
¿Es el feminismo una teoría política o una ética?*

Amelia Valcárcel

Polémica feminista-teoría feminista

Las modernas teorías feministas se gestan con el mayo de 68, por lo común dentro de los grupos radicales de pensamiento y acción política en los países de habla anglosajona. Vinculadas a esas peculiares izquierdas, las nacientes teorías utilizaron el aparato marxista o el freudomarxismo. Esta gestación, que sus autoras consideran consecuencia de una radical *Verstehen* —“nos dimos cuenta que no hacíamos más que decir que sí a los hombres que decían que no”—, está no sólo marcada por tal origen teórico, sino con la serie de compromisos previos con los que hubo que hacer balance.

El primer feminismo norteamericano será conducido por una década por obras de mujeres que, habiendo tomado parte en luchas políticas antirracistas, antibelicistas —Firestone, Millet, Mitchell, Steinem, etc.—, se aperciben de que en los respectivos movimientos de sus vanguardias políticas cumplen un papel subsidiario —el tradicional— y que, aun desviándose por la causa, la causa no se desvive por ellas. Pero no por eso cortarán sus lazos teóricos y afectivos con tales movimientos sino que intentarán, con desarrollos de la misma teoría, completarla y hallar el sino que la revolución femenina tiene en paralelo, hombro con hombro, con los demás movimientos emancipatorios. Nada de raro tiene que las obras que se producen presenten un aspecto misceláneo: marxismo, freudismo, populismo, apoyados por datos provenientes de la antropología, la psicología, la historia, la teoría de las ideologías, la teoría de las crisis,

* Este texto es parte del libro de la misma autora *Sexo y filosofía; sobre "mujer y poder"* publicado por la editorial Anthropos, Barcelona, 1991. Agradecemos a la autora el permiso de su publicación.

la economía política, la semiótica..., que se resuelven en el reconocimiento de una común opresión, la crítica de la vida cotidiana y la busca de explicaciones del origen legítimo de la experiencia vivida cuya autoconciencia hay que provocar.

Porque el movimiento feminista debe tanto a estas obras escritas como a una singular organización: los grupos de encuentro, en que sólo mujeres desgranaban, turbada y parsimoniosamente, semana a semana, la serie de sus humillaciones, que intentan comprender como parte de una estructura teorizable. Pasar de las quejas a las explicaciones; he aquí un programa. Sin embargo, estas explicaciones están predirigidas, sobredeterminadas y, además, no siempre comprensión es liberación.

Lo peculiar de estas teorías es que no se limitan a ser vindicaciones, como lo fueron la mayor parte de las finiseculares, y —si el dato sirve— tampoco cuentan con uno o dos egregios varones que las patrocinen, como en aquella circunstancia. Igual que se deciden a reunirse solas, quieren pensar solas. Sólo que esta intención no se puede llevar a la práctica; de hecho, estas reflexiones de mujeres se instrumentan con el utillaje teórico que más a mano tienen, lo que las fuerza a entrar en temas heredados de tales corrientes.

Ahora el trabajo teórico de los setenta nos parece varado en cuestiones que, si no se toma perspectiva, son bizantinas: la especificidad de la lucha, la contradicción principal, naturaleza-cultura, pero en su tiempo fueron tópica de obligado contraste. Ningún texto, tampoco los textos feministas, puede leerse sin la exigible distancia hermenéutica. Y los textos de tipo fundacional la necesitan aún mayor. Sólo a base de militancia cabe suponerlos cerrados, esto es, sacrales.

De los orígenes a las causas

Naturaleza-cultura diseñó el casi completo campo de las discusiones, que funcionaron sólo en la medida en que tal terreno se aceptaba. O bien el origen de la opresión femenina estaba en la naturaleza, en cuyo caso su lucha era contra natura (lo que no es demasiado grave),¹ o bien la cultura imponía pautas interesadas sobre una desigualdad natural

¹ Esperanza Guisán revisó la falacia naturalista de los términos *natural* y *naturaleza* en un trabajo que, valerosa e irruptivamente, tituló de este modo: "Contra natura", *Revista de filosofía*, Madrid, julio de 1983.

poco dramática. Se recorrieron además los restantes subconjuntos: naturaleza apoyada por la cultura,² naturaleza violentada por la cultura, ausencia de naturaleza, etcétera. En la mayor parte de los textos, la igualdad jusnaturalista originaria —no precisamente de modo heurístico— servía para demostrar lo aberrante del presente y del pasado. Pero, puesto que existía sobre ella una desigualdad universal e ilegítima, debía ser explicada desde su origen. La opresión de las mujeres era un resultado. Su origen, salvo las teorías que partían, como las de Firestone, de planteamientos biologists, debía buscarse en una confabulación que se habría producido en tiempos remotos. Y, por este expediente, las más arcaicas teorías antropológicas del siglo XIX fueron resucitadas.

Se acudió a categorías engelsianas, pedidas por la formación marxista, en general extraídas por el mismo Engels de los balbuceos de la antropología cultural, mezcladas con Bachoffen, Bebel, Brifault, que explicaran el mundo perdido, el mundo antes de toda dominación. Si se encontraba, entonces había que explicar el cómo y el porqué de la pérdida del paraíso, el motivo, el tamaño conceptual de la manzana consumida en la noche de los tiempos. Ir al origen llegó a significar el buceo en esos macroideologemas del pasado siglo —el matriarcado, las formas familiares *primitivas*, la filiación, el animismo—, implicados en el romanticismo y el decadentismo, semilleros de la identificación mujer-naturaleza. Se indagó en el telón que el romanticismo pintó y llamó protohistoria para descubrir el momento del pecado, de la caída en la historia.

Engels lo conocía: la esclavitud de las mujeres se hace coincidir en *El origen de la familia* con la instauración de la propiedad privada, y ésta con el conocimiento por parte del varón del hecho de la generación. Patriarcado, dominio del varón, coincidía con patrilinealidad, es decir, la propiedad sobre las mujeres que garantizaba la legitimidad en la filiación, *sine qua non*, de la herencia. La herencia, quintaesencia de la admisión de la propiedad, era la entrada en la historia de los modos de producción, modos también de dominación. Si como explicación no era gran cosa, como mito de los orígenes cumplía pasablemente, aunque sus argumentos fueran circulares. De todos modos Engels no había hecho más que recoger, y aun ordenar, la

² Sobre todo en la defensa del patriarcado, naturalmente: p.e., S. Goldberg, *La inevitabilidad del patriarcado* (1973), Madrid, Alianza, 1976.

gama de especulaciones que situaban un matriarcado primitivo en los límites de la protohistoria. No cabe dudar de su veraz interés emancipatorio. Por si fuera poco, Engels hacía surgir de esta primera opresión patriarcal todas las demás formas de explotación del hombre por el hombre a las que se conocía como *modos de producción*. Anunciaba el horizonte utópico: identificados modos de producción y periodos históricos, el alba del socialismo terminaría la dinámica de las explotaciones, la del hombre por el hombre de modo inmediato y, con un poco de ayuda, la de la mujer por el hombre, que, en feliz frase de Engels, es *el proletario del proletario*.

Todo este conglomerado supuestamente explicativo resultó atractivo y útil a la teoría feminista, muchas de cuyas cultivadoras eran ya previamente adictas a este tipo de explicación, pero introdujo un problema. Si se admite tal marco, no cabe dejar a un lado que, catecismalmente, una parte no puede hacerse sin la otra: la revolución de las mujeres depende de una revolución que termine con la liberación de todos los oprimidos. El problema para un movimiento que vive de acciones inmediatas es: ¿por dónde empezar? O mejor, ¿dónde deben luchar las mujeres?, ¿quiénes son sus aliados estructurales?, ¿cuáles son sus pactos naturales? Sin contar con el peor de los interrogantes: ¿por qué las mujeres no luchan?

En tal contexto surgió una de las dos polémicas que ocuparían a la teoría feminista de los setenta: se solía conocer por *la contradicción principal*. A la segunda, igualdad-diferencia, habrá que referirse más tarde.

En aquellos primeros intentos, el término alienación daba una explicación casi completa al por qué las mujeres no luchaban. Más difícil era probar que los aliados necesarios en la lucha por la emancipación eran varones y mujeres de toda una larga serie de grupos oprimidos: proletarios, homosexuales, negros, hispanos, drogadictos, delincuentes, marginados y, apurando, subnormales. Lo sorprendente es que tales postuladas alianzas hacían de la mitad del género humano un grupo marginal, cualitativamente, es de suponer. Y, la verdad, identificarse con algo tan heterogéneo no era una necesidad que saltara pasionalmente a la vista.

Era preciso afinar y abstractizar el concepto de opresión para que realidades tan disímiles se apreciaran como combates contra un único sistema de dominación de injusticia paranoide. Y había dos candida-

tos: el capitalismo y el patriarcado. La teoría feminista se convirtió en una polémica *sui generis*. Ya no era vindicación contra la incompreensión, con el *basso* continuo de la literatura misógina. Curiosamente, aunque esa forma tradicional de la polémica fue intentada,³ nadie se dejó seducir por la oportunidad. La polémica se daba ahora dentro del seno del movimiento teórico, teoría contra teoría, feminismo contra feminismo, síntoma inmediato de vitalidad y afirmación.

Sexo contra sexo o clase contra clase, a decir verdad, las soluciones se situaban, con muchos matices, entre ambos. Es obvio que a una mujer le resulta fácil pensar que el causante genérico de su marginación es el hombre, de manera que, utilizando la *doxa* y la *epistemé*, había que encontrar un determinante que fuera más allá de esta mera apriencia. El patriarcado era un sistema de dominación, el capitalismo de explotación y el patriarcado capitalista una improvisada síntesis.

Incluso siguiendo la línea ortodoxa de esperar la solución socialista —en la hipótesis de que no debían ser tenidos en cuenta los socialismo existentes—, ¿dónde luchar primero? ¿Sería el capitalismo incapaz de asumir sin reventar la liberación de las mujeres? La incompreensión se producía dentro de las corrientes progresistas. Al principio, el feminismo y sus teorías fueron ignoradas, y el que sólo mujeres las elaboraran fue más resultado del desinterés de las cabezas pensantes que una consecución de autonomía. Sólo a ellas —las mujeres— parecía inquietarles la contradicción principal; los jefes de fila únicamente se aseguraban de vez en cuando de que no se cayera en *feminismo burgués*, es decir, en sexo contra sexo y admisión del sistema. No había cuidado, incluso el sexo contra sexo era un sistema, el patriarcado en su forma capitalista o el patriarcado en su forma socialista. El socialismo verdadero era la desaparición del patriarcado. Cuando esto se complicaba con discusiones de táctica o estrategia se hacía simplemente interminable.

Si las luchas sociales que le eran contemporáneas imponían al feminismo su terminología, sus problemas, su tónica, era más grave que le condicionaran sus soluciones, y peor aún —en algo dirigido

³ Debe recordarse ahora el éxito relativo de las obras militantemente antifeministas como las de Ester Vilar (que su marido reclamó tras el divorcio) o la ya citada de Goldberg, que tuvieron grandes tiradas y varias ediciones. Sus autores se convirtieron de la noche a la mañana en figuras estelares de los *media*, en especial la Sra. Vilar, en el área castellanohablante.

inmediatamente a la acción— que marcaran los límites del discurso, el nivel de las polémicas posibles. Nadie ignora que la elección de enemigos es tan importante como la de camaradas. Si las teorías feministas debían contrastarse: 1) con la literatura misógina; 2) con los marxismos escolares; 3) con freudismos neoyorkinos, y, de paso, dar explicaciones que fueran de recibo en tales ámbitos sin olvidar las reivindicaciones concretas —contra el discurso estatal y teológico— ni la captación de militancia no particularmente letrada, a nadie extrañará que la teoría feminista produjera un género a caballo entre el periodismo, el *agitprop* y la confesión general. La incompreensión se cebaba ahí. El principal problema, se dice, por el que la teoría feminista no ha conseguido cierto *status* es ese aspecto periodístico que, por una parte, resta vigor a los planteamientos conceptuales y, por otra, la modela vindicativo-lacrimosa. ¿Es que la teoría feminista es algo más que resentimiento aliñado con terminologías importadas? Se olvida que es como se la recibe, como se la obliga a ser.

Hasta los ochentas sólo cierto tipo de explicaciones era de recibo en los círculos progresistas. Cualquier teorización que no admitiera los márgenes del discurso y su retórica, que no fuera justamente trivializadora, periodística, no fue admitida en el concurso de las opiniones. Y, a pesar de la acusación de lacrimonía, la exposición de una teoría feminista debía comportar mucho sentido del humor, sobre todo eso, nada de crispaciones o aparente solidez: contar la opresión femenina sin épica, sin palabras fuertes, con elegancia y gracia. Porque la opresión de las mujeres tiene mucha gracia en sí. En caso contrario, era un resentimiento en primer grado.

Bien, de hecho las primeras teóricas surgieron de las filas del periodismo y eran quienes mejor podían adaptarse a estas silenciosas y potentes exigencias. Condicionadas por ello, cuando se dirigieron a espinosos temas filosóficos de obligado transitar, sin la formación que el caso exigía, cayeron en la trivialidad o el dogmatismo. Hay excelentes agitadoras, no hechas para la *vida de la ciencia*, que se esfuerzan en producir obras teóricas monumentales que caen en el perfecto vacío. La teoría feminista tardó un poco en alcanzar la división del trabajo y, cuando lo hizo, algunas de sus primeras cultivadoras se sintieron decepcionadas, con el riesgo de confundir su ocaso con el ocaso y la diversificación con la desaparición. ¿No hay acaso una explicación clara y única para una opresión vivenciada con igual nitidez? En un

momento pareció que el movimiento ya no podía seguir a las teorías. Y este *impasse* era crisis de crecimiento aunque hubo quien lo vivió como un final.

a) *Burguesas y proletarias*

Necesitada de legitimarse, esta primera teoría feminista, por mor de sus condiciones de génesis, ante todo de cara al marxismo, validador de su *status* progresista, asumió las consecuencias del tema de la contradicción principal. Y así fue de los orígenes a las causas.

Un sistema de explotación debía ser radicalmente atacado, denunciado. Toda mujer, con independencia de su pertenencia a una clase social concreta, era víctima de tal sistema. Pero, ¿cómo vincular un género que traspasaba las clases? Expresiones del tipo *casta* (Abbà, Ferri, etc.) legitimaban la unidad en la lucha, la convertían en específica y permitían una vinculación peculiar con los partidos políticos —paralelismo— a los que no se les veía demasiada intención de llevar la antorcha. Algunas mujeres ya introducidas en ellos, justificadas por la *casta*, podían formar organizaciones sectoriales. Esta dinámica se agotó pronto. Las organizaciones de mujeres se escindieron en dos bloques que recibían sólo a sus propias predicadoras o predicadores: las que esperaban la liberación dentro de políticas globales, que se conocieron como *feminismo reivindicativo*, y las que globalizaban el mismo feminismo como teoría política, *feminismo radical*. Los enfrentamientos eran encarnizados y las acusaciones de traición constantes. Se calentaron muchas sillas y se estropearon algunas laringes.

La aceptación de la tópica marxista no quedó ahí. Sucedió que, seducidas por el althusserianismo, algunas teóricas decidieron probar con el concepto de clase social y encontrar ya no el origen, sino la causa económica del sexismo. Y encontraron ¡oh consternación!, que la noción de clase social le iba como un guante a la situación de las mujeres: el modo de producción doméstico, invariante histórica que confirmaba el patriarcado como primer sistema, se asentaba sobre la apropiación del trabajo gratuito de las mujeres y era la causa del conformismo de los varones ante otras formas de explotación, incluidas las que éstos podrían sufrir. Con el capitalismo y la entrada de las mujeres en la producción extrafamiliar, la doble explotación se había convertido en norma.

Hubo entonces dos ortodoxias: la casta y la clase social, ambas surgidas de tener que encarar un problema impuesto, la contradicción principal.

b) Igualdad-diferencia

Admitido por todas que el feminismo suponía una transformación de la sociedad, aún enemistadas sobre la cuestión del enemigo, a este tópico llegado de fuera vino a superponerse otro fabricado en casa. Si existe una línea política más o menos propia, hay una opción de poder, y las relaciones de las mujeres con la idea de poder no puede decirse que sean fáciles. La exigencia de concreción de la utopía, de su positivización, dio origen a algo inesperado: la polémica feminismo de la igualdad-feminismo de la diferencia.

El discurso feminista ilustrado, vindicativo, no separa igualdad-diferencia, aunque suele interpretarse como discurso de la igualdad. Por supuesto pregona la igualdad de derechos y oportunidades, pero, hasta en Stuart Mill, se advierte la creencia de una naturaleza femenina diferente de la masculina, incluso mejor. La libertad de la mujer —mantuvo el feminismo clásico igualitarista— mejoraría el mundo, cambiaría el sistema de valores, aportaría cualidades esenciales para la convivencia. El vindicar la igualdad legal o social nunca conllevó la indistinción de sujetos. Ahora, en la teoría feminista de los setenta, la pregunta era: en el nuevo mundo exigido y exigible, ¿acaso las mujeres repetirían las nefastas equivocaciones de los varones, se volverían viragos y les enmendarían la plana en lo que toca a errores y crueldad? ¿Las mujeres serían el poder o el antipoder?

Aunque los varones no se sintieron tentados de militar en las filas del feminismo radical, acogieron gozosos esta manera de entrar en liza. Mientras que casta o clase fueron polémicas desdeñadas (lo más asombroso de la fidelidad del feminismo al marxismo es que no fue correspondida en absoluto), la igualdad-diferencia les tentó. Aprovechando una supuesta alogia de la mujer que permite poner sobre ella aspiraciones contradictorias, los desesperados del fracaso de *la-revolución-a-la-vuelta-de-la-esquina* se apresuraron a buscar un lugar teórico a las mujeres en la casa del señor y sus teorías. La mujer bien podría ser parte del sujeto revolucionario en cuya busca se desesperaban. Justificaba su pretensión la cercanía de *la mujer* con la naturaleza, su falta de discurso,

su carácter de antipoder. Territorio no corrompido, se moldeaba según sus gustos contradictorios.

Se marcó, no al feminismo pero sí a las mujeres, un camino (Lardreau, Bahro, Harich) que exigía una declaración de principios: dueñas inconscientes de un discurso diferente, esperanza de la humanidad, universalidad material de la especie, *lo* mujer, si el feminismo no lo extraviaba, salvaría al mundo. Ahora bien, para lograrlo tenía que seguir siendo lo que era, no entrar en el poder o en la competencia, no entrar en *lo* hombre. Se exigía una declaración de intenciones a un genérico, no se dialogaba con las teorías feministas, presas del espejismo igualitario. Sin entrar en cómo es posible tomar orgullosamente lo que son prendas acuñadas en la servidumbre, ni cómo se ejerce el antipoder, parece que los teóricos marxistas no agradecen el esfuerzo de la teoría feminista que les reconoce su deuda. O bien ocultan pudorosamente hablar de ella, o bien ofrecen a un genérico la participación en el sujeto revolucionario casi a lo Fourier (1/29 para ser exactos).

El horizonte utópico, y lo decía Bloch, que sabía bien de qué hablaba, si sirve para frenar la acción, es una trampa. La exigencia de utopía para el feminismo lo fue a sabiendas. Pero, de los errores también se aprende.

Si las pacientes fuerzas de lo femenino debían construir, pasivamente, un mundo nuevo y mejor, una sociedad de Praxágora, donde los temores acumulados por lo viril desaparecieran, se invalidaba el carácter ilustrado-igualitario de las teorías feministas. Bajo la idea de que reivindicar asuntos inmediatos era burgués o reformista, era ceder al poder que corrompe, surgía de rebote no tener que apoyar aspectos sociales, que no serían del agrado de los varones —posible base aún no convencida—, del imaginario proletario medio, en cuya caza se salía. El discurso de la diferencia no espeluzna en principio a los varones, es más, es su fuerte; lo que no suponen es que se le pueda dar la vuelta compaginándolo con una teoría del poder, pero este asunto queda para más adelante. Recapitulando, igualdad o diferencia definiéndose por la utopía y la contradicción principal por el sistema, acapararon las polémicas teóricas. En tal situación se llegó a los ochenta.

La segunda fase

Para perplejidad de quienes polemizaban, la teoría no podía dar cuenta del presente, bien porque éste caminara demasiado lento o demasiado rápido. En los sesenta y setenta se produjeron transformaciones sociales que cambiaron el *status* de las mujeres en las sociedades occidentales. El problema era qué parámetros elegir. Por un lado, la virulencia del movimiento se apaciguó; por otro, su influencia llegó mucho más allá de donde hubieran soñado los restringidos círculos militantes. ¿Está parado o se mueve?

Es fácil sucumbir a la tentación de poner la palabra crisis en danza. Desde luego, la teoría como análisis global político, con soluciones políticas, no parece viable, pero, como movimiento macro-social, antropológico, diríamos trasponiendo categorías, es un éxito. Movimiento además difuso, inarticulado, acéfalo.

Si hay un movimiento del cual sus componentes anuncian que no han alcanzado sus objetivos, éste es el feminista. Idem, se le reprocha que cada vez compromete a una parte menor de militancia. Por último, sus teorías son consideradas endebles y emocionales, eso cuando son consideradas, que no es lo usual. Y, sin embargo, basta echar una mirada en derredor y ver que la posición de hombres y mujeres ha variado sustancialmente en los últimos veinte años.

Por lo demás, el feminismo está *asumido*; ni siquiera hay una apreciable literatura misógina, refugiada en las series B, la subcultura y sobreviviendo en las cabezas de ciertos señores maduros. Betty Friedan, en vista de lo alcanzado, propone romper con la mística feminista. Hay que ir a la transformación de la naturaleza del poder, la liberación apenas iniciada. Hay que desear, abierta y sinceramente, el poder. Pero, ¿podemos cambiar las reglas del juego? El feminismo militante no ha acogido con salvas la última obra de esta primera y potente teórica. Tampoco las críticas a la mística feminista-diferencial de Alzon. Este último es realmente explícito: el movimiento feminista es antifeminista: la diferencia es el nuevo nombre del sexismo. En una sociedad en que todo mundo piensa en adquirir dinero sin cansarse, hay que cambiar la vida de los hombres y las mujeres. ¡Luchemos juntos! ¡Eso hacemos!, gritan los contendientes que mutuamente se desgarran. Si la existencia de una filosofía política se prueba por la recurrencia a la misma tópica y similares fuentes de autoridad conceptual dentro de los márgenes de

una polémica en un lapso de tiempo largo, debe admitirse que si hay una filosofía política que no ha cesado de producir en los últimos veinte años, ésa es el feminismo.

Temo que el desconcierto que lo aqueja es compartido por buena parte de la teoría política contemporánea. Pero a las mujeres se les sigue preguntando admonitoriamente qué quieren: ¿la misma explotación, neurosis, dolor, poder corruptor de que el mundo —sin duda masculino— está lleno? Y se dice que para tal viaje no se les prestarán alforjas. De las mujeres se continúa exigiendo la puesta en marcha de nuevos valores, que se justifiquen por la utopía. Antes de asentir a lo que de todos modos existe, hay que asegurarse de adónde se piensa llegar, quién gana o quién pierde.

La incompreensión del feminismo tenía razones profundas. Ya Stuart Mill decía que los prejuicios contra las mujeres eran casi el modelo de cualquier prejuicio, tanto que pasaban por convicciones inexpressables. ¿Cómo es posible que alguien gane sin que otro pierda? La guerra entre los sexos se ha concebido siempre como un juego de suma cero y, de súbito, los varones se han dado cuenta de que no es así.

Todos sabemos, por ejemplo, que el problema del paro desaparecería, con que sólo se lograra reconstruir la familia tradicional, con que las mujeres volvieran a sus casas. Y si fuera por racionalidad económica mera, podría hacerse. Pero el caso es como el de “¿cuánto tardan 100 obreros en hacer una zanja de un metro cúbico si cada uno de ellos saca 10 centímetros cúbicos de tierra cada diez segundos?”. El problema no tiene solución, la aritmética no falla, pero es inaplicable. Cien obreros no hacen tal zanja. No pueden, no caben. El sistema económico no puede permitirse devolver a las mujeres a sus respectivos hogares. No cabe tal lujo. Es demasiado complejo. Políticamente tampoco es posible, no puede argumentarse. Y por lo que toca a la división sexual, encarando el problema abstractamente, es posible pensar que las mujeres quizá protestaran (lo que terminaría antes o después), pero los varones serían los menos interesados. Han descubierto que la emancipación femenina, pasados los primeros temores, les da mucho que ganar.

Puede pensarse que sus rentas son éticas y, sin embargo, no es cierto. Los varones de las sociedades occidentales no soportarían las formas de familia ni sus cargas tal como se asentaron éstas a partir

del siglo XVII. Economía, natalidad e ideas ya no se pueden destejer. La relación entre varones y mujeres, se afirma, es ahora problemática. Es verdad que libertad es igual a problemas, que igualdad es de nuevo problemas, que pareja, o mejor matrimonio, es problemas, y la mayoría de los varones lo prefiere. El matrimonio no está ideado para ser una relación entre iguales, la tasa de divorcios se dispara, y, si no lleva más velocidad, es porque las precarias condiciones económicas no permiten a las mujeres divorciarse. A mayor paro, conservadurismo normativo, pero sólo por algún tiempo. Sin embargo, mientras dura ese enorme tránsito hacia las nuevas formas, no hay que dramatizar en exceso.

El cambio producido en los *mores* ofrece a los varones bastantes posibilidades de expandir su ego y hasta sus fantasmas: compañeras económicamente independientes, matrimonios que pueden deshacerse, contracepción y aborto, disponibilidad sexual, servicios tolerables, y todo sólo a costa de ser algo más amables. Porque la llamada *redefinición del varón* se limita a eso. Instalados en cierta anomia, no precisamente creativa, a estas alturas, sólo deploran el componente puritano de algunos feminismos. Por lo demás, dada la diversa rapidez de cambio de los distintos sectores sociales, hay un amplio mercado de oferta femenina: toda la gama que va de la mujer tradicional, doméstica, a la varonil en sus conductas morales. Pueden incluso mantener a ambas a la vez. Variedad, cantidad y precios módicos: la argumentación sustituye a la moneda, el encanto a la moneda; sin entrar en competencia verdadera, la ideología diferencial provee de féminas-amantes-madres-cultas compañeras a cualquiera que las necesite menos a las mujeres, claro está. E incluso, para quien añore la apoteosis de la feminidad, ahí están los travestidos, los únicos que dicen sentirse mujeres cuando las encausadas ya no se atreverían a tanto: la hiperrepresentación. Y, para la legitimación, todavía los genéricos masculino-femenino funcionan a regular ritmo.

De dónde encontrar una filosofía política feminista

Bien, se dijo ya que la teoría política de izquierda de los años sesenta y setenta no se había desviado por comprender o entrar en polémica con la teoría feminista. La búsqueda del sujeto revolucionario

lleva hoy a afirmar que la revolución, tal como son las sociedades industriales avanzadas, no es inevitable; sin embargo, el par socialismo-barbarie se mantiene. Esa opción es la inevitable. El genérico mujeres, no las teorías feministas, forman parte del sujeto revolucionario. A las teorías se les sigue exigiendo, erigiéndose las filosofías de la emancipación en jueces que nadie pide, utopía. Utopía que cabalmente coincida con la que el juez propugne.

Las teorías políticas no emancipatorias, sino legitimadoras del Estado de bienestar o el Estado mínimo, o no mencionan el tema o se limitan a tomar cuenta de sus resultados sociales más evidentes. La funcionalidad económica de la familia productora de bienes y servicios ha desaparecido. La competencia empresarial puede ofrecer en el mercado cualquier producto que en el ámbito familiar se obtenga. La familia —si es que lo que hoy tenemos merece el nombre— es una unidad de consumo, justificada por un etéreo amor o ayuda mutua (como ya pusieron de relieve Hamilton y Firestone), y la competencia de mercado no la alienta de modo especial.⁴ Su función ideológica existe, pero no para imbuir a sus criaturas de la ideología dominante —para eso están, se supone, las instituciones educativas y los *mass media*—, sino que es una sociedad de ahorro e inversión que garantiza a los varones la pervivencia del patriarcado. La sociedad patriarcal tiene graves disonancias económico-institucionales: la industrialización amenaza la jerarquía a medida que la familia pierde funciones. Es más, si esa oferta de mercado no se agiliza, ello se debe a presiones *ideológicas* que son un freno a la dinámica industrial. El patriarcado se sostiene por sus propios cabellos, engrosando y reconvirtiendo el aspecto ideológico a medida que tiene menor entidad económica.

La teoría política socialdemócrata o la liberal consideran la emancipación de las mujeres un fenómeno colateral a la revolución indus-

⁴ La confianza que el sistema industrial tiene en la familia puede rastrearse con algún dato fabril curioso: la comida preparada no aparece hasta principios de este siglo y la evolución de las raciones que llenan los envases da alguna pista. Hasta la primera guerra las latas no desechables de seis y ocho raciones, en los años treinta de cuatro a seis, en los sesenta de dos a cuatro y en la actualidad la mayoría de los fabricantes norteamericanos se lanzan a copar el mercado con latas de *singles*. Respecto a la funcionalidad familiar pocas obras tan exactas como la crítica a Weber de Roberta Hamilton, *La liberación de la mujer. Patriarcado y capitalismo* (1978), Barcelona, Península, 1980.

trial; no entran en sus raíces ilustradas ni en sus disputas internas. Existe por mor del proceso de masiva fabricación de bienes y oferta de servicios. La emancipación de las mujeres queda traducida a la salida al mercado de trabajo pagado de un porcentaje relativamente alto de la población activa femenina. Y ello produce en la sociedad en su conjunto cambios y nuevas necesidades. No explican por qué se deshace la familia, simplemente lo constatan, y advierten que ello varía las condiciones del mercado y fuerza al Estado, o a la libre competencia, a ofrecer los servicios que antaño la familia —las mujeres— ofreciera. Y salen caros, en eso están de acuerdo.

Unos abundan en el Estado proveedor que tiene que hacer de ama de cría, de ama de casa, de asilo, de gerente familiar —aunque la actual crisis está retardando este proceso—,⁵ otros, los partidarios del Estado mínimo, no piensan en anular tales servicios —pese a las imputaciones que las feministas les hacen en tal sentido—, simplemente prefieren dejarlos en manos de la libre competencia, incluso en la hipótesis de que así serán mejores. Si los tradicionalistas suelen apoyar al Estado mínimo, grandes defensores de la familia como son, es porque identifican falsamente oferta libre con no oferta. Pero en la racionalidad industrial económica está que cualquiera que pueda obtener un beneficio, lo hará. El problema es que el Estado compite en *dumping* completo —casi tan barato como las mujeres— a costa de impuestos. Y el sistema de impuestos tiene topes.

La nueva posición de las mujeres es un dato con el que contar para cualquier diseño social, pero ello no significa entender las razones *éticas* con que tales cambios se validen. No es preciso. En cuanto a las teorías legitimadoras, en las nociones más o menos amplias de universalidad que construyen, ya las suponen asumidas. Lo que en los hechos sucede, las disfunciones que se puedan producir, los sufrimientos individuales, son problemas de encaje, quejas. Lo más que se puede hacer es indicar la relación de unos hechos con otros.

⁵ Diversas encuestas relacionan las altas tasas de paro con la permanencia de los ancianos en los hogares. Los pequeños retiros de las personas ancianas pueden convertirse en una fuente de dinero para economías domésticas precarias. En estos casos obviamente, alguien tiene que cuidar a esas personas ancianas y es la esposa quien lo hace. Asumir el *rol* tradicional, por lo tanto, puede ser funcionalmente económico si el mercado de trabajo aprieta. Y también se sabe que el mercado de trabajo tiene una tasa de paro femenina siempre superior a la masculina.

Marvin Harris, en un análisis de la sociedad norteamericana que probablemente ningún sociólogo hubiera intentado,⁶ pone en relación algunos de estos hechos, bastante disímiles entre sí a primera vista: ¿por qué las cosas que se compran no funcionan?, ¿por qué el orgullo *gay*?, ¿por qué el incremento de la delincuencia?, ¿por qué el nuevo tradicionalismo religioso que en América se conoce como el *tercer gran despertar*? A través de algunos vericuetos nos lleva a una doble respuesta que tiene que ver con nuestro tema: por la salida de las mujeres del ámbito familiar y la formación en los guetos de familia matriofocales. El cambio de posición de las mujeres produce transformaciones imprevisibles, relaciona entre sí cuestiones y ámbitos en apariencia sin conexiones e incluso desencadena efectos emergentes indeseados. Previamente Harris había elaborado una relación entre guerra y sujeción de las mujeres en las sociedades primitivas, dependiendo de la economía de la reproducción. Harris es el antropólogo que perdió el miedo a considerar el sexo como variante fuerte en la vida de las culturas y se atrevió también a introducir la reproducción al lado de la producción. Por lo demás, lo que él llama su punto de partida materialista no le conduce, como a los antropólogos y filósofos darwinistas del pasado, a la enfermedad intelectual de la asimbolía. Aun así, menosprecia los aspectos políticos o los mecanismos de legitimación. En su opinión cabe un análisis antropológico de los cambios sociales producidos por la emancipación de las mujeres, pero no cree necesaria una teoría política que los legitime: el feminismo no es un movimiento político. La política es una actividad demasiado restringida que se hace la ilusión de dirigir transformaciones que la sobrepasan.

Incluso importantes teóricas feministas comienzan a pensar de la misma manera. Obviando los panfletos de partido y otras sublitteraturas de agitación, frentes que sólo grupuscularmente se consideran, los feminismos que en su día se llamaron radical y reivindicativo ya no contienden. Unidos para acciones concretas, ambos piensan que la emancipación transforma la sociedad, pero no saben ni se atreven a construir una teoría del poder. El feminismo sigue corriendo el riesgo de quedarse en un movimiento monocausal si no es capaz de hacer todos sus ajustes con las tradiciones políticas predecesoras. Para ello se debe encarar la discusión sobre el poder y el

⁶ M. Harris, *La cultura americana contemporánea* (1981), Madrid, Alianza, 1984.

mismo poder. Sin embargo, se continúa bajo la presión de que el poder corrompe, se abomina del tema y del objeto. El bastante fuerte feminismo de la diferencia no deja de avisarlo: poder igual a corrupción igual a masculinidad. Es tema *non sancto*. Quizá olvida que no tener poder corrompe también y, en ocasiones, más deprisa. Que lo que designa defectivamente el genérico *la mujer*, y que el feminismo de la diferencia quiere asumir en parte positivamente, es un resultado, el decantado de lo que Firestone llamó estrategias infantiles del débil, las consecuencias, corruptas a su vez del no poder.

En general cabe afirmar que el esfuerzo teórico que encara el feminismo actual es mayor que el pasado. Falta cierto nominalismo y sobran neomitos. A análisis económicos e ideológicos muy acertados, se superponen datos que abonan el feminismo de la diferencia, lo que exige fabricar más teorías antropológicas que sociales o económicas. Una teoría política del patriarcado, lo es de un sistema de dominio, de rangos, y su análisis es aún balbuciente, disperso. Quizá tenga que ser así; quizá no coincida lo que los varones han postulado *abstracto* con lo que ahora se necesita. Si el feminismo es un macromovimiento cultural, ninguna categoría política servirá para definirlo. Si el análisis político se interrumpe a favor de análisis más amplios, aparecerán en este caso frentes nuevos: las teorías que acercan biología y sociedad. De nuevo en danza naturaleza-cultura. De nuevo el peligro de falacia naturalista.

La etología o la sociobiología se presentan amparadas en la invulnerabilidad científica, pero no impresiona demasiado este hecho —se está acostumbrado a desconfiar aproximadamente desde Spengler—, es más, las hace sospechosas de ser un frente *culto* de oposición visceral. Sin embargo, sería miope considerar que no tienen más entidad que ideología social retardataria. Quizá lo sean en sus vulgarizadores y en los que las utilizan a modo de proyectil, por la clásica, que no faltan. Aun así, acumulan datos que no pueden ser dejados de lado.

Sin duda la etología, que en los años cuarenta cumplió funciones ideológicas muy específicas, antropomorfizaba los comportamientos animales —Lorenz llegó a decir que a los peces había *pezas* que les parecían más atractivas y que él incluso era capaz de distinguirlas—, pero enseñó cosas sobre la dominancia: dominancia y aprendizaje, constitución de grupos, centros y periferias, agresividad y sexualidad, sexo y rango... Otro tanto ocurre con la sociobiología hoy. No nos podemos

permitir ignorar las determinaciones biológico-genéticas de nuestra conducta, aunque sea para intentar alterarlas. De hecho la mayoría de las culturas son canales de alteración —no en vano el retorno a la animalidad es el terror más intensamente sentido por pedagogías de todos los tiempos— con eficacia probada de milenios. Pero el progreso técnico nos impone ritmos que no permiten probar tan parsimoniosamente cada nueva conducta. La emancipación de las mujeres quizá sea, sociobiológicamente, la alteración de rango más fuerte que quepa concebir. Nos arroja sin remedio en brazos de la ética, es decir, de la invención, de la difícil universalidad, de la razón en su sentido más ilustrado. Y entonces la teoría política reaparece.

El problema es si nuestro progreso técnico y esa razón han avanzado igual de rápido, si las formas políticas lo han hecho de la misma manera, si somos capaces de vivir la igualdad, experiencia que no forma parte de nuestro bagaje genético, por lo visto. Para no debilitarse demasiado y acabar negando el presente y sus hechos, los sociobiólogos prefieren suponerlos capaces de cooperación. Los dos sexos, nos dicen, no tienen la misma función biológica —ya lo sabíamos—, en la reproducción tienen enfrentadas estrategias —la cópula simple el macho, el asegurar la cría la hembra—, tienen distinta disponibilidad y agresividad diversa. Las conductas de uno y otro se complementan tras la estrategia de tanteo que es galantear (primordialmente los mamíferos). Deben cooperar, que es lo mismo que afirmar que su jerarquía es inevitable pese a la variedad de formas culturales que es capaz de adoptar. Pero he aquí que nosotros logramos separar sexo y reproducción; más lejos, la técnica permitiría la reproducción de la especie sin varones (y no olvidemos que la reproducción *in vitro* es reivindicación de algunas feministas, lo que aseguraría la continuidad de la especie sin mujeres). ¿Qué puede seguirse de tales posibilidades?

Pesimistamente, la catástrofe. Sin embargo, Wilson no olvida decir que la dinámica evolutiva lanzó a nuestra especie a la creación de normas universales que canalizaran demandas y poder. Si somos un éxito como especie es gracias a lo mal que aparentemente nos portamos con nuestros genes y nuestros hipotálamos; gracias a conductas inventadas, tentativas frágiles. Es claro que los más serios sociobiólogos no pretenden hacer teoría social humana y tienen esta segunda naturaleza ética en cuenta. Pero nada impide a aquéllos, a los que la antropología —con su distinción sexo/género— prestó mal tercio, que mezclen las

cuestiones para mantener, por prejuicios, *roles* sociales fundados en parcos mecanismos genéticos. Nada sería más fatal para la teoría feminista que dejarse atrapar en la falacia del *nada más que* de que usan y abusan sus adversarios. *La sociobiología no es nada más que ideología patriarcal* es una afirmación que no se puede hacer si previamente no se encuadra el propio feminismo entre las teorías políticas y abandona a su suerte cualquier otra macroteoría. Si quiere dar explicaciones antropológicas globales, y es un reto que tiene, debe saber combinar los niveles descriptivos con los normativos, debe entrar en el terreno resbaladizo de una teoría del poder. Y sus perplejidades no deben asombrarlo. Toda la teoría política contemporánea, en lo que le toque de teoría de la democracia, es decir, de igualdad, libertad y participación en la toma de decisiones y en el poder tiene similares contenciosos con las teorías generales de la naturaleza humana.

En manos de la ética

El movimiento feminista es probablemente el más novedoso movimiento cultural que haya conocido el siglo, con una capacidad difusiva por encima de la media, que produce transformaciones sociales aún impredecibles. Lo que más a mano tenemos son las reacciones especulares que se nos presentan en la filosofía. El feminismo obliga a redefinir la historia de la cultura en primer término, el propio concepto de cultura, las relaciones con la naturaleza, los rangos y la comunicación.

Su consecuencia más aparente es las nuevas prácticas sociales que alteran casi todos los modelos de relación que se tenían por válidos, pero sus consecuencias conceptuales están por venir. Vamos conociendo, sin embargo, las resistencias que se le oponen, los puntos de la cultura en que se localizan. No sólo puede asegurarse que el feminismo no es aliado de las políticas conservadoras, sino también que sus frentes de oposición son polimorfos y adquieren formas difusas en el mundo de la cultura. Da en ocasiones origen a un neomachismo nostálgico —el que se observa en las movidas, por ejemplo— sin demasiado porvenir, ya que aliarse con el neoconservadurismo le es difícil. Forma parte también de la inseguridad que resulta de la puesta en práctica de nuevas pautas: si no se está seguro se suele intentar la pauta *in vacuo* y deificar el pasado como expediente más sencillo y perezoso.

En general, muchos pensamientos contemporáneos, y la crisis del sujeto entre ellos, parecen conectados con el miedo a la igualdad. El miedo a la igualdad es tan antiguo como la aspiración a la igualdad y se ha refugiado en sesudas construcciones conceptuales que disfrazan teorías calicleas o trasimaquianas del poder. En cualquier caso, las inercias culturales no ceden terreno con facilidad y no lo ceden porque hay que saber que tienen autoconciencia, no son naturaleza. Cada centímetro de igualdad cuesta. Algunos pueden argumentar que ya existe para negarse a concederla, otros que el buen mundo ordenado desaparecerá llevándose con él su peculiar belleza. Por último, desde los puestos aliados se avisará de los efectos nocivos de reclamar igualdad en un mundo injusto.

La tercera posición es la más aviesa porque las otras se socavan a sí mismas. Por lo mismo es un tema de la filosofía feminista el encararla. Y si, en efecto, no puede asegurarse que la igualdad entre varones y mujeres nos haga mejores a todos, como fue la optimista presunción del sufragismo y el reformismo, debe resaltarse, kantianamente, que es mejor ella misma por la universalidad que comporta. El asunto es como se lo planteaba Russell: si conseguiremos hacer una igualdad por arriba o por abajo; y es otro tema, el derecho al mal, tratado en otra parte. Pero la verdad es que si la filosofía política progresista quiere que las mujeres la tranquilicemos, hemos de reconocer con sencillez que no estamos en grado de hacerlo. El segundo sexo puede reclamar ahora un poder genérico, como genérico es el sexo mismo, y usarlo, como los varones, genéricamente o no. No hay recetas. No hay esencias. Hay, sencillamente, más individuos en liza y hay que saber argumentar qué es lo mejor para todos.

¿Transforma esto al feminismo en una ética? Quizá, pero desde luego no en una ética normativa fija. Porque el problema es el análogo de universalidad que se tome, o mejor, el que quepa tomar. Una ética fundamentada en la universalidad que la igualdad comporta puede llenarse de contenidos muy poco satisfactorios en sí mismos. El ejemplo a mano es la disputa sobre la incorporación de las mujeres a los ejércitos, pero sucede lo mismo si hablamos de intervención de las mujeres en políticas reaccionarias, en grupos terroristas, etc. La igualdad se alcanza, pero ¿la ética se salva? ¿Hasta dónde pueden caminar juntos y dónde colisionan ética y poder?