstracta e identificante —masculina— y emerge al hacer crisis esta razón sirviendo de metáfora a su transformación consiguiente. ¿No habrá algo sospechoso en esta relación entre razón de capa caída —razón feminizada? La razón para Vattimo ha de ser «piadosa», es decir, no debería pretender contrastar ni someter lo real a cánones de justicia —pues ya se justifica solo, y no precisamente por ser racional— sino adoptar la actitud del cuidado, la actitud de la *Pia Mater*. Los valores de la ética del cuidado se transponen a los registros ontológico y epistemológico —modo de acoger el ser, actitud hermenéutica blanda— en propuestas como la de Sara Ruddick de un «pensamiento maternal», «preservador» y «mantenedor» frente al «obtener» y el sacar provecho propios del instrumentalismo y la tecnocracia. Ahora bien ¿puede el feminismo compadecerse con el «positivismo acrítico» que de esta propuesta se desprende? La respuesta de Molina es contundente: situaciones de opresión en la vida cotidiana de las mujeres, casos de violación, violencia doméstica, acoso sexual, etc., como nos recuerda Mary Hankesworth, no pueden ser considerados como textos que admitan varias significaciones (ni como «monumentos» —huellas de algo ya ido que haya que considerar con «piedad»—). El conocimiento de la situación por parte de la víctima puede ser parcial, puede no estar debidamente fundamentado, pero de ello no se deduce que los otros relatos, las otras perspectivas, los otros puntos de vista (el del asaltante u opresor, el del abogado...) sean igualmente válidos o que no pueda establecerse una base objetiva por la cual distinguir lo verdadero de lo falso, o que renunciemos a la «violencia de imponer una crítica a una realidad cotidiana opresiva en nombre de una razón que, por debilitarse, ha de ser piadosa». ¡Cuidado, pues, con el pensamiento del cuidado!

Otras formas de feminización de la razón vienen por la vía del «pensamiento del cuerpo», de «la reconciliación» entre lo sensible y lo inteligible, es decir, se tematizan en clave estética. Pues la Estética, ya lo decía Baumgarten, «es la hermana menor de la Lógica con un tipo de racionalidad inferior o analogado «femenino» de la razón». En consonancia con este deslizamiento al discurso estético se producirá «el giro desde la teoría hacia la narrativa». Y en esta línea encontramos propuestas como las de Rorty, no fundamentalistas, en el sentido de la autoconstrucción pragmática de una identidad colectiva que él estimaría particularmente pertinente para el feminismo. Nada de construir «teorías acerca de la realidad social de la opresión de las mujeres, pues habrían de apelar a fundamentaciones

más allá de la contingencia histórica». Molina muestra aquí serias reservas acerca de la posibilidad de esta construcción desde la mera narrativa. «Crear la imagen de la mujer, como propone Rorty, imaginando lo que podría ser a través de las prácticas (sociales o estéticas), no parece posible sin haber reflexionado previamente sobre esas prácticas a la luz de “meta-lenguajes” como libertad y justicia.»

Son varios, pues, los caminos que llevan a Roma, en este caso, a la necesidad de no perder como referentes las ideas éticas ilustradas —a la par que de reelaborarlas y radicalizarlas desde las exigencias del feminismo—. En la exploración de otros senderos no logramos oír más que variantes sobre variantes de una vieja canción... canción que, desde luego, nada dice a quien con ella no va...

Sólo me queda, pues, agradecer a todas —que no son, desde luego, todas las que yo habría querido— su colaboración en este número que tengo el honor de coordinar. Y al Consejo de Redacción de *Isegoría*, así como a su director, el haber tenido esta iniciativa tan insólita. Porque se puede y se debe agradecer la justicia, y la discriminación positiva no es sino una modulación feminista de la misma.

CÈLIA AMORÓS