

# *Política del reconocimiento y colectivos bi-valentes*

Celia AMORÓS  
(Universidad Complutense)

## **1. ¿Primogenitura o plato de lentejas?**

Nuestras sociedades de capitalismo tardío, inmersas en un proceso de globalización, cada vez son más complejas y multiétnicas. Los modelos de justicia social basados en la redistribución parecen mostrarse insuficientes para enfrentarse con los retos de esta realidad social en cuyo seno se generan grupos articulados en torno a referentes de cohesión que no se solapan sin más con la posición que ocupan en el proceso productivo, tal como lo entendía el marxismo clásico. Los grupos así articulados, en función de sus formas peculiares de inserción y de interacción con los otros, sobre todo los grupos hegemónicos de la sociedad, desarrollan un fuerte sentido de su diferencia con respecto a ellos — diferencia desde la perspectiva intergrupala — correlativa a una percepción enfatizada de sus afiliaciones horizontales, percepción que vertebraba su identidad, es decir, su diferencia misma en tanto que es interiorizada intragrupalmente. Al hablar, pues, de identidades o de diferencias hacemos referencia al mismo fenómeno según que lo contemplemos desde la perspectiva intra o intergrupala. En la medida en que estas identidades de grupo se configuran en la dinámica de las relaciones de poder, es inevitable que su constitución

así como su desarrollo se traduzca en pretensiones políticas: se habla, por esta razón, de políticas de la identidad. Al hilo de la autointerpretación y de la heterointerpretación de las necesidades de estos grupos, se ha puesto de manifiesto que las reestructuraciones redistributivas ni eran en todos los casos pertinentes ni, en la mayoría de ellos, suficientes. En una aproximación muy superficial se pone ya de manifiesto que tales grupos no coinciden sin más con los ámbitos de depresión económica o las bolsas de pobreza — tal sería el caso de los negros, pero no el de los judíos, por ejemplo —. Además, aunque los grupos se solaparan en extensión con los baches geológicos que las desigualdades económicas generan, los remedios redistributivos no serían en muchos casos los adecuados para curar o “paliar” “heridas”, en expresión de Axel Honneth, que inciden en el sentido de la propia identidad en la medida en que ésta constituye el núcleo de la autoestima y el autorrespeto sin los cuales los seres humanos no pueden mantener su integridad moral. Ya decía el Evangelio que “no sólo de pan vive el hombre” — ni la mujer —. También en la Biblia se plantea entre Esaú y Jacob el dilema entre la progenitura y el plato de lentejas. Plato de lentejas necesitamos todos y todas; la progenitura, por definición, tiene un solo destinatario adscriptivo. En nuestras sociedades democráticas, en las que ha hecho crisis la noción de destinatarios adscriptivos de los bienes sociales, lo que la primogenitura representaba como expresión paradigmática del reconocimiento estalla como el Uno de Parménides en la operación explosiva de los atomistas. En efecto: el primogénito es el reconocido por antonomasia en tanto que *conocido como* imagen y semejanza del padre; el conocimiento empírico del hijo varón que es concebido el primero se identifica — en el sentido en que Platón conceptualizaba el conocimiento como re-conocimiento — con su subsunción bajo un esquema canónico que fija el estándar de la valoración suprema en una sociedad arquetípicamente patriarcal. Esaú declinó el honor y se comportó con la plebez del esclavo hegeliano que, en un escenario muy distinto, se queda apegado y enfangado a la mera vida, sin trascenderla instituyéndola como sentido al poner por encima de ella las razones para vivir.

¿Deberemos quedar apresados en el dilema entre la primogenitura y el plato de lentejas? En la insuficiencia del plato de lentejas — aun siendo condición necesaria, sin duda — no hará falta quizás insistir. El problema en nuestras sociedades se plantea en términos de cómo democratizar la primogenitura. A primera vista se echa de ver que no es posible democra-

tizarla sin redefinirla: en la medida en que extendemos a todos los hermanos — ¡y hermanas ! — el re-conocimiento al que la primogenitura daba su forma canónica es evidente que tal forma se habrá de redefinir. Se planteará así en términos de cómo encontrar los adecuados modos de reconocimiento para las distintas identidades. Y, en la medida en que se plantea el problema de su articulación y su traducción política, se habla de “políticas de la identidad”. Pues, de acuerdo con una línea de elaboraciones que va desde el Hegel en sus tempranos escritos de Jena hasta Mead, entre otros, psicoanalistas feministas como Jessica Benjamin, y en la que se inscriben las relevantes aportaciones de Axel Honneth, se ha podido poner cada vez en mayor medida de manifiesto que las identidades se constituyen, se negocian, se confirman, se lesionan o se transforman en relación con los otros. Para lograr la autoconciencia, la autopercepción del propio yo necesita convalidación por parte del otro, como lo vio Hegel. Una conciencia no puede conocerse a sí misma sin el trámite de su objetivación, sin ponerse fuera de sí como otra: el ego, de este modo, sólo se objetiva a sí mismo bajo la forma enajenada del *alter* ego, objetivación en la cual el ego mismo se altera, se convierte en un ego *alter*. En su condición de alteridad independiente, la conciencia objetivada representa para mí una amenaza incompatible con que yo logre la estabilidad de mi propia autoconciencia. La lograría aniquilando la alteridad del otro, pero en esta operación me destruiría a mí misma: tiraría al niño junto con el agua del baño, en la medida en que la alteridad aniquilada soy yo en la alteración misma que ha impuesto la necesidad en que me encuentro de objetivarme en aras al logro de la autoconciencia. Necesito, pues, una conciencia externa en la que mi ser se pueda reflejar y que se mantenga, para que mi autoconciencia se mantenga a su vez, en una *modalidad* tal que yo pueda interiorizar la conciencia objetivada sin que por ello deje de existir a título de conciencia independiente. Esa modalidad es, precisamente, la del reconocimiento entre las conciencias: *conozco* la otra conciencia a la vez *como* conciencia — y en tanto que tal no puedo destruirla ni apropiármela como si fuera un objeto, y como conciencia *otra*, lo que es condición *sine qua non* para que ella pueda, a su vez, reconocermé, *conocerme como* otra conciencia.

Las virtualidades del planteamiento hegeliano para la teoría del reconocimiento moral han sido explotadas por Axel Honneth. El autor de *La lucha por el reconocimiento* entiende que “la moral representa la esencia

de los criterios que estamos obligados a adoptar de manera recíproca para asegurar colectivamente las condiciones de nuestra integridad personal". Desde esta perspectiva, establece una tipología de las "heridas que se originan de los requisitos comunicativos de la autorreferencia" de los seres humanos, interpretando tales requisitos en clave hegeliana como necesidad de convalidación por el reconocimiento recíproco que toda autoconciencia necesita para estabilizarse. Si, desde el punto de vista teleológico, la moral apunta a la preservación de nuestra integridad personal, entonces las formas que haya que adoptar para proteger a los seres humanos de las heridas que les puedan ser infligidas en los diversos niveles y formas de su autorreferencia se instituirán en los criterios pertinentes para determinar cuáles sean nuestras obligaciones morales. Dejo aquí al margen los problemas que pueda plantear la distinción que nuestro filósofo establece entre el "significado" de los criterios morales y su justificación para evitar un escoramiento de su propuesta hacia el teleologismo *versus* la tradición kantiana de fundamentación de la moral. Por razones de espacio, debo entrar *in media res* en la contrastación del planteamiento de Honneth con el de la teórica crítica feminista Nancy Fraser en orden a introducir la problemática del género en este debate. En primer lugar, la autora de *Iustitia Interrupta* se separa del planteamiento del problema del reconocimiento por parte del comunitarista Taylor y el propio Axel Honneth, a quienes agrupa a los efectos de esta discusión bajo la misma rúbrica, como si se tratara de una "cuestión de autorrealización". Para Fraser no es la autorrealización personal lo que está en liza, sino la justicia entendida de acuerdo con la noción de "paridad participativa". Estima expeditivamente que este planteamiento tiene la ventaja de esquivar discusiones erráticas acerca de "la vida buena"; en segundo lugar, al desplazar el problema de la falta de reconocimiento del terreno de las "actitudes perjudiciales que llevan a daños psicológicos" a las "estructuras socialmente atrincheradas de interpretación y valoración que impiden la participación equitativa en la vida social, desplaza los términos del mismo de la moral a la política; en tercer lugar, al enfocar así el asunto lo trasladamos del terreno resbaladizo al que nos llevaría mantener que "todos tienen el mismo derecho a la estimación social" al más firme sobre el que se podría establecer que "todo el mundo tiene el mismo derecho a perseguir la estimación social bajo unas condiciones justas de igualdad de oportunidades". En torno a la "paridad participativa" se articula en Fraser un "con-

cepto bivalente de justicia en el cual el paradigma del reconocimiento” y el de la redistribución “son ambos necesarios e irreductibles entre sí, y sólo el conjunto de ambos necesarios es suficiente para garantizarla. Si al paradigma de la redistribución le corresponde la condición “objetiva” para asegurar la “paridad participativa”, el del reconocimiento aporta la “precondición intersubjetiva” que se centra muy pertinentemente en el “orden cultural de la sociedad y (las) jerarquías de estatus definidos culturalmente”.

Pues bien, si desde este planteamiento esquemáticamente esbozado contemplamos diferentes colectivos sociales, nos encontraremos con que algunos de ellos ocupan posiciones tales en la estructura económica de la sociedad que los remedios que habría que activar para compensarles son fundamentalmente de carácter distributivo; otros, por el contrario, no se definen particularmente por una posición marcada en tal estructura, sino que sus problemas de marginación son generados básicamente por pautas valorativas de interpretación cultural de las que se sigue su discriminación; por último, ciertos colectivos relevantes deben su posición de desventaja tanto a su inserción en la estructura económico-social como a una posición que se estima como oblicua o desviada con respecto a los modelos hegemónicos de valoración cultural y simbólica. Si bien no hay “tipos ideales” puros en el sentido weberiano, la clase obrera encajaría paradigmáticamente en la primera descripción; los homosexuales y las lesbianas ocuparían el extremo opuesto del “espectro conceptual” así diseñado. Los colectivos en que se combinan y refuerzan los efectos de inmersión en la pirámide social imputables a la estructura económica de la sociedad y a su marco cultural interpretativo y valorativo hegemónico son denominados por Fraser “colectivos bivalentes”, y asigna a esta categoría el género y la raza. A partir de ahora me voy a centrar en el problema del género tratando de aportar mi propia perspectiva con respecto al esquema de Fraser así como alguna observación personal al debate entre el paradigma de la redistribución y el del reconocimiento.

## **2. Una teoría no reconocida sobre el reconocimiento**

En su obra *El Segundo Sexo*, cuyo cincuentenario este año se celebra, Simone de Beauvoir tematiza la opresión de las mujeres en lo que ahora

llamamos el “paradigma del reconocimiento” — para explicar, precisamente, esa opresión en términos de los mecanismos que llevan a efectos sistemáticos de des-reconocimiento. Hay actualmente una discusión entre filósofas feministas acerca de si Beauvoir elaboró su teoría de la subordinación del sexo femenino en clave hegeliana o en clave fundamentalmente sartreana, en tanto que habría adoptado como esquema básico de interpretación de la situación de las mujeres la versión del autor de *El Ser y la Nada* de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía — y ya va siendo hora de que normalicemos lo que llamaba Nietzsche su “historia monumental” dejando de ignorar las obras de las filósofas —, está documentado que fue Beauvoir, el Castor como Sartre la llamaba, quien introdujo a Sartre en el pensamiento hegeliano, que ella se dedicó a devorar en la Biblioteca Nacional de París mientras su compañero sentimental e intelectual estaba movilizado en Alsacia. Desde el punto de vista de la crítica textual, Beauvoir maneja de primera mano y con toda soltura al autor de *La Fenomenología del Espíritu*. Ciertamente, la influencia de la versión sartreana se deja sentir cuando Beauvoir filtra en ocasiones la conceptualización de la conciencia esencial y la inesencial como lo Mismo y lo Otro — modulación de Kojève, a cuyos cursos no se sabe con certeza si Sartre y Beauvoir asistieron o no — a través de la posición del que mira y del que es mirado, y, como es sabido, el conflicto de las miradas es el eje que articula la relación entre el ser para-sí y el ser-para-otro en el autor de *El Ser y la Nada*. Sin embargo, contra lo que afirma Geneviève Lloyd, pese a la terminología adoptada de “inmanencia” y “transcendencia” para referirse respectivamente a la mujer y al varón como a sus subtextos de género, el nervio que conduce la aplicación de la dialéctica del amo y el esclavo a la jerarquía de los sexos es genuinamente hegeliano. La tesis de Beauvoir, expuesta aquí necesariamente de modo abrupto, es que la Mujer ha sido constituida en la Otra por el varón que se ha instituido en conciencia esencial. El interés del varón en subyugar a la fémina no es tanto un interés económico — aunque tenga efectos económicos beneficiosos para él — como un interés, si se nos permite decirlo así, ontológico. ¿Cuál es ese interés? Dejémosle la palabra a la autora de *El Segundo Sexo*, pues en el texto que vamos a citar lo ha explicado de la forma más pregnante: el varón-sujeto “aspira, contradictoriamente, a la vida y al reposo, a la existencia y al ser”: sabe bien que “la inquietud espiritual es el precio que

paga por su evolución... pero sueña con la quietud en la inquietud, y con la plenitud opaca a la que sin embargo habitaría la conciencia. La mujer es justamente ese sueño encarnado; ella es la intermediaria deseada entre la Naturaleza extraña al hombre y el semejante que le es demasiado idéntico. Ella no le opone ni el silencio enemigo de la Naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco; a causa de un privilegio único es una conciencia, y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne. Gracias a ella hay un modo de escapar de la implacable dialéctica del amo y el esclavo, que se origina en la reciprocidad de las libertades". La lucha por el reconocimiento de las conciencias sufre aquí un cortocircuito y queda bloqueada por una tregua indefinida sin que entre el varón y la mujer haya tenido lugar el combate. Geneviève Lloyd lee la dialéctica del señor y el esclavo a la luz de la dialéctica de la eticidad, donde los subtextos de género de la bifurcación del espíritu ético entre su confinamiento en la *Sittlichkeit* y su posterior desarrollo en el estado de derecho son explícitos. La dialéctica de la eticidad, entendida como la forma de vida moral más inmediata, como "acción ética positiva hacia lo singular" es ilustrada por Hegel en su conocida interpretación de la figura de Antígona, la heroína del drama de Sófocles. En cuanto sometida a la "ley de las sombras", a un tirón de lo ancestral no mediado por la ley pública escrita, tirón mediante el cual experimenta su adscripción a la ley del linaje, entierra a su hermano Polinice transgrediendo el decreto de la *polis* que, representado por la prohibición de Creonte, encarna la ley humana, "ley del día" orientada a los intereses de lo universal. Aunque representan diferentes niveles en la autocomprensión-autorrealización de la conciencia, ambos episodios de esta epopeya que narra la lucha por el reconocimiento tienen, como Lloyd lo ha subrayado, una estructura común. Podríamos quizá describir el isomorfismo del siguiente modo: tanto la autoconciencia individual, en el nivel de la dialéctica del amo y el esclavo, como la vida ética autoconsciente se logran al precio del arrancamiento y la separación de la inmersión en la vida, elaborada en diferentes grados y modalidades. En el primer caso, el temblor ante la muerte y el apego a la mera vida, preferida a las razones de vivir que la instituyen en valor, es asociado por Beauvoir al campo semántico de lo femenino como su subtexto de género implícito, en la medida en que las tareas que le han sido asignadas a las mujeres se asocian con la repetición y la reproducción de la vida de la especie. En el segundo, el subtexto de género es totalmente explícito: el

varón es a la mujer lo que los intereses del Estado son con respecto a los de la familia, y sólo en la medida en que reprime los intereses familiares, a caballo entre la naturaleza y la cultura, el varón logra su transcendencia hacia una forma de vida superior instituyéndose en lo universal. El carácter explícito del subtexto de género del conflicto entre Creonte y Antígona plausibiliza, aunque no hubiera otras razones para ello, la atribución por parte de Beauvoir de ese mismo subtexto a la dialéctica del amo y el esclavo. Sin embargo, cabe preguntarse por qué Beauvoir se centra en la dialéctica del señorío y la servidumbre y no alude en cambio a la dialéctica de la eticidad a lo largo de *El Segundo Sexo*. Creo que pueden ofrecerse algunos elementos de respuesta a esta cuestión si damos un rodeo para explicitar algunas distinciones básicas para la teoría feminista como lo son el concepto de vindicación y los presupuestos de la crítica al androcentrismo. Estas distinciones conceptuales están en la base de la articulación de la exigencia de ciertas formas de reconocimiento que pueden identificarse como claves para entender las prácticas políticas del movimiento feminista a lo largo de su historia.

Las tres claves que definen para Beauvoir la condición femenina son: alteridad, inmanencia e inesencialidad, *versus* mismidad, transcendencia y esencialidad como características que se reservarían para sí los varones constituyéndose por ello mismo en lo genéricamente humano. En cuanto se identifican con lo genéricamente humano, los varones no son un género-sexo en una contraposición binaria — ni, si se quiere, en una jerarquización asimétrica — con respecto al género-sexo femenino. Lo masculino asume el neutro, y la condición femenina no se opone propiamente a lo masculino como una construcción genérica se opondría a la otra, sino más bien como lo idiosincrático se contrapone a lo neutro. “La mujer” es sexo para el hombre, luego, en tanto que es lo inesencial — “lo inesencial es en ella lo esencial”, llegó a decir Kierkegaard —, también es sexo en sí misma”.

El solapamiento de lo masculino con lo genéricamente humano — tal como se define en una situación histórica y en un contexto teórico determinados — es particularmente insidioso y susceptible de diversas interpretaciones. Una de ellas, la de la propia Beauvoir, tendría como sus premisas básicas: en primer lugar, la existencia de lo genéricamente humano, es decir, la afirmación de que existen, o, más bien, deberían existir, amplias zonas neutras en la vida humana en las que la diferencia sexual

no debería ser considerada pertinente. En segundo lugar, que lo genéricamente humano, por así decirlo, le viene grande a lo masculino que se lo apropia en exclusiva, justamente porque no es intrínsecamente masculino sino, como su nombre indica — y a la abstracción que se expresa en el nombre le corresponde un correlato real — genéricamente humano. Luego las mujeres deben reclamar su parte en lo que se les ha usurpado y apropiarse lo genéricamente humano en sus propios términos. La lógica subyacente a este modo de razonar es la que, a lo largo de toda la tradición ilustrada, alentó la formulación de las vindicaciones, es decir, de las interpelaciones por incoherencia a las abstracciones ilustradas, en la medida en que se establecían en términos universalizadores — *bon sens*, capacidad autónoma de juzgar, sujeto, individuo autónomo, ciudadano — y se aplicaban en términos restrictivos, es decir, excluyendo a las mujeres. Ahora bien, el insidioso solapamiento — y precisamente por ello es insidioso — tiene otra cara. Otra cara que se presenta por la reversibilidad misma de la ecuación: así, si se dice que lo masculino se solapa con lo genéricamente humano se puede decir también que lo genéricamente humano se solapa con lo masculino. A su vez, se pueden dar distintas interpretaciones de la ecuación leída en este sentido. Una de ellas sería la de que si, efectivamente, se ha producido tal usurpación, la definición misma de lo genéricamente humano ha debido verse afectada en alguna medida de contaminación en la operación misma de perverso solapamiento. Por decirlo en palabras de Seyla Benhabib, se ha producido aquí una “universalidad sustitutoria”. Y ante las universalidades sustitutorias se requiere, si han de dejar de ser fraudulentas, un distanciamiento crítico de la “particularidad no examinada” que se cuele en virtud de su solapamiento mismo con lo universal. Es decir, requieren que, justamente, se examine la particularidad en cuestión a título de tal, y el resultado de ese examen debe iluminar los aspectos por los cuales, precisamente por su fraudulenta apropiación en exclusiva y excluyente de lo universal, esa particularidad arrogante e impostora merece ser considerada como una particularidad facciosa y debe ser denunciada por ello mismo. Esta lectura de la ecuación desencadena un mecanismo crítico que va en un sentido distinto a la lógica de la vindicación: se trata de la crítica del androcentrismo. Una crítica tal no sólo no es incompatible con la lógica de la vindicación sino que, en cierto modo, le es complementaria. A su vez, y por muy comprensibles razones, le es posterior en el tiempo: a los/las excluí-

dos/as y oprimidos/as les apremia más el ingreso en lo universal y el rescatar las prendas que les han sido arrebatadas que hacer el minucioso y sutil examen crítico de las marcas que en esas mismas prendas han quedado del usurpador y que las constituyen en cuerpo del delito. Por lo pronto, les urge tenerlas en su poder: tiempo habrá — de momento, la tarea de conquistarlas es tan absorbente que ni siquiera se lo plantea — de rastrear las huellas de la impostura. La comezón del hambre hace que se posponga la finura del olfato para discernir lo que de idiosincráticamente varonil había dejado sus impregnaciones en la universalidad usurpada.

Pues bien, la autora de *El Segundo Sexo*, si yo tuviera que hacer un balance de su aportación a la tradición del pensamiento feminista filosófico, balance muy grosero y sumario en este corto espacio, sería la teórica que extrae las consecuencias filosóficas más radicales de la lógica de la vindicación. Desde este punto de vista, Simone de Beauvoir ha sido la filósofa del movimiento sufragista, que tuvo su eje de articulación fundamental en la vindicación. En cuanto filosofía, es *efecto reflexivo* de este movimiento y, en tanto que tal, necesariamente *après coup*, — como lo decía Hegel, “el búho de minerva sólo levanta su vuelo en el crepúsculo” —. No es casual, pues, que fuera escrito en 1949, en la “resaca” de aquella oleada (si bien, desde otros aspectos, anticipa prospectivamente lo que será el neofeminismo de los 70). Las mujeres han de ser incluidas en lo genéricamente humano, lo cual, ni en su tiempo ni siquiera ahora —¡no se olvide!— es algo que pueda darse por obvio. Beauvoir se agota en este esfuerzo manejando los standars de lo genéricamente humano tal como han sido configurados y definidos desde la hegemonía masculina, convalidándolos acriticamente: lo genéricamente humano está, de ese modo, adecuadamente caracterizado como “transcendencia” *versus* “inmanencia, la humanidad como especie se ha “cuestionado a sí misma en el tema de la vida por valorar las razones para vivir más que la mera vida”. Es ésta la razón en última instancia por la que los varones, que han podido reservar para sí las actividades relacionadas con el trascender, el ir más allá de la mera repetición de la vida, las han constituido en prestigiosas y han consolidado por ello su supremacía. Entre estas actividades prestigiosas el analogado supremo sería la guerra, donde se juega la lucha por el reconocimiento, la actividad que siempre ha excluido a las mujeres. En cierto modo, parece que se asume hegelianamente que los varones han accedido al poder por haber sabido identificar qué es lo que especifica a la especie

---

humana frente a la vida animal y no a la inversa, es decir, en clave de hermenéutica de la sospecha, que, por haber accedido al poder, habrían instituido su discurso en universal y hegemónico.

Si Beauvoir conceptualizó el conflicto varón-mujer en el eje de la dialéctica del amo y el esclavo fue porque para ella el problema se planteaba en el eje de la vindicación y no en el de la crítica al androcentrismo. Quería que fuéramos existentes humanos al mismo título que los varones sin vernos constreñidas a interpretar “las figuras de la heteronomía”, en expresión de Amelia Valcárcel, diseñadas para nosotras y que han configurado la identidad del “eterno femenino”. Asumiremos el planteamiento de Beauvoir como la articulación vindicativa del reconocimiento de las mujeres en tanto que nuestra autora prolonga y radicaliza ontológicamente la tradición ilustrada que pidió nuestra inclusión bajo sus abstracciones de ciudadanía, sujeto moral autónomo, individuo, etc. En contraste, las pretensiones de reconocimiento que se desprenden de la crítica al androcentrismo se articularán como pretensiones de estimación de la identidad devaluada por la exclusión de lo genéricamente humano, afirmando que nos encontramos con una modalidad tan digna de encarnarlo como la que —injustamente— lo monopolizó: se pide reconocimiento para los valores de Antígona, para la *Sittlichkeit*. Llamaré a esta articulación de la pretensión de reconocimiento articulación étnica. Se expresaría así: “reconoce mi diferencia como siendo tan estimable como la tuya”. Así formulada, es obvio que presupone la articulación vindicativa: “reconóceme como igual a ti”. De otro modo mi diferencia no podría plantearse como equivalente a tu identidad diferencial, pues ni siquiera esta última habría podido desprenderse de su presunta adherencia sin fisuras a lo genéricamente humano.

Pero, de hecho, hay otra interpretación, a mi modo de ver insidiosa y paralizante, del insidioso solapamiento. Puntualicemos, ante todo, que no es lo mismo rechazar el travestismo universalista de lo masculino que rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo mientras que la segunda la impide. Esta segunda interpretación podría formularse así: lo que se tenía — falsamente — por universal es en realidad lo masculino bajo un disfraz impostor y desconcertante. Con ello — subrayémoslo — se niega la primera premisa de la interpretación a la que antes nos referimos, es decir, se entiende que “lo genéri-

camente humano” en sí mismo es una trampa, que no existen ni deben existir zonas neutras en la existencia humana, por tanto, toda abstracción universalizadora ha de ser criticada, no por ser insuficientemente coherente, sino por no ser en modo alguno pertinente. Desde aquí se puede afirmar que “no hay mediación alguna de la diferencia sexual”, que ésta lo impregna todo y no debe ser trascendida en contexto alguno ni conceptual ni prácticamente. Por decirlo en la terminología al uso: lo genéricamente humano debe ser “deconstruido”. La consecuencia inmediata de esta lectura es la desactivación de la lógica de toda vindicación. En efecto, si lo presuntamente universal es, en realidad, intrínsecamente masculino, los varones hacen muy bien en reservárselo en exclusiva y nosotras damos nuestra bendición a una apropiación legítima. Pues, si reclamáramos algo, pretenderíamos — absurdamente, desde tales supuestos — lo que corresponde a lo masculino en tanto que identidad “dispar”, sin parámetro conmensurable alguno con la nuestra. Pretenderíamos lo que los antifeministas de todas las épocas, por la misma razón, han pretendido con mala fe que pretendíamos: ser varones, ya que lo que nosotras afirmamos que pertenece a lo genéricamente humano no es, en realidad, sino una impostación de lo masculino. Las detractoras de la autora de *El Segundo Sexo* — Helène Cisoux, Luce Irigaray, entre otras—, asumen lo mismo, a saber, que una emancipación *à la Beauvoir*, es decir, en el marco de los supuestos del paradigma ilustrado, implica la renegación de todos nuestros valores como mujeres, es decir, una renegación de identidad. Con ello apuntan, en un sentido, a los límites de la crítica al androcentrismo que algunas de las asunciones de la autora de *El Segundo Sexo* conllevan. Pero, desde su propio planteamiento, no es posible, y ello en un sentido más radical que en Beauvoir, hacer la crítica del androcentrismo. Una crítica tal implica que alguien se sitúa indebidamente en un centro que no le corresponde impostando lo universal desde una perspectiva particular. Pero sí, en virtud de la “disparidad” (21) e inconmensurabilidad absoluta de lo masculino y lo femenino, resulta que el centro mismo se descentra ¿qué crítica del androcentrismo se puede hacer? De hecho, no se hace. Lo masculino está bien como está. Dejémoslo en paz: no queremos prendas que lleven sus señales. El problema radica más bien en que, al disfrazarse asumiendo la forma mistificadora de lo universal, genera la contaminación de nuestras preciosas identidades femeninas. Todo lo que se pide a los varones es que se reconozcan, ellos también, como particularidad.

Pero el reconocerse como particularidad sólo se produce como efecto reflexivo inducido por una mirada que se pone en posición de sujeto: los europeos sólo nos sentimos gente curiosa, con su propia idiosincrasia, al cepillarnos los dientes cuando lo hacemos bajo la mirada extrañada y sorprendida del mauritano que utiliza palitos de una planta antiséptica. Al renunciar a esa mirada, sólo posible si se produce nuestro cambio de sitio con respecto al otro, ocupando nuestro espacio en una plataforma común de “universalismo interactivo”, a la vez y por la misma razón que desactivamos la lógica de la vindicación — estuvo bien “para su época” —, bloqueamos la crítica al androcentrismo. Pues bien: a diferencia de lo que he llamado “articulación vindicativa” y “articulación étnica” del reconocimiento, llamaré a la que corresponde al “pensamiento de la diferencia sexual” al que sumariamente he caracterizado, “articulación estoica”. Desactivada la vindicación y bloqueada la crítica al androcentrismo, la única tarea que nos queda a las mujeres es el reencuentro con nuestra identidad/diferencia femenina. Ahondar en ella para instituir la en piedra de toque sobre la que pivotará, en expresión de Luce Irigaray, la “nación de las mujeres”. Es problemático establecer los criterios que van a determinar el carácter, genuino o no, de la identidad femenina, por ello la posición que estamos exponiendo ha recibido críticas de esencialismo y biologicismo que no vamos a discutir aquí. ¿Escapará la identidad femenina, conceptualizada en términos que ontologizan el modelo de la etnia, a las leyes generales de constitución de las identidades en la interacción? Si se ha podido decir que la feminidad, al menos en buena medida, es construida en las relaciones patriarcales de dominación, la manera más expeditiva de obviar ese problema consiste en afirmar la tesis de “el fin del patriarcado... ya que no significa nada para la mente femenina”. Tendremos de ese modo, liberada de los efectos de la “heterodesignación”, una identidad femenina autodesignada y autoconstituyente, como lo ha puesto de manifiesto Luisa Posada. Se restituye de este modo la autoestima a la identidad dañada por un expediente que fue inventado ya por los antiguos estoicos. Consistía en negar que el orden social de las designaciones nos afecte en lo que realmente importa: así, situaciones jurídico-sociales tales como la esclavitud podían ser puestas entre paréntesis trasladando los énfasis a las connotaciones de “amo” y “esclavo” que se estipulaba como las pertinentes: amo será el que tiene el señorío sobre sus pasiones y esclavo el sometido a ellas, independientemente de los

desempeños que le sean asignados respectivamente en virtud de su status socio-jurídico. Con este desplazamiento de los referentes de las designaciones a un ámbito puramente éticista, se habilitaba una “cosmópolis ideal”, espacio separado puramente interior en el que las designaciones se volvían presuntamente inoperantes. Lo que hemos llamado el “voluntarismo valorativo del oprimido” es recurrente en la historia en situaciones en que resulta más fácil resignificar estipulativamente el lenguaje en relación con un guetto de referencia que transformar determinados aspectos de la realidad social. Un ejemplo paroxístico lo podemos encontrar entre los gitanos, marginados y despreciados por las sociedades en las que viven sin integrarse, afectando que tal desprecio no les concierne porque “son gitanos y llevan sangre de reyes en la palma de la mano”. Tales fenómenos de “sobrecarga de identidad”, en expresión de Michèle Le Doeuff, pueden ser interpretados como formaciones reactivas compensatorias por la falta de los mecanismos habituales de convalidación de las identidades, mecanismos donde intervienen las relaciones de poder, en el marco de una sociedad más amplia y compleja.

La pretensión de tener una identidad femenina genuina y autoconstituyente va, como lo hemos visto, íntimamente unida a la de ser inmunes a las heterodesignaciones patriarcales. Llamamos a esta pretensión de inmunidad “actitud estoica” por su analogía llamativa con la negativa de los estoicos a conceder relevancia alguna a la relación entre señorío y servidumbre en un terreno que no fuera el puramente simbólico-eticista, voluntarísticamente acotado, de la “cosmópolis ideal”. La conciencia estoica, decía Hegel en *La Fenomenología del espíritu*, es una conciencia “negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto en el trono como en las cadenas...” Es, pues, la libertad puramente interior independiente de toda determinación, considerada como meramente “externa”. En los textos del “pensamiento de la diferencia sexual” en su versión italiana, aparecen así, significativamente y de forma reiterada, expresiones como la de “señorío femenino”, status simbólico perfectamente compatible con la afirmación de que “las mujeres italianas son las que más trabajan dentro y fuera de casa” y, sin embargo, “no le plantean a la política oficial reivindicaciones relativas a los nodulos cruciales del cambio de sus vidas”. Quizás la articulación estoica de la

---

pretensión de reconocimiento se expresaría, de modo necesariamente paradójico, así: “reconoce que puedo prescindir de tu reconocimiento”.

### **3. Para no concluir: la posición de género como “colectivo bivalente”. Un pinito y un riesgo “metanarrativo”**

Regresemos, tras nuestro recorrido por la teoría de Beauvoir, quien conceptualiza el género, *avant la lettre*, en el eje de la problemática del reconocimiento en clave hegeliana, así como por los planteamientos de sus críticas, a las tesis de Fraser acerca del género como “colectivo bivalente”. A diferencia del feminismo cultural, y de ciertos planteamientos multiculturalistas que tratan de encontrar un acomodo discursivo — en mi opinión, no exento de tensiones y dificultades — para el feminismo subsumiendo una *autocomprensión no crítica* de la identidad femenina bajo el modelo de la etnia, la tradición del feminismo socialista ha insistido en la problemática de la distribución. La feminización de la pobreza, con la espectacular hiperrepresentación de las mujeres en sus bolsas contrastando estridentemente con su infrarrepresentación en los puestos de responsabilidad de más prestigio y mejor pagados confirma la tesis de Fraser de que “el género es un principio básico de la estructuración de la economía política”. Por un lado estructura la división fundamental entre trabajo remunerado “productivo” — cuyo perfil de género es masculino — y trabajo doméstico no remunerado “reproductivo” — cuyo perfil de género es femenino. Por otro, dentro del propio trabajo remunerado estructura la segregación —jerárquica— del empleo por sexos. El carácter bivalente de la posición de género, que apunta tanto a injusticias redistributivas como de reconocimiento, se debe a la posición devaluada de lo femenino en lo que podríamos llamar la “economía simbólica” de la sociedad, lo que ha llamado M<sup>a</sup> José Guerra el efecto “anti-rey Midas”. Por mi parte, partiendo de un acuerdo básico con Fraser, quisiera precisar que la conectiva lógica pertinente que relaciona en el caso del género lo relativo al reconocimiento con lo concerniente a la redistribución no es la conjunción sino la coimplicación. Permítaseme, para plausibilizar esta precisión, hacer un “excursus” metanarrativo — que Fraser, en cuanto postmoderna, desautorizaría — a la situación de las mujeres en las sociedades etnológicas. Como lo puso de manifiesto Claude Lévi-Strauss, las mujeres somos

el objeto transaccional simbólico de los pactos entre los varones al ser intercambiadas según las reglas de los sistemas de parentesco. Los varones se re-conocen entre sí como partenaires del intercambio mediante ese don recíproco en que constituyen a las féminas: nosotras somos oblicuas a sus ejes y al sentido de sus ceremonias de reconocimiento. Por otra parte, nuestro antropólogo tuvo el acierto de denominar, a la eufemística “división sexual del trabajo”, “prohibición de tareas”, por la cual los varones adscribieron a las mujeres a las menos prestigiosas. De este modo, el dominio sobre las mujeres se cumple mediante un “mecanismo doble: el control de las funciones sexuales y reproductoras de las mujeres a través del sistema de los intercambios matrimoniales queda sistemáticamente asegurado al restringir el ámbito de las tareas productivas a que éstas tienen acceso; a su vez, la prohibición de tareas impuesta a las mujeres queda sistemáticamente reforzada por el hecho de estar éstas controladas por su inserción en las estructuras del parentesco”. ¿Siguen en la actualidad siendo así? Ciertamente, ya no somos — al menos en general — objetos de intercambio entre los varones y elegimos formar o no una familia; sin embargo, lo que podríamos llamar el “efecto ratonera” del sistemático reforzamiento por remisión recíproca de los efectos del dispositivo de la prohibición de tareas y la inserción en la estructura del parentesco se mantiene. Las mujeres llevamos al ámbito del trabajo las connotaciones simbólicas de la posición que ocupamos en la estructura de la familia y, a su vez, se traducen en nuestra posición en la familia los efectos de la posición devaluada en que nos encontramos en el ámbito del trabajo. Ello genera para las mujeres un estatus constitutivamente inestable, el cual da lugar a peculiares distorsiones del reconocimiento que podrían ser caracterizadas por lo que el sociólogo Pizzorno llama “inmersiones de status”. El acoso sexual en el trabajo sería una expresión paradigmática, en cuanto pone de manifiesto la percepción masculina de la mujer en su lugar de trabajo configurada por la proyección de las connotaciones simbólicas del lugar que se le atribuye en la familia: le corresponde, por tanto, desde prepararle el café al jefe a dispensarle servicios sexuales. La violación nos parecería de este modo un caso límite de inmersión de status, más bien que una lesión a la “seguridad de una persona para disponer sobre su bienestar físico” (Axel Honneth).

Pero me veo obligada por el apremio de los a priori de la sensibilidad a dejar la cuestión así planteada, por si pudiera dar lugar a una discusión

con el Profesor Honneth y los demás colegas, alumnos y alumnas presentes.

Muchas gracias.

## Bibliografía

- Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, 1985.
- , *Sören Kierkegaard y la subjetividad del caballero*, Barcelona, 1987.
- , *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y post-modernidad*, Madrid, 1997.
- , “Richard Rorty y las “tricoteuses””, en *Constellations*, volume 3, nº3, enero 1997.
- , “El poder, las mujeres y lo iniciático. El nuevo rostro de una vieja figura del espíritu”, en *El Viejo Topo*, nº 100, oct. 1996.
- , “Igualdad e identidad”, en A. Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Madrid, 1994.
- Beauvoir, Simone de, *El Segundo Sexo*, trad. de Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, Feminismos Clásicos, 1998.
- Benhabib, Seyla, *Situating the self*, Cambridge, 1992.
- Benhabib, S. y Cornell, D., eds., *Teoría feminista y teoría crítica*, trad. de Ana Sánchez, Valencia, 1990.
- Benjamin, Jessica, *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problems of Domination*, New York, 1988.
- Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta*, trad. de M. Holguín e I. C. Jaramillo, Colombia, 1997.
- , “Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, nº 8, diciembre 1996.
- Frazer, Elizabeth & Lacey, Nicola, *The politics of community. A feminist critic of the liberal-communitarian debate*, Toronto, 1993.
- Guerra, M<sup>a</sup> José, *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista*, Santa Cruz de Tenerife, 1998.
- Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Mexico, 1966. B. B. I.

- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, trad. de M.Ballesteros revisada por G. Vilar, Barcelona, 1997.
- , “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del conocimiento”, en *Isegoría*, Madrid, n° 5, mayo 1992.
- , “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, n° 8, diciembre 1996.
- Irigaray, Luce, *An Ethics of sexual difference*, trad. de C.Burke y G.C. Gill, New York, 1993.
- Le Doeuff, Michèle, *L'étude et le rouet*, Paris, 1989.
- Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. de Marie Thérèse Cevasco, Buenos Aires, 1969.
- Lloyd, Geneviève, “Señores, siervos y otros”, en *Desde el feminismo*, n° 1, octubre 1987.
- Posada, Luisa, *Sexo y esencia*, Madrid, 1998.
- Sartre, Jean Paul, *Cahiers pour une morale*, Paris, 1983.
- , *El Ser y la Nada*, trad. de Juan Valmar revisada por Celia Amorós, Madrid, 1984.
- Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, Mexico, 1993.
- Valcárcel, Amelia, *Hegel y la ética*, Barcelona, 1988.
- , *Sexo y filosofía*, Barcelona, 1991.
- VV.AA, “El final del patriarcado”, en *El Viejo Topo*, n°96, mayo 1996-