

**desde la
política •**

Qué tienen en común *feminismo y libertad**

Linda M. G. Zerilli

La *raison d'être* de la política es la libertad,
y la acción es su campo de experiencia.

HANNAH ARENDT

A juzgar por el tropel de publicaciones que proclaman "el fin del feminismo", parecería que el feminismo, en tanto movimiento político y social, ha llegado más o menos a su límite.¹ Para algunos críticos, el fin responde al hecho presuntamente incontrovertible de que la discriminación que el feminismo pretendió contrarrestar es cosa del pasado. Desde esta perspectiva, la igualdad de género es un hecho legal a la espera de su plena realización social, la cual, de acuerdo con la lógica del progreso histórico, es inminente. Para otros críticos, ese no es el caso. Los cambios en la ley no resultan automáticamente en cambios sociales sino que requieren el seguimiento y la vigilancia de un movimiento político continuo. Entonces, cuando esos críticos anuncian el fin del feminismo, lo hacen más con una sensación de pérdida que de triunfo. Y acaso tengan razón: cada vez se hace más difícil identificar el "movimiento" en el movimiento feminista, porque el feminismo, cuando no se encuentra oculto y a salvo en las instituciones formales del estado democrático liberal, puede parecer un conjunto disperso de luchas variopintas de origen popular que han perdido la orientación que otrora les brindara el sujeto colectivo "mujeres".

Los críticos que añoran el claro sentido de dirección que identifican como el *sine qua non* de las políticas feministas se complacen culpando al feminismo de la tercera ola, y en particular a su vertiente postestructuralista, por la destrucción del sujeto colectivo "mujeres". Pero esta acusación nada contra la corriente de la historia política. Todo el que esté mínimamente familiarizado con la historia de la primera y la segunda olas del feminismo

* Agradecemos a Consuelo Zaízar, directora del FCE, el permiso para publicar la Introducción del libro *El feminismo y el abismo de la libertad*, FCE, Buenos Aires, 2008.

¹ Véase Sommers 1995; Patai 1998; Roiphe 1993; Paglia 1991.

estadounidense reconocerá de inmediato que la orientación provista por ese sujeto putativamente colectivo era, en el mejor de los casos, ilusoria. El feminismo siempre se ha visto atravesado por hondos conflictos internos acerca del sujeto en cuyo nombre debía alcanzar sus igualmente conflictivas aspiraciones sociales y políticas.² La angustia que llevó a las integrantes de los grupos feministas de comienzos de la segunda ola a dividirse para fundar otros grupos, sólo para que las integrantes del nuevo grupo a su vez se escindieran para fundar otros grupos nuevos, expresa una suerte de fantasía retroactiva sobre la integridad de los orígenes políticos, fantasía que bajo ningún concepto es exclusiva del feminismo.³ Lejos de ser cohesivo en sus

² La primera ola del feminismo estadounidense, cuya diversidad y radicalismo han sido domesticados bajo el término *movimiento sufragista*, es un caso clave. Observa Nancy Cott: "Todo intento de resumir los significados y los logros del movimiento de la mujer en el siglo XIX inevitablemente revela las numerosas vertientes de intereses y enfoques y convicciones, y también de conflictos, que lo caracterizan. Incluso dentro de los grupos más claramente identificables y mejor documentados —vale decir, las asociaciones nacionales y estatales formadas para perseguir la meta específica del sufragio femenino— se detectan con facilidad una composición cambiante, prioridades que oscilan y alianzas ominosas. El tema de aliarse —y, en caso de hacerlo, con quién— es perpetuamente recurrente. La división de la posguerra civil entre Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony y sus colegas abolicionistas y pro derechos de la mujer, Lucy Stone y Henry Blackwell, acerca de la prioridad relativa del sufragio del varón negro y el sufragio femenino es conocida por todos. El cambio, con el transcurso del tiempo, del feroz y contundente liderazgo de Stanton y Anthony en la década de 1860 al liderazgo de la National American Woman Suffrage Association (NAWASA) en 1900, debido a los defensores de la templanza y la pureza social, hoy suele ser destacado en las historias del movimiento sufragista femenino. Estas representan sólo una fracción de las controversias y tensiones, los diferentes énfasis en la ideología, los medios y las alianzas entre las integrantes del movimiento de mujeres en su conjunto". Cott 1987: 18.

³ Para dar sólo un ejemplo, el movimiento feminista en la ciudad de Nueva York se atribuye generalmente al surgimiento de dos grupos: el New York Radical Women (NYRW) y la National Organization for Women (NOW). A comienzos de 1969 algunas integrantes del NYRW (entre otras, Ellen Willis, Shulamith Firestone, Carol Hanish y Kathie Sarachild) se separaron para formar Redstockings, mientras la presidenta del sector Nueva York de NOW, Ti-Grace Atkinson, se separó para formar el October 17th Movement junto con ex integrantes del NYRW, entre ellas Anne Koedt. Hacia fines de 1969, el October 17th Movement pasó a llamarse The Feminists, y sus integrantes se manifestaron profundamente en contra de los postulados fundamentales de las Redstockings (por no mencionar los de NOW), incluyendo el rechazo de la diferencia sexual. Al finalizar ese mismo año, Firestone y Koedt (quienes habían sido miembros de los dos grupos opuestos) se separaron de sus respectivos grupos para fundar un tercero, llamado New York Radical Feminists, que a su vez rechazó los postulados principales de Redstockings y The Feminists. Para conocer mejor las profundas escisiones en los comienzos de la segunda ola del feminismo estadounidense, véase Willis 1984 y Echols 1989.

orígenes, el feminismo, como todos los movimientos políticos democráticos modernos (incluidas las revoluciones estadounidense y francesa), estuvo dividido desde un comienzo, escindido por las diferencias acerca de las causas o las formas de la opresión, las disputas sobre el significado de la liberación, y las posturas en permanente contienda sobre los ideales democráticos como la libertad y la igualdad y el ámbito público en el que estos habrían de manifestarse.⁴

Esas diferencias e incluso divisiones profundas, visibles en determinados momentos de la historia, nos parecerán autoderrotistas sólo si damos por sentado que la *raison d'être* de un movimiento político democrático como el feminismo es, por sobre todas las cosas, el progreso social del grupo; que ese progreso sólo se puede alcanzar en nombre de alguien, y que ese nombre debe conocerse antes de iniciar la lucha política propiamente dicha. Los críticos más mordaces de las políticas de identidad, como Judith Butler, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, insisten en argumentar que la política (que no sólo incluiría la noción posmarxista de democracia radical, sino también las formas más tradicionales de la política social democrática) es posible sin necesidad alguna de un sujeto unificado y previamente especificado. Si bien estas críticas son acertadas, sobre todo porque revelan las conflictivas exclusiones que conlleva especificar a priori un sujeto colectivo como "mujeres" o "trabajadores" antes de implementar la política, no responden abiertamente si la *raison d'être* de la política, ya sea feminista o cualquier otra forma de política democrática, es en verdad el progreso social del grupo en cuyo nombre proclaman hablar los miembros de un movimiento político.

La libertad como cuestión social

Es difícil imaginar que la *raison d'être* de la política pueda ser otra cosa que el progreso social de un grupo y sus miembros, quizás porque tendemos a pensar la política en términos de lo que Hannah Arendt llama "la cuestión social". La cuestión social se hace presente cada vez que damos por sentado que problemas clásicos de bienestar social como el hambre, la desigualdad de

⁴ Para algunas feministas el ámbito público no incluía a los hombres ni a los niños varones ni tampoco a las mujeres casadas o heterosexuales; para otras incluía a todos estos grupos, pero con la condición de un estricto igualitarismo en la división de las tareas y el discurso público que Jo Freeman, escribiendo bajo el seudónimo de Joreen, llamó "la tiranía de la falta de estructuras". Joreen 1973: 285-299.

la riqueza, la vivienda, el salario mínimo y otros similares se pueden resolver por medios políticos (Arendt 1989: 11). Para Arendt, la cuestión social —ya fatalmente postulada (a su entender) en la revolución francesa— define lo que es la política con el advenimiento de "lo social" en el siglo XIX. Aunque la definición de Arendt no es del todo clara, "lo social" es una suerte de "manejo de la casa" a gran escala, donde la distinción entre lo público y lo privado queda disuelta y los ciudadanos quedan situados en una relación relativamente pasiva con el aparato burocrático del estado asistencialista, que a su vez se transforma en único destinatario de los reclamos políticos y en único responsable de la distribución de los bienes y el mantenimiento de la vida. La asimilación de lo político a lo social restringe la acción política a una actividad instrumental de medios-fines que entraña un micro y macrogerenciamiento de las relaciones sociales. Dado que "la sociedad siempre exige de sus miembros que actúen como si fuesen miembros de una gran familia, con una misma opinión y un interés único", escribe Arendt, el advenimiento de lo social es idéntico al predominio del conformismo y el "comportamiento", con la consiguiente reducción de la posibilidad de acción espontánea (Arendt 1989: 39).⁵

En la descripción que hace Arendt de la conformidad social y el advenimiento de lo social resuenan las críticas a la sociedad disciplinaria moderna (como las de Michel Foucault) que han influido poderosamente sobre los lineamientos de la teoría feminista reciente.⁶ Pero la tendencia de Arendt a definir todos los temas relacionados con el cuerpo como peligrosas formas de necesidad que conviene mantener en privado, si no ocultas, y su antipatía hacia el "manejo administrativo de la casa" que caracteriza al estado asistencialista moderno han hecho de ella una figura controvertida tanto para la izquierda progresista como para el feminismo contemporáneo. A pesar del reciente cambio en las posturas feministas respecto de Arendt, que refleja la voluntad de considerar el valor potencial de su obra para las políticas postidentitarias, lo que obstinadamente predomina, en última instancia, es su aparente rechazo a incluir los temas sociales entre

⁵ "Es decisivo que la sociedad [...] excluya la posibilidad de acción, la cual anteriormente fue excluida del ámbito doméstico. En cambio, la sociedad espera cierta clase de comportamiento de cada uno de sus miembros e impone reglas innumerables y diversas, todas ellas tendientes a 'normalizar' a sus integrantes, a hacer que se comporten, a excluir la acción espontánea o los logros destacados" (Arendt 1989: 40).

⁶ El lector encontrará una buena lectura comparativa de Arendt y Foucault en Allen 2002.

los intereses propios de la política.⁷ Una lectura poco generosa, aunque no del todo desacertada, de Arendt respecto de la cuestión social la acusa de haber eliminado de la política todo aquello que podríamos reconocer como político.⁸ Si los temas concernientes a la vivienda, la pobreza, el salario justo y el cuidado de los niños fueran, por definición, sociales y no políticos, ¿de qué hablaría la gente cuando se reúne políticamente? ¿Por qué habría de reunirse políticamente?

Una lectura más generosa de Arendt respondería a estas legítimas preguntas sugiriendo que la autora en realidad no excluye de la política las preocupaciones sociales, sino que nos precave contra la actitud utilitaria que esas preocupaciones suelen conllevar. Dado que la utilidad es para ella el criterio más elevado, la actitud utilitaria considera la política democrática como un medio para alcanzar un fin, lo que casi inevitablemente conduce a los ciudadanos a permitir que las acciones y las opiniones de los expertos sustituyan las suyas propias. Pero si bien Arendt señala que tendemos a adoptar una actitud utilitarista respecto de los temas sociales, también deja en claro que podríamos no adoptarla. Por lo tanto, podríamos hablar políticamente del salario justo y al mismo tiempo salvaguardarnos de lo que Bonnie Honig, profundizando en un concepto de Hanna Pitkin, llama "la sensibilidad laboriosa"; es decir, "una sensibilidad que se considera característica de la laboriosidad en tanto actividad [por ejemplo, una actitud impulsada por el proceso y la necesidad], pero que puede o no ser característica del pensamiento del individuo que la ejerce" (Honig 1995b: 143). No existe un determinado grupo de personas ni tampoco una determinada clase de objetos que sea, por definición, social y no político. En cambio existe la tendencia a desarrollar una sensibilidad antipolítica, que surge cada vez que buscamos soluciones políticas a los problemas sociales y contra la cual debemos ponernos en guardia.

⁷ Dietz 2000. En esta colección de ensayos Dietz emplea creativamente el concepto de acción de Arendt para confrontar la orientación centrada en el sujeto (y esencialmente filosófica) de la teoría feminista contemporánea. También aporta una síntesis informativa de las distintas escritoras que han intentado incorporar la obra de Arendt al feminismo (pp. 132-135). Véanse también los ensayos de Dietz, Honig y Bickford en Honig 1995a; Curtis 1999; Disch 1994; Nedelsky 2001.

⁸ Pitkin 1981. Pitkin arguye que el postulado crítico de Arendt sobre la cuestión social puede ser leído más generosamente como una crítica del espíritu o la actitud instrumentalista o utilitaria que solemos adoptar cuando consideramos problemas como la pobreza. Para una lectura de "lo social" en el pensamiento arendtiano, véase Pitkin 1998 y Benhabib 1996: esp. 22-34.

Aunque esta lectura más generosa de Arendt es un valioso correctivo a las críticas que descalifican su obra, no pretende rebatir de manera definitiva lo que para muchos lectores resulta ser el aspecto más difícil de su pensamiento político. La desautorizada hipótesis de Arendt de que la cuestión social ha desplazado y llevado incluso a su virtual ruina a la política democrática continúa planteándonos —si se lo permitimos— el audaz reto de "pensar lo que estamos haciendo", como alguna vez calificara sin ceremonias a la tarea de teorizar la política (1989: 5). Socia difícil pero valiosa para el diálogo feminista, la no feminista Arendt nos obliga a preguntarnos: ¿el encuadramiento de la cuestión social nos impide ver aquello que está fuera de sus límites? ¿Cómo? ¿Cómo queda limitada, en particular, la perspectiva del feminismo por esta presunta identificación con la cuestión social? ¿Existen otras visiones y prácticas políticas con las que el feminismo podría asociarse?

De los numerosos tópicos vinculados a estas preguntas, ninguno es más urgente que la libertad. Postular que el feminismo ha sido la lucha por la libertad de las mujeres es un lugar común. Sin embargo, la mayoría de las feministas occidentales a ambos lados del Atlántico han tendido a justificar el reclamo de libertad en términos de la cuestión social, la justicia social o la utilidad social. Por ejemplo, cuando Mary Wollstonecraft abogó por los derechos de las mujeres, exigió la libertad entendida como un derecho inalienable a participar en el gobierno basado en el criterio de toda la ciudadanía republicana, que a su entender (y al de otros republicanos radicales como Thomas Paine) era la facultad de la razón. Pero también sintió la necesidad de calificar esa exigencia radical: "En la lucha por los derechos de las mujeres, mi argumento principal se fundamenta en un principio muy simple: si la educación no prepara a la mujer para convertirse en par del hombre, la mujer detendrá el progreso del conocimiento y la virtud" (Wollstonecraft 1967: 24).⁹ Además, las mujeres eran el sexo virtuoso que

⁹ El lector encontrará una excelente explicación del desafío de Wollstonecraft al canon de la teoría política androcéntrica en Gunther-Canada 2001. La vida de Wollstonecraft, un permanente desafío a las normas, fue el modelo a imitar para los elementos más radicales del movimiento de mujeres en el siglo XIX, que rechazaba la idea —propuesta por la National American Woman Suffrage Association en la década de 1900— de que la responsabilidad de la mujer en el perfeccionamiento moral de la raza humana era el fundamento para que se le otorgara el voto. Véase Cott 1987: 37.

tenía mucho que aportar al progreso moral de la sociedad. Más de medio siglo después, John Stuart Mill defendía sin ambages el derecho inalienable de las mujeres a la libertad política, y advertía que, si no se les otorgaban sus derechos a las mujeres, la civilización británica estaría condenada (Stuart Mill 1970).¹⁰ Por si esto fuera poco, la sociedad estaba desaprovechando la mitad de su cacumen y su talento, y en particular la facilidad de las mujeres para todos los asuntos sociales que requerían virtud moral y una sensibilidad delicada. Del mismo modo, en los Estados Unidos de principios del siglo XIX, la sufragista Carrie Chapman Catt afirmó con la irrefutable lógica del silogismo que, si la democracia es el gobierno del pueblo y las mujeres son el pueblo, ergo las mujeres tienen derecho a participar en el gobierno. Y además las mujeres llevarían a la vida pública las virtudes específicas de la femineidad, sobre todo "en áreas donde se necesitaban capacidades maternales, como la enseñanza, la atención de los criminales o las situaciones de desempleo" (Cott 1987: 30).

Según Nancy Cott, la exigencia de libertad para las mujeres en los escritos de la mayoría de las feministas de fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX exhibe una incómoda pero, en última instancia, exitosa combinación de argumentos sobre la igualdad de derechos y la utilidad política, sobre la mismidad y la diferencia. Si bien el primer conjunto de argumentos se apoya principalmente en la idea de justicia social, el segundo se fundamenta en lo que Arendt denominó la cuestión social. Cott analiza esta combinación en la lucha por el voto.

[E]ra una meta de igualdad de derechos que permitía a las mujeres realizar contribuciones especiales; pretendía dar a las mujeres la misma capacidad que tenían los hombres para poder expresar sus diferencias; era un fin justo en sí mismo, pero también era un medio útil a otros fines. Los argumentos de la "mismidad" y la "diferencia", los argumentos de "la igualdad de derechos" y "las contribuciones especiales", los argumentos de la "justicia" y la "utilidad" marchaban codo a codo (Cott 1987: 30).

En este caso, el propósito intelectual a mayor escala de Cott —como el de Joan Scott en su obra sobre la lucha por los derechos en el feminismo francés— es acabar con el estancamiento del debate mismidad-diferencia que ha plagado la teoría y la historiografía feministas estadounidenses (Scott 1996). Tanto Cott como Scott intentan reencuadrar el feminismo moderno en tanto

¹⁰ Véase mi análisis sobre la ambivalencia de Mill en cuanto a la libertad de las mujeres en Zerilli 1994: cap. 3.

constituido por una paradoja: la necesidad de aceptar y al mismo tiempo rechazar la diferencia sexual. No obstante, cabe preguntarse si el imposible encuadramiento de opción entre igualdad y diferencia que proponen podría ser apropiadamente comprendido —por no decir superado— sin alusión alguna al encuadramiento a mayor escala en que se han planteado las luchas feministas por los derechos políticos: el encuadramiento de la cuestión social y su concepción de la política como un asunto de medios-fines.

Con respecto a la cuestión social y a cómo esta ha encuadrado lo que podría considerarse un reclamo político, las maneras en que las feministas han intentado justificar la exigencia de libertad para las mujeres me preocupan todavía más que a Cott. Los dos argumentos que describe, aunque lógicamente distintos, llegan, en su articulación en contextos políticos concretos, a estar profundamente intrincados; al punto tal de que un reclamo de libertad no podía articularse ni hacerse oír a *menos* que fuera expresado como un reclamo de justicia social, que a su vez sólo podía hacerse oír en el idioma de la cuestión social. En otras palabras, la exigencia de libertad de las mujeres era un reclamo de justicia social que posibilitaría una solución más justa de la cuestión social.

De este modo, los temas de justicia social y la cuestión social se volvieron casi sinónimos, y el reclamo feminista de libertad comenzó a adquirir la forma de un conjunto bastante complejo de justificaciones. Estas justificaciones, que casi siempre aludían a una característica única de la femineidad (ya se tratase de una sensibilidad peculiar o simplemente de una capacidad práctica asociada con el papel social de las mujeres), no resultaron, en última instancia, en libertad entendida como la práctica misma de la política democrática ni como la razón que comprometemos en esa política. En cambio, la libertad se transformó en un medio tendiente a alcanzar otro fin: atenuar los problemas asociados con la cuestión social. El "además" que calificadas feministas anexan con frecuencia a la justicia social —casi siempre en forma de una larga lista de todas las contribuciones especiales que harían las mujeres si se les permitiera participar en el gobierno— terminó por parecer la razón misma de la libertad de las mujeres: el mejoramiento de la sociedad. Por lo tanto, cabría preguntarse si la cuestión social no estará desplazando al reclamo de libertad política en lugar de hacerlo posible.

En su breve pero perspicaz rastreo de los cambios en el significado de la palabra "mujeres" desde el siglo XVIII al siglo XX, Denise Riley observa que lo social "fue construido como para dislocar lo político" (Riley 1988: 66). Aunque esta dislocación, que Arendt deploraba, no quedó en absoluto limitada a las demandas políticas de las mujeres, la emergente esfera de lo social en el siglo

XIX se vio profundamente feminizada.¹¹ De comienzos a mediados del siglo XX, escribe Riley, "la palabra 'mujeres' estaba imbuida de domesticidad en un sentido amplio en todos los lenguajes políticos, con una noción limitante de socialidad" (Riley 1988: 66). Rastreado este proceso, arguye que la idea heredada de una feminidad naturalizada desde comienzos hasta mediados del siglo XIX fue retomada, tanto por los defensores como por los detractores de los derechos de las mujeres, con relación a la emergente idea de lo social. Esto dio por resultado "una laxa redistribución y dilución de lo sexual en lo familiar", observa Riley, como asimismo una dispersión de los "elementos irresistiblemente sexualizados de las 'mujeres' hacia nuevas categorías de miseria y delincuencia, que luego se transformaron en problemas sociológicos [que las mujeres, en su capacidad sociológicamente definida de ciudadanas, fueron convocadas a resolver]" (Riley 1988: 48).¹² Doblemente posicionadas como "agentes y objetos de reforma, en maneras sin precedentes, por el advenimiento de lo social", las mujeres pasaron a ser vistas como un grupo sociológico con un programa social particular antes que como una colectividad política emergente con exigencias democráticas inalienables (Riley 1988: 51).¹³ Los reclamos concernientes al estatus político de las ciudadanas pasaron a ser reclamos de un determinado estatus sociológico; el reclamo de libertad política era escuchado como un reclamo de participación en "el manejo de la casa" social que Arendt tanto desdeñaba.

¹¹ Este es un punto clave que Arendt pasa por alto. De haberlo tenido en cuenta, quizás se habría ocupado de las cuestiones de género, cuya ausencia es tan flagrante en su teoría política.

¹² "[En tanto categoría] las 'mujeres' son abrumadoramente sociológicas y, por lo tanto, dadas estas nuevas definiciones, no son entidades políticas", escribe Riley (*Ibid.*: 51). Como Arendt, Riley ve en el predominio de lo social una erosión de la distinción entre lo público y lo privado. Arendt argumenta que las cuestiones antes privadas o protosociales llegan a definirse —falsamente, desde su punto de vista— como cuestiones políticas. Por el contrario, Riley sostiene que ciertas cuestiones políticas, como la pobreza, llegan a definirse como cuestiones sociales. Por lo tanto, para Riley la dislocación de lo político atañe al encogimiento del ámbito político a medida que cada vez más cuestiones antes consideradas políticas llegan a redefinirse como cuestiones sociales. Riley da por sentado que las cuestiones que Arendt denomina sociales son en realidad políticas, entre ellas la pobreza, la vivienda y los salarios. Véase *Ibid.*: 50.

¹³ John Stuart Mill, en su ambivalente feminismo, desarrolla vívidamente la sexualización de los grupos delictivos y el posicionamiento de las mujeres como agentes y objetos de la reforma. Aunque fue un contundente defensor de los derechos de las mujeres y acerbo crítico del doble estándar sexual, Mill no pudo desprenderse del ideal victoriano de la mujer como sexo virtuoso responsable del perfeccionamiento moral de la raza humana. También expresó un profundo temor hacia la sexualidad femenina, a la que literalmente asociaba con los miles de mujeres des-

Por lo tanto, la interrelación de las mujeres con lo social ha influido profundamente sobre lo que puede considerarse una exigencia política de libertad. Cualesquiera sean sus problemas, el término *feminismo social* —acuñado por el historiador William O'Neill para describir a las mujeres que eran reformadoras cívicas municipales, miembros de clubes y activistas obreras— captura el nuevo idioma en que se pelearía la batalla por los derechos políticos de las mujeres estadounidenses después de 1900 (O'Neill 1971).¹⁴ El feminismo social resultó ser mucho más que un postulado de la diferencia sexual, de la diferencia que harían las mujeres si se les otorgaran sus derechos políticos. Las feministas no sólo debieron afrontar las concepciones convencionales de la feminidad, que debían ser replanteadas estratégicamente con propósitos políticos, sino el significativo desplazamiento de lo político por lo social. Dentro del cada vez más dominante encuadramiento de la cuestión social, los reclamos iniciales de participación política plena para las mujeres, realizados por feministas como Susan B. Anthony y Elizabeth Cady Stanton, eran considerados egoístas y estrechos de miras. Por cierto, estas feministas, con su inalienable reclamo del derecho a participar en los asuntos públicos, fueron motejadas de "intransigentes". Para las feministas sociales y para todo aquel que defendiera los derechos de las mujeres sobre la base de la utilidad social, ya fuera en términos de diferencia o de igualdad, el voto no era un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar otro fin: el mejoramiento de la sociedad.¹⁵

empleadas y subempleadas que trabajaban como prostitutas y, figuradamente, con toda la clase pobre desempleada. La angustia de Mill respecto de la sexualidad lo llevó a tomar una posición ambivalente en la Reforma de la Ley de Pobreza y la Ley de Enfermedades Contagiosas. También influyó poderosamente sobre su visión de la división sexual del trabajo, a la que, a pesar de su crítica del despotismo masculino privado, jamás cuestionó. Véase Zerilli 1994: cap. 3.

¹⁴ Para una buena crítica del concepto "feminismo social", véase Cott 1989: 809-829.

¹⁵ Aquí no se cuestiona si esto incluía mejoras en el estatus social y económico de las mujeres. Los reclamos de estatus político ciudadano debían hacerse como reclamos de participación en una suerte de "cuidado doméstico social" aumentado. Este cuidado doméstico somete a la política a una economía de medios-fines y somete a las mujeres a las concepciones tradicionales de la feminidad. Dentro de esta economía, era natural que las mujeres debieran tener derechos políticos, no a pesar de su diferencia con los varones —como argumentaran Stanton y Anthony— sino debido a ella. De este modo, la diferencia de género se convirtió, hacia la década de 1910, en un argumento a favor de los derechos de las mujeres. El cambio —vivamente descrito por Cott, Scott y Riley— resulta ininteligible sin una idea más amplia del encuadramiento de las políticas democráticas en términos de la cuestión social.

En cierto sentido, el desplazamiento de lo político por lo social es intrínseco, en líneas generales, a la historia de la política democrática. Lejos de ser exclusiva del feminismo, la articulación de las exigencias políticas en el lenguaje de lo social es una estrategia retórica que ha sido y continúa siendo adoptada por numerosos grupos particulares de derechos políticos (por ejemplo, la lucha por la extensión gradual del "sufragio varonil" en la Inglaterra del siglo XIX, por los derechos de los afroamericanos en los Estados Unidos, por los derechos de los trabajadores en las economías capitalistas y por los derechos humanos de las mujeres en el contexto global), cuyos defensores, ansiosos por convencer a quienes ejercen el poder sobre la justicia de su causa, acostumbran encuadrarla en el lenguaje de la utilidad social. Aunque la estrategia retórica —ya sea consciente o no para quienes hacen reclamos políticos— es un componente crucial de cualquier lucha por la libertad política, los historiadores y los teóricos políticos, por no mencionar a los filósofos, suelen tratarla como si sólo fuese una forma de realizar una argumentación independiente. Si así fuera, cualquiera podría envolver un argumento en favor de la libertad en la retórica de la utilidad o de la cuestión social y luego, una vez "obtenida" la libertad, desprenderse del envoltorio como la serpiente se desprende de su piel. Pero las cosas no son tan simples.

Más allá de la descripción del feminismo moderno que hace Riley, donde sugiere que la retórica no sólo reproduce sino que constituye las condiciones de la visibilidad política, cabe señalar que las estrategias retóricas tienen significados y efectos no intencionados. Los argumentos feministas a favor de la libertad no siempre eran de avanzada; por el contrario, muchas veces quedaban baldados al enredarse con argumentos sobre la justicia social y el utilitarismo. La clave, en este caso, no es quejarse ni establecer directivas políticas (afirmando, por ejemplo, que las feministas tendrían que haber argumentado, o tendrían que argumentar ahora, en favor de una libertad libre de todo reclamo de justicia social y de todo reclamo de utilidad social; o que sus argumentos de justicia social deberían propiciar la libertad, pero ser libres de toda huella de utilidad). El advenimiento de "lo social", como lo describe Arendt, y la inclusión de las mujeres en lo social, como la retrata Riley, es un hecho consumado; esa es la herencia políticamente conflictiva del feminismo contemporáneo. Si nuestra tarea es llegar a comprender las consecuencias que ha tenido esa herencia para las políticas democráticas feministas actuales, tendremos que pensar atenta y críticamente cómo la cuestión social (y la economía utilitaria que le da lugar) ha encuadrado

nuestra concepción de lo que es la libertad (por ejemplo, un medio para alcanzar un fin: el mejoramiento de la sociedad), y cómo debe presentarse un argumento en favor de la libertad para ser escuchado como tal (por ejemplo, apuntar a algo que esté más allá de la práctica de la libertad). Lo más importante de todo es tener conciencia crítica de los costos de la cuestión social para la libertad misma.

La historia de la primera y la segunda olas del feminismo demuestra que entrar en el juego de lenguaje de las justificaciones, ya sea en nombre de la justicia social o de la cuestión social, casi siempre equivale a encontrarse en la posición perdedora; y esto es válido incluso cuando se obtienen objetivos específicos como el sufragio femenino. Para decirlo con Arendt, sobre el movimiento de liberación de las mujeres, "la verdadera pregunta a formular es: ¿qué perdemos si ganamos?" (Citado en Young-Bruehl 1982: 513 n. 54). Con cada intento de responder a sus críticos en términos de justicia social —lo que en realidad era una argumentación utilitaria—, las feministas se hundían cada vez más en la lógica de la utilidad o la función social que ha gobernado históricamente todas y cada una de las instancias de la "cuestión de la mujer": ¿para qué existe la mujer?¹⁶ Las feministas han rebatido las concepciones trucas de "para qué existe la mujer", casi siempre cuestionando la femineidad naturalizada que supuestamente determina su función social. Pero la lógica de la utilidad social propiamente dicha ha sido más difícil de contrarrestar. Esta lógica somete la exigencia radical de libertad para las mujeres y su inalienable participación en los asuntos comunes a una economía utilitaria que restringe su surgimiento como colectividad política (a menos que definamos la política en términos de esa misma economía, por supuesto).

¹⁶ En su crítica feminista del canon de la teoría política, Susan Okin observó que los teóricos no preguntan qué pueden hacer los hombres sino para qué son las mujeres. "La tendencia a considerar a los hombres como personas completas con potenciales y derechos, y a definir a las mujeres por las funciones que cumplen en relación con los hombres", argumenta Okin, es constante en la tradición del pensamiento político —incluida la teoría democrática— (Okin 1979: 304). La reducción de las mujeres a su función social (por ejemplo, a la maternidad) es esencial a la crítica de los comienzos de la segunda ola feminista. En *Amazon Odyssey*, por ejemplo, Ti-Grace Atkinson argumenta que la cultura patriarcal no sabe distinguir entre "función" y "capacidad" reproductora de las mujeres. Esa visión estrictamente funcionalista de las mujeres ocluye el papel crucial del poder, que transforma una capacidad biológica en una función social. Atkinson 1974: xxii.

Los intentos feministas de sustituir la idea de las mujeres como grupo natural (sexo) por la de las mujeres como grupo social (género) cuestionan las tareas sociales sustantivas asignadas sobre la base de las diferencias sexuales, pero de ninguna manera trastornan la lógica que vincula estrechamente la vida política a la utilidad social. El problema de este vínculo o atadura no es sólo que interrelaciona la ciudadanía de las mujeres con las funciones sociales de la feminidad, sino también la tendencia del valor utilitarista a adueñarse de los reclamos de libertad. Si valoramos la libertad de las mujeres por su utilidad para resolver determinados problemas sociales, es probable que dejemos de valorarla cuando interfiera con la utilidad social o cuando aparezcan maneras más expeditivas de alcanzar los mismos resultados sociales. La libertad perturba el uso de la política como medio para alcanzar un fin; siempre está "fuera de servicio".

Existe una manera de contrarrestar la exigencia de que la libertad sea un medio para alcanzar un fin, pero requiere plantear de nuevo la cuestión de la libertad y encontrar ejemplos de exigencia de libertad política que no puedan ser fácilmente encuadrados en la cuestión social (ni tampoco en alguna economía utilitaria o centrada en el esquema medios-fines). No obstante, para poder hacerlo, tendremos que considerar antes otro conflictivo encuadramiento de la libertad, es decir, en términos de la cuestión de sujeto.

La libertad como cuestión del sujeto

"Dado que el problema de la libertad asoma para nosotros en el horizonte de la tradición cristiana, por un lado, y de la tradición filosófica originalmente antipolítica, por el otro", escribe Arendt, "nos resulta difícil comprender que pueda existir una libertad que no sea un atributo de la voluntad sino un accesorio del hacer y el actuar" (Arendt 1993a: 165). Pletórico de sentido común y al mismo tiempo profundamente extraño, el postulado de Arendt de la libertad como acción política es sumamente crítico de la noción de libertad como fenómeno de la voluntad que nosotros, pensadores feministas y democráticos por igual, hemos heredado de la tradición filosófica y política occidental.¹⁷ Basada en el Hombre en singular, la libertad de la voluntad —a

¹⁷ Libre albedrío *versus* determinismo es, probablemente, el debate más prolongado en la historia de la filosofía occidental. Este debate ha influido poderosamente sobre las concepciones políticas de la libertad. Robert Kane observa que la filosofía relaciona la cuestión del libre albedrío con una variedad de otras cuestiones, entre ellas (1) la capacidad de acción moral

todas luces crucial, pero difícilmente agotada por el concepto liberal de libertad que predomina en la mayoría de las democracias occidentales— se mezcla con una peligrosa fantasía de soberanía, escribe Arendt, según la cual "la libertad perfecta es incompatible con la existencia de la sociedad" (1993a: 155).¹⁸ Más aún, la libertad genuina no sólo se define como libertad de la interferencia ajena, o lo que llamamos "libertad negativa", sino también de la política misma.¹⁹

Al igual que el desplazamiento de lo político por lo social, la identificación de la libertad con la voluntad libre del sujeto soberano es una conflictiva herencia de las políticas democrática y feminista.²⁰ Aunque la segunda (y, en

y la responsabilidad moral; (2) la naturaleza y los límites de la libertad, la autonomía, la coerción y el control humanos en la teoría social y política; (3) la compulsión, la adicción, el autocontrol, el autoengaño; (4) la responsabilidad criminal y el castigo en la teoría legal; (5) la relación de la mente con el cuerpo, la conciencia y la naturaleza de la acción; (6) las cuestiones de preconocimiento divino, predestinación y mal (Kane 2002: 4.) Como sugiere la lista de temas propuesta por Kane, la cuestión social está implícita en las articulaciones del problema del libre albedrío dentro de la teoría legal y la teoría social y política. Por el contrario, Arendt propone pensar la libertad separadamente de la cuestión social y en tanto predicado de la acción, no de la voluntad. Aunque analizo el problema de la voluntad como facultad de la libertad en los capítulos siguientes (sobre todo en el capítulo II), este libro no intenta siquiera comenzar a estudiar la exhaustiva literatura con que contamos acerca del problema del libre albedrío. Más bien adhiero al postulado arendtiano de que la libertad no se agota en la idea de *liberum arbitrium*; vale decir, en la libertad de elección que arbitra y decide entre dos cosas dadas. Esta libertad no es inaugural sino que, por definición, está restringida a lo que existe.

¹⁸ "Políticamente, esta identificación de libertad con soberanía es quizás la consecuencia más perniciosa y peligrosa de la ecuación filosófica entre libertad y libre albedrío. Porque conduce a la negación de la libertad humana —vale decir, si se entiende que, más allá de lo que sean los hombres, jamás son soberanos— o bien a la idea de que la libertad de un hombre, o de un grupo, o de un cuerpo político sólo se puede adquirir al precio de la libertad —es decir, de la soberanía— de todos los demás" (*Ibid.*: 164). El lector encontrará una excelente síntesis de la libertad no soberana en la tradición liberal en Flathman 2003.

¹⁹ Se han desarrollado dos corpus literarios distintos en torno a la cuestión de la libertad. El primero está centrado en el libre albedrío; el segundo, en la libertad política. Philip Pettit observa que autores clásicos como Hobbes, Kant y Mill no consideraron estos temas por separado. Pettit 2001.

²⁰ Nancy Hirschmann demuestra que los presupuestos de soberanía individual conllevan ideas de la libertad que van en desmedro de las mujeres. El tópico de Hirschmann no es la libertad como acción sino como libertad y, por ende, "la capacidad del yo de tomar decisiones y actuar de acuerdo con ellas". En el debate acerca de este tópico está truncada "la cuestión de qué o quién es ese 'yo' que toma las decisiones", escribe Hirschmann. El yo está obligado a ser racional e indiviso, cosa que, desde su punto de vista, es difícil de encuadrar con la realidad vivida del conflicto interno del sujeto en cuanto a qué decisiones tomar. Pero esta idea de "el

menor medida, la primera) ola del feminismo critica la fantasía masculinizante de soberanía que, como dijera Beauvoir mucho tiempo atrás, resulta en la sumisión de las mujeres, no obstante tiende a una concepción de la libertad que, o bien coloca a la mujer individual contra "todo su sexo" (es decir, la mujer excepcional que rehuye o niega la condición social de su género), o bien requiere la identificación absoluta de la mujer con "su sexo" (es decir, una relación antipolítica de parentesco en forma de hermandad todopoderosa que oblitera la particularidad y, con ella, la pluralidad).²¹ En ambos casos, la libertad se articula como soberanía, ya sea la de un "yo" contra todas las otras o la de un "yo" multiplicado y extendido a un omnipotente "nosotras".

La conjugación de feminismo e ideal de soberanía es sintomática de la tendencia a pensar la libertad en términos de lo que he dado en llamar "cuestión del sujeto". Esta cuestión está centrada, primordialmente, en la formación misma del sujeto y en las fuerzas externas e internas que obstaculizan su libertad. La cuestión del sujeto es el encuadramiento a gran escala dentro del que se presupone la fantasía de soberanía, fantasía que bajo ningún concepto agota el encuadramiento. Lo que define el encuadramiento no es una determinada *teoría* del sujeto (autónomo, dependiente o interdependiente) sino el hecho de que el sujeto (se trate de una categoría filosófica, lingüística o psicoanalítica) es el punto nodal en torno al cual se plantean todas las cuestiones políticas concernientes a la libertad. La cuestión del sujeto no pretende ser "el otro" de la cuestión social en la manera en que, digamos, la "exigencia de reconocimiento [de la identidad]" pretende oponerse a la "exigencia de redistribución [de los bienes sociales]" en el célebre ensayo de Nancy Fraser (1997).²² En contraste con "el dilema

sujeto de la libertad" no considera que las reglas y normas de la sociedad patriarcal son internalizadas como restricciones sobre la capacidad misma de decidir de las mujeres. La teoría feminista de la libertad que propone Hirschmann muestra provechosamente los límites de las teorías basadas en conceptos de soberanía, autonomía e individualismo, pero no logra eludir el encuadramiento centrado en el sujeto que dio origen, en principio, al sujeto de la libertad. Hirschmann 2003: 4, 39 y 29.

²¹ La tendencia a modelar las relaciones políticas sobre las relaciones de parentesco, sostiene Arendt, es "la ruina de la política". La política implica la reunión de personas diferentes entre sí y que por lo tanto tienen diferentes puntos de vista acerca del mundo (Arendt 1993b: 10). La idea de una hermandad entre mujeres simplemente prolonga el soberano "Yo y yo misma" a un igualmente soberano "nosotras".

²² Según Fraser (p. 21): "Dado que las mujeres padecen por lo menos dos clases analíticamente distintas de injusticia, necesariamente requieren por lo menos dos clases analíticamente distin-

redistribución-reconocimiento", la cuestión del sujeto y la cuestión social forman parte del mismo encuadramiento; vale decir, una concepción utilitaria y judicativa de la política que minimiza la posibilidad de entender la libertad como acción.

La segunda ola del feminismo planteó la libertad como cuestión del sujeto a través del célebre *El segundo sexo*.²³ Criada para permanecer dentro de los confines de una feminidad decorosa, arguye Beauvoir, la mujer padece fuertes restricciones externas a su libertad pero también se obstaculiza a sí misma: en vez de correr el riesgo de la libertad, la mujer es cómplice de su propia sujeción. Por un lado, la descripción de Beauvoir de una feminidad socialmente constituida —"una no nace mujer, sino que llega a ser mujer"— es un audaz intento de repensar "la cuestión de la mujer" en términos de las restricciones internas y externas que pesan sobre el sujeto tal como han sido descritas por la tradición filosófica occidental y, más específicamente, por la ética existencialista de Sartre. Por otro lado, Beauvoir se aparta de la filosofía y hace un gesto hacia la especificidad de la política cuando, como si rechazara sustituir a la "Mujer en singular" por el "Hombre" de la tradición, sugiere que la libertad jamás podrá ser una cuestión del sujeto en sentido estricto porque sólo es posible dentro de una comunidad política. Contra Sartre, para quien la libertad es un estado subjetivo interno que persiste incluso bajo las condiciones sociales más opresivas (la tortura, por ejemplo), Beauvoir sostiene que ser libre es poder hacer. Una mujer del harén no es libre, sostiene Beauvoir en oposición a Sartre, porque la libertad no sólo requiere un Yo-quiero sino un Yo-puedo —para tomar prestada la concisa

tas de remedio: redistribución y reconocimiento. Sin embargo, estos dos remedios apuntan en direcciones opuestas y no son fáciles de perseguir simultáneamente. Mientras la lógica de la redistribución conlleva separar el género de los negocios como tales, la lógica del reconocimiento postula valorizar la especificidad de género. Aquí tenemos, entonces, la versión feminista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden las feministas luchar simultáneamente para abolir la diferenciación de género y valorizar la especificidad de género?". Cuando Fraser intenta responder a esta pregunta, jamás pone en duda que la política es tanto una cuestión social como una cuestión de sujeto. Según ella, la esencia de la política es procurar un bien, ya se trate del reconocimiento de una identidad o de la redistribución de la riqueza.

²³ Beauvoir acepta los encuadramientos filosófico (hegeliano) y antropológico (levi-straussiano) donde el Sujeto se constituye en relación a un Otro. Lo que confronta es el estatus permanente de la mujer como Otro, su incapacidad de transformar el *en-soi* en *pour-soi*. Véase Beauvoir 1989: xxvii-xxx.

formulación de Arendt—. ²⁴ El Yo-puedo apunta a las condiciones mundanas que nos permiten hacer lo que queremos. Por lo tanto, el problema de la libertad de las mujeres, inicialmente formulado como una cuestión del sujeto y en términos de la libre voluntad de la Mujer en singular, resulta ser el problema de transformar las condiciones del mundo común, y por lo tanto un problema de acción política: las mujeres deben aprender a actuar en común, a decir "nosotras", concluye Beauvoir (1989: xxxi-xxxii).

El problema de la libertad que inspirara el análisis de la feminidad de Beauvoir fue reiterado y a la vez ocluido en posteriores interpretaciones de su obra, en su mayoría centradas en la temática de la identidad (el género se hace, no viene dado) y tendientes a perder de vista la libertad en tanto problema político del Yo-puedo. Más específicamente, la libertad es formulada —en la denominada categoría de debates sobre la mujer de finales de los años ochenta y la década del noventa— estrictamente como una cuestión del sujeto, mientras que la formación del sujeto comienza a ser interpretada, cada vez más, en términos de esa sujeción radical a los agentes externos al yo que Beauvoir no alcanzó a ver. En esta misma perspectiva, Judith Butler se adueña del célebre postulado de Beauvoir —"mujer 'se llega a ser', pero siempre bajo una compulsión cultural de llegar a serlo"— para argumentar que el sujeto está profundamente constreñido a reiterar las mismas normas sociales que lo constituyen como tal, en los dos sentidos de la palabra (Butler 1990: 8). A falta de esa reiteración, aduce Butler, el sujeto padecería el destino del escéptico más radical: no tendría sentido de

²⁴ De Beauvoir escribe en su autobiografía: "Yo sostenía que, desde el punto de vista de la libertad, como Sartre la definía —no como resignación estoica sino como trascendencia activa de lo dado—, no toda situación es igual: ¿qué trascendencia es posible para una mujer encerrada en un harén? Incluso una existencia enclaustrada como esa se puede vivir de varias maneras, dijo Sartre. Yo me aferré a mi posición durante mucho tiempo y luego acepté su perspectiva, pero sólo nominalmente. Básicamente [comenta la autora en 1960] yo tenía razón. Pero para poder defender mi posición habría tenido que abandonar el terreno de la moral individualista, y por consiguiente idealista, donde estábamos [Sartre y De Beauvoir] bien parados". (Citada por Kruks 1987: 111). El problema de la mujer del harén es más que un problema de deseo subjetivo. La mujer del harén que no elige marcharse no es libre, porque elegir quedarse en el harén es contingente con las circunstancias sociales objetivas del poder masculino. La idea de libertad de Beauvoir parece similar, en este caso, a la de aquellos pensadores que hacen hincapié en las condiciones objetivas; es decir, en la realidad concreta de las opciones reales. Pero Beauvoir también destaca la importancia de crear opciones que no existen, y no simplemente elegir entre aquellas que ya están dadas. Para un buen análisis de la libertad en tanto problema de condiciones objetivas, véase Hirschmann 2003: 6.

su propia realidad, no tendría en absoluto sentido de su existencia social. Siguiendo la noción de *assujétissement* (subjetivación) de Michel Foucault, Butler discute la idea misma de "un agente, un *cogito*" —que Beauvoir da por sentada en su análisis de la construcción del género— que subyace a la "polaridad filosófica convencional entre voluntad libre y determinismo" (*Ibid*). De acuerdo con la perspectiva de tercera ola de Butler, la cuestión del feminismo ha pasado a ser: "¿Hay alguna manera de afirmar la complicidad como fundamento de la capacidad de acción política, insistiendo no obstante en que la capacidad de acción política puede hacer algo más que reiterar las condiciones de subordinación?" (Butler 1997: 29-30).²⁵

En el capítulo I analizaré a fondo la respuesta de Butler a esta pregunta. Por el momento, no sólo es importante advertir la centralidad y persistencia del problema de la capacidad de acción en la crítica feminista (es decir, postestructuralista) que típicamente se asocia con la muerte del "sujeto". ¿Podría ser, acaso, que esta crítica señale un movimiento no sólo fuera del encuadramiento centrado en el sujeto (que gobernara las políticas identitarias) sino hacia el interior de su espacio negativo? Cuando Butler y otros sugieren que el sujeto puede expresar su libertad reiterando las mismas normas y categorías que lo constituyen como tal en las dos acepciones de la palabra, ¿no están abandonando el espacio del sujeto e ingresando en uno de sus dramas más profundos? El espacio negativo donde se desarrolla este drama se hace visible en el conflictivo reconocimiento de Butler de que el sujeto es algo de lo que las feministas no pueden, pero deben, prescindir: aquello que es condición y al mismo tiempo límite de las políticas feministas.²⁶ Pero parecería que la paradoja de la formación del sujeto se ha instalado, como un círculo vicioso de acción, en el corazón mismo de la política. En ese caso, sería difícil pensar

²⁵ "El doble aspecto de la sujeción parece conducir a un círculo vicioso: la capacidad de acción del sujeto parece ser un efecto de su subordinación. Todo esfuerzo que se oponga a esa subordinación necesariamente la presupondrá y la reinvocará", escribe Butler. "Afortunadamente, el relato sobrevive a este *impasse*". La supervivencia se basa en la posibilidad de "resistencia en términos de reiteración" (Butler 1997: 12).

²⁶ Butler confronta con toda razón la idea de que "asumir y establecer la 'posición del sujeto' es el momento culminante de la política" y el "rechazo del sujeto como tropo filosófico", pero jamás pone en duda la idea de que la preocupación central de la política es la cuestión del sujeto (Butler 1997: 29). Por el contrario, resalta la importancia de esta cuestión para el feminismo crítico. "La cuestión del 'sujeto' es crucial para la política, y para la política feminista en particular, porque los sujetos jurídicos son invariablemente el producto de ciertas prácticas excluyentes que no 'se ven' una vez establecida la estructura jurídica de la política" (Butler 1990: 2).

la política como una práctica auténticamente transformadora capaz de crear algo nuevo: una forma de vida que haga posible la libertad.²⁷

Como la cuestión social, las cuestiones de identidad y, más recientemente, el encuadramiento subjetivante de nuestro pensamiento político limitan nuestra visión y constriñen nuestras aspiraciones al problema del Yo-quiero antes que al del Yo-puedo. Es cierto que una pensadora como Butler aspira a una política de libertad más vasta que la del enfoque subjetivista y sus descontentos. No obstante, ambivalentemente atenta a la cuestión de sujeto, continúa vinculada a una concepción de la política en que *la* capacidad de acción es condición necesaria de toda existencia política. De acuerdo con esto, la formación política del "nosotras" en la práctica feminista de la libertad parece ser totalmente dependiente de la capacidad de acción del sujeto, y de ese modo lo devuelve *ad infinitum* al círculo vicioso donde actúa el drama de su sujeción.²⁸ Sin embargo, propongo que, en vez de apresurarnos a resolver el problema de la capacidad de acción, hagamos una pausa y preguntémonos por qué pensamos que la capacidad de acción es, después de las políticas de identidad, el problema principal del feminismo. Quizás lo que necesitamos es una idea más clara de cómo la capacidad de acción es un requerimiento de ese marco centrado en el sujeto, aun cuando el marco mismo constituya un espacio negativo.

¿Y si, junto con Arendt, trasladáramos el problema de la libertad fuera del encuadramiento centrado en el sujeto? Este cambio podría ser una valiosa

²⁷ Profundamente conscientes de este problema, las teóricas de la formación del sujeto como Butler han intentado equilibrar las políticas centradas en el sujeto de las democracias liberales con un llamado a la desidentificación; vale decir, a "arriesgar la *incoherencia* de la identidad" (Butler 1997: 149; el énfasis pertenece al original). Dejando a un lado qué significaría rechazar una identificación que, de acuerdo con la propia Butler, es la condición misma de la existencia social del sujeto, cabe señalar que la autora jamás explica cómo se encuadraría esta desidentificación con el postulado crítico de que la política necesita un sujeto (es decir, que es una práctica que se realiza en nombre de alguien).

²⁸ Mary Dietz aporta una útil síntesis de las políticas identitarias. Divide esquemáticamente los debates acerca de la identidad en tres momentos: (1) el de las ideas concernientes a la diferencia que distingue a las mujeres como grupo; (2) el de la hibridación del grupo "en términos de una compleja identidad de raza, clase, etnia, cultura, identidad sexual y/o sexualidad"; (3) el de la "designa[ci]ón de las 'mujeres' como 'indesignable campo de diferencias, campo que no puede ser totalizado ni resumido en una categoría identitaria descriptiva [Butler]". Dietz 2000: 132-133. Más allá de estas diferencias cruciales, el movimiento se caracteriza —desde el primer hasta el tercer momento— por su enfoque en las cuestiones de subjetividad. El movimiento no está fuera de la problemática de la identidad sino más bien dentro de su espacio negativo.

alternativa a nuestro corriente embrollo en las paradojas de la formación del sujeto y el círculo vicioso de la capacidad de acción.²⁹ Cuando hayamos comprendido qué es lo que está en juego al pensar la política como un modo de acción humana a la manera arendtiana, veremos por qué la capacidad de acción, tal como ha sido pensada dentro del encuadramiento centrado en el sujeto no sólo no es el problema principal de la política democrática y feminista sino que es también un problema profundamente confuso que nos lleva a malentender lo que hacemos cuando actuamos políticamente. El requerimiento de acción está implícito en la identificación de la libertad con la soberanía y en la concepción utilitarista de la política que niega la condición propia de la política democrática y feminista, vale decir, la pluralidad.

Como condición de la política, pluralidad —el hecho de que "los hombres, y no el Hombre, viven en la Tierra y habitan el mundo"—significa que cada uno de nosotros actúa dentro de una "red ya existente de relaciones humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, [y, en consecuencia, que] la acción casi nunca logra su propósito [es decir, realiza una meta, un fin]", escribe Arendt (1989: 7, 184). Pluralidad significa que la actora no controla los efectos de su acción ni tampoco su significado, es decir, lo que la acción revela acerca de "quién" es ella. *Quién* es alguien, en contraste con *qué* es (por ejemplo, una mujer blanca estadounidense de clase media, rasgos que necesariamente comparte con otras como ella), en opinión de Arendt, es lo único que revela la acción humana (1989: 184). Ese "quién" no es una sustancia que se pueda reconocer o conocer; sólo puede mostrarse mediante "signos manifiestos" (1989: 182). Aunque todo intento de capturar ese "quién" en el lenguaje correrá el inevitable riesgo de reducirlo a un "qué", el "quién" pervive gracias a los relatos, las narraciones y los otros

²⁹ Si definimos la política en términos de la cuestión del sujeto, tenderemos a preocuparnos por las dificultades asociadas con la política del reconocimiento. En breve síntesis, dice Patchen Markell, estas dificultades incluyen un "(ir)reconocimiento ontológico fundamental, la incapacidad de reconocer la naturaleza y las circunstancias de nuestra propia actividad [política]". La búsqueda de reconocimiento, arguye, nos enreda en la "imposibilidad de reconocer la propia finitud, arraigada en la condición de la pluralidad humana"; en otras palabras, nos enreda en una fantasía de soberanía. Fantasía que no necesariamente debe tomar la forma que critica Arendt. Por cierto, como bien nos muestra Markell, puede tomar la forma de exigir el reconocimiento político de la propia identidad en tanto persona o grupo oprimido. Sin embargo, persiste el enfoque miope en la existencia o la obtención de una cierta forma de subjetividad. Markell 2003: 59.

artefactos humanos que hablan de él y sin los cuales desaparecería sin dejar rastro (1989: 184).³⁰ Más importante aún, dice Arendt, es que la imposibilidad de decir definitivamente "quién" es alguien "excluye en principio toda posibilidad por nuestra parte de manejar estos asuntos [humanos] como manejamos aquellas cosas cuya naturaleza está a nuestra disposición porque podemos nombrarlas"; en otras palabras, excluye la clase de control sobre la acción que presupone el pensamiento de medios-fines que define la mayoría de las teorías de la política, incluidas las feministas (1989: 181-182).

Dado que la definición del "quién" de Arendt atañe a la condición humana en un sentido amplio, no queda restringida al ámbito de la política. Pero hablar del ámbito de la política siempre es, a su entender, hablar de la acción y por consiguiente del "quién".³¹

Aunque pudiera parecer que hablar del "quién" no es más que otra manera de plantear el problema de la capacidad de acción, la idea arendtiana del "quién" es fundamentalmente distinta del sujeto que obsesionaba los debates de mujeres. Mientras las feministas se han centrado en la cuestión de si es posible la capacidad de acción política en ausencia del "qué" (por ejemplo, de una identidad como "las mujeres"), Arendt insiste en que la política no depende del "qué" ni de la capacidad de acción sino, siempre y en todos los casos, del "quién" y de la no soberanía. Contrariamente a la idea feminista de crisis que surge en relación con la crítica del sujeto, Arendt sostiene que la política, el reino de la acción, *solamente* es posible con la condición de que no haya un agente que pueda iniciar un proceso y controlar relativamente su resultado; vale decir, que pueda usar un medio para alcanzar un fin. Para refutar los postulados de dominio, Arendt no argumenta (como lo hiciera Butler siguiendo a Nietzsche) que "no hay hacedor detrás del hecho" sino que el hecho, una vez realizado, tiene efectos que van más allá del control

³⁰ Escribe Arendt: "La manifestación de quién es, inintercambiamente, el hablante y hacedor —aun cuando sea claramente visible— retiene una curiosa intangibilidad que confunde todos los esfuerzos tendientes a la expresión verbal inequívoca. En el momento en que queremos decir quién es alguien, nuestro vocabulario mismo nos conduce erradamente a decir qué es; y así quedamos enredados en una descripción de cualidades que ese alguien necesariamente comparte con otros [...] con el resultado de que su carácter único, específico se nos escapa" (Arendt 1989: 181).

³¹ "[E]l ámbito político surge directamente de actuar juntos, de 'compartir palabras y hechos'. Esta acción no sólo tiene una relación por demás íntima con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que lo constituye" (Arendt 1989: 198).

del hacedor.³² "Todo el que comienza a actuar debe saber que ha iniciado algo cuyo final jamás podrá predecir, aunque más no sea porque el hecho mismo ya lo ha cambiado todo, volviéndolo todavía más impredecible" (Arendt 1993c: 84),³³ afirma Arendt.

En esencia, la hipótesis de Arendt acerca de la acción no se ocupa tanto del *sujeto* (de su estabilidad / inestabilidad o de su capacidad / incapacidad de acción) como del *mundo* (de su contingencia) al que el sujeto es arbitrariamente arrojado y en el que actúa.³⁴ Como espero demostrar en los siguientes capítulos, no se trata aquí de una diferencia menor sino de una cuya importancia es crucial: distrae nuestra atención de la cuestión del sujeto —que, más allá de las instancias críticas de su constitución social y su formación intrínsecamente paradójica, casi inevitablemente reformula el solipsismo si no el carácter voluntarista del encuadramiento centrado en el sujeto— hacia la cuestión del mundo. Lo que Arendt llama "el mundo" no es la naturaleza o la Tierra como tal sino que "está relacionado, más bien, con el artefacto humano, con el producto de las manos humanas, como asimismo con los asuntos que acontecen entre aquellos que conviven en el mundo hecho por el hombre" (1989: 52). El mundo es el "espacio [concreto, objetivo y subjetivo] en el que las cosas *se vuelven* públicas"; el espacio en el que, cuando actuamos políticamente, "encontramos a otros que también actúan y asimilan los efectos de nuestra acción en maneras que jamás podemos predecir ni controlar con certeza" (Arendt 1994: 20. Las cursivas son mías).

³² "El desafío de repensar las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia tendrá que considerar la importancia del postulado de Nietzsche en *Sobre la genealogía de la moral*, donde establece que 'no hay "ser" detrás del hacer, del efectuar, del realizar; "el hacedor" no es más que una ficción sumada al hecho; el hecho lo es todo'" Butler 1990: 25. En tanto crítica de la identidad de género como sustancia, la invocación de Nietzsche por parte de Butler es algo que la propia Arendt podría aceptar. A ella también le interesaba profundamente debatir toda idea de la naturaleza humana. Pero mientras la crítica de Butler se concentra en el sujeto, la de Arendt está centrada en el mundo donde el sujeto actúa. El lector encontrará una buena síntesis del desafío de Arendt a las concepciones tradicionales de la identidad en Honig 1995b.

³³ "La razón por la que no podemos predecir con certeza el resultado y el fin de cualquier acción es, simplemente, que la acción no tiene fin. El proceso de un solo hecho puede perdurar literalmente en el tiempo hasta que la humanidad misma haya llegado a su fin" (Arendt 1989: 233).

³⁴ La mayoría de los críticos del "sujeto" dan por sentada la contingencia del mundo que está en cuestión aquí. Sin embargo, sostengo que tienden a perder de vista el mundo y que la contingencia empieza a parecer algo absolutamente interno al sujeto, ya sea en forma de un inconsciente que socava la ilusión de un cogito imponderable o en la de la multiplicidad de posiciones del sujeto que están en juego en el proceso de identificación que constituye al sujeto.

Si nos resulta difícil cambiar el foco de la cuestión del sujeto a la cuestión del mundo —el espacio donde las cosas se vuelven públicas— es porque las políticas feministas se han centrado en el "qué" (por ejemplo, las "mujeres" como identidad coherente) y en su transformación. Este "qué" ha cautivado de tal modo nuestra atención que parece difícil imaginar por qué la política —así como obviamente se ocupa de la capacidad de acción dentro del encuadramiento centrado en el sujeto— no habría obviamente de ocuparse de la transformación de aquellas formas de subjetividad socialmente impuestas como la diferencia de género. La obviedad de esta tarea política era tan clara para las feministas de la segunda ola como Ti-Grace Atkinson (quien proclamó que "aquellos individuos que hoy son definidos como mujeres deben erradicar su propia definición" y, en efecto, "suicidarse" para poder darse a luz como "individuos) como lo es para las feministas de la tercera ola como Wendy Brown (quien, aunque con más cautela y con una noción de la subjetividad por completo diferente, pide que las "mujeres" se transformen, de "sujetos heridos", en sujetos de libertad) (Atkinson 1974: 49 y Brown 1995).³⁵

A la luz de semejantes demandas de transformación del sujeto como tarea específica de la libertad política, el planteo de Arendt de que "el centro de la política no reside en la preocupación por el cuidado de la gente, sino en la preocupación por el cuidado del mundo" parece de sentido común (está claro que el mundo importa) y extraño a la vez (los vínculos psíquicos con la falta de libertad también importan) (Arendt 1993b: 24). En opinión

³⁵ Atkinson definió el problema de la subjetividad femenina primordialmente en términos del poder externo de las instituciones patriarcales, como la familia. Brown ve, en esta definición, una evasión precisamente de aquello que hace que ese poder sea tan destructivo y tenaz, es decir, la profunda inversión del sujeto en su propia herida o sujeción. La "tendencia a externalizar el desencanto político echándole la culpa de los fracasos al carácter del poder 'que está afuera'", escribe Brown, desplaza "la práctica, más acertada, de buscar la 'causa' del desencanto político en nuestras propias jerarquías psíquicas y sociales" (1995: xii). Como analizaremos en el capítulo III, Brown (al igual que otras teóricas de la subjetivación de la tercera ola) no discute la idea de que las instituciones tienen una importancia crucial para comprender los efectos del poder, sino que pretende cambiar el enfoque del debate sobre la libertad hacia el análisis de la "instala[ción] de la herida como identidad". Porque esa identidad, desde su punto de vista, mantiene a los sujetos atrapados en "una lógica melancólica" de repetición del pasado, especialmente cuando pasan al estado de exigencia de reparación (1995: xi, 8). La auto-obstaculización del sujeto —o sus "vínculos con la a-libertad"— establece los términos para repensar la posibilidad de libertad en la última modernidad, según Brown (1995: xii).

de Arendt, la preocupación exclusiva por el yo es una manifestación de la "alienación del mundo" característica de la modernidad.³⁶ La política que cuestiona esa alienación, arguye Arendt, no está —al menos no en primer lugar— centrada en el sujeto ni en la transformación de la subjetividad; está centrada en el mundo y comprometida con lo mundano; es decir, con la creación del espacio en el que las cosas se vuelven públicas. Su rechazo de la cuestión social y su renuencia a incluir la cuestión del sujeto entre las preocupaciones políticas parecen desconcertantes. Dejando a un lado la ingeniería social que Arendt tanto critica y con lo que prácticamente ninguna feminista estaría en desacuerdo, ¿cómo podría una política preocupada por la libertad no presuponer la transformación de la subjetividad?

Demos vuelta la pregunta: ¿qué presupone una política de libertad centrada en el yo y en sus transformaciones? Consideremos desde esta perspectiva la conocida hipótesis de Foucault de que la práctica de la libertad es "un ejercicio del yo sobre el yo por el que uno intenta desarrollarse y transformarse, y alcanzar cierta instancia de ser" (Foucault 1997a: 282).³⁷ Pero

³⁶ Arendt sostiene que, en tanto dos caras de una misma moneda, el enfoque en el yo y en la alienación-del-mundo son expresiones de la duda radical que se asocia con el escepticismo. Pero el subjetivismo que caracteriza a la modernidad no puede rastrearse de ninguna manera causal hasta las prácticas dubitativas de la filosofía moderna. Esta perspectiva trata las ideas como si fuesen autónomas. "[N]o son las ideas sino los acontecimientos los que cambian el mundo", afirma Arendt. El sistema heliocéntrico, por ejemplo, "es tan antiguo como la especulación pitagórica", pero sólo mediante la invención del telescopio esta idea ha tenido la fuerza de un acontecimiento. Por cierto, "el autor del acontecimiento decisivo de la edad moderna es Galileo antes que Descartes" (Arendt 1989: 273).

³⁷ El último Foucault recurre a la antigua concepción de "*epimeleia heautou*, que significa cuidar de sí" para elaborar la libertad en relación con el carácter paradójico de la formación del sujeto descrita, en sus primeros escritos, en términos de las instituciones disciplinarias de la sociedad moderna (Foucault 1997b: 269). Distinguiendo ese cuidado del hecho de "estar simplemente interesado en uno mismo" (es decir, la absorción de sí o el apego de sí), Foucault asocia la práctica de la libertad con la práctica ética que define como "la relación del yo consigo mismo" (*rappor à soi*) o la formación del yo "como una obra de arte" (1997a: 284; 1997b: 262-3). A diferencia de la moral, la ética en tanto "práctica de libertad" no está bajo la égida de cuestiones sociales de utilidad (1997a: 284). "Hemos estado convencidos durante siglos de que había relaciones analíticas entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas, y de que no podíamos cambiar nada —por ejemplo, en nuestra vida sexual o nuestra vida familiar— sin arruinar nuestra economía, nuestra democracia, etcétera. Creo que debemos deshacernos de esta idea de un vínculo analítico o necesario entre la ética y otras estructuras sociales, económicas o políticas", observa Foucault (1997b: 261). La ética basada en el utilitarismo conduce al fracaso ético, es decir, en palabras de William Connolly, al fracaso de "la conformidad crítica a los elementos que han

esta idea de la libertad como práctica centrada en la relación del yo consigo mismo (lo que Foucault llama *rapport à soi*), a menos que se manifieste como un Yo-quiero en ausencia de un Yo-puedo, seguramente tiene sus condiciones mundanas.³⁸ Si es difícil ver cómo esas condiciones podrían prevalecer en la consideración de Foucault sobre la libertad, es porque Foucault —como cualquier teórico que trabaje dentro del encuadramiento de la cuestión de sujeto, aunque sea en su espacio negativo— da por sentada la idea de que la libertad comenzaría con cambios en la subjetividad que luego producirían cambios en el mundo, eludiendo la cuestión de cómo se cambia la subjetividad salvo mediante una concepción sumamente individualizada del trabajo sobre el yo.³⁹

sido innecesariamente degradados por las *codificaciones de normalidad y justicia actualmente en boga* [...]. El punto ético es luchar contra la tentación de permitir que un código existente de autoridad o justicia domine por completo el campo de la ética" (Connolly 1995: 127; el énfasis pertenece al original). El punto, entonces, no es no tener ética —como les complace señalar a los críticos de Foucault— sino tener una relación crítica y vigilante con los códigos éticos existentes. Además, la libertad no sólo requiere que nos liberemos de la tiranía de los códigos existentes sino también que desarrollemos prácticas alternativas de conducta ética, sin permitir que se cristalicen en nuevos códigos incuestionables.

³⁸ Foucault concuerda con el comentario del entrevistador de que en su idea de la ética resuena "la observación que hace Nietzsche en *La gaya ciencia* acerca de que uno debería crear la propia vida y darle estilo mediante la larga práctica y el trabajo cotidiano" (Foucault 1997: 262). "Lo que lo hace [al cuidado de sí] ético para los griegos", observa, "no es que sea el cuidado de otros. El cuidado de sí es ético en sí mismo, pero implica relaciones complejas con los otros en tanto este *ethos* de libertad es también una manera de cuidar a los otros". No obstante, "El cuidado de los otros no debe ponerse por encima del cuidado de sí. El cuidado de sí es éticamente prioritario puesto que la relación con uno mismo es ontológicamente prioritaria" (Foucault 1997a: 287). Si bien el retorno de Foucault a los griegos no implica la adopción a mansalva de su concepción del cuidado de sí, es obvio que considera que ofrecen la base más productiva para elaborar una nueva ética.

³⁹ A pesar de las significativas afinidades con Arendt (por ejemplo, su visión crítica del pensamiento utilitario y nuestra tendencia a seguir toda clase de reglas), la dimensión política del cuidado de sí o de cómo este cuidado se relaciona con el cuidado del mundo no es inmediatamente obvia; a menos que asumamos que hablar de subjetividad y ética equivale a hablar, *ipso facto*, de política. Cuando le preguntan si el cuidado de sí puede abrir perspectivas hacia la política, Foucault responde: "Admito que no he avanzado mucho en esa dirección, y que me gustaría volver a cuestiones más contemporáneas para tratar de ver qué podemos sacar en limpio de todo esto en el contexto de la problemática política actual. Pero tengo la impresión de que el pensamiento político decimonónico —y quizás deberíamos ir todavía más atrás, hasta Rousseau y Hobbes— concebía al sujeto político esencialmente como un sujeto de ley, ya fuese esta natural o positiva. Por otra parte, me parece que el pensamiento político contemporáneo otorga poco lugar o ninguno a la cuestión del sujeto ético" (Foucault 1997b: 294.). La conexión

La clave no radica en desestimar la importancia potencial del trabajo creativo sobre el yo para la libertad política —como podría hacerlo Arendt— ni tampoco en decidir qué viene primero: si los cambios en la estructura de la subjetividad o los cambios en las estructuras sociales que constituyen la subjetividad. La clave radica en pensar cómo la cuestión del sujeto y la idea (ética) de la libertad como relación del yo consigo mismo (incluso en la formulación profundamente crítica de Foucault) podrían prolongar, en vez de impugnar, la concepción filosófica de la libertad propia de la tradición occidental, y por consiguiente el desplazamiento de la libertad política entendida como relación con el mundo y con los otros.⁴⁰ Aunque Foucault —como Arendt— refuta la idea de la voluntad libre y considera que la libertad es una práctica y no una propiedad del sujeto, no establece una distinción adecuada entre la clase de libertad filosófica que podría ser relevante para los individuos solitarios y la clase de libertad política ciertamente relevante para aquellos que viven en comunidades. En consecuencia, esta aseveración por lo demás valiosa de que la libertad es una práctica, algo "que se debe ejercer", corre el riesgo de estancarse en el nivel individual y no llegar a fundar jamás las nuevas instituciones y formas de vida que tan clara y hondamente preocupaban al filósofo francés.⁴¹ En este

con la política se construiría en torno al complejo que Foucault denominara "mentalidad-de-gobierno" (*Ibid.*: 300), antes que al ciudadano en tanto sujeto de la ley. Entre los diseminadores críticos de la obra tardía de Foucault que pretenden extender sus comentarios sobre la ética como práctica de libertad al dominio político cabe mencionar a Connolly 1995, Dumm 1996, Brown 1995 y Tully 1999: 161-182).

⁴⁰ Cada vez que debatimos el problema de la auto-obstaculización —o lo que Brown, siguiendo a Foucault, llama "vínculos con la no libertad"— vale la pena recordar con Arendt que la preocupación casi exclusiva por la relación del yo consigo mismo caracterizó al debate, que duró siglos, acerca de las fuerzas internas de causalidad que obstaculizan al sujeto en el ejercicio de su libertad. "Una de las tendencias más persistentes en la filosofía moderna desde Descartes [...] ha sido la preocupación exclusiva por el yo —entendido como algo distinto del alma, la persona o el hombre en general—, el intento de reducir todas las experiencias, con el mundo y también con otros seres humanos, a experiencias entre el individuo y él mismo" (Arendt 1989: 254). Foucault critica la filosofía de la conciencia asociada con Descartes, pero no critica adecuadamente el enfoque en el yo como elemento primario de toda transformación política y social. El punto de referencia de Foucault en estos temas no es Descartes, por supuesto, sino Nietzsche.

⁴¹ Escribe Foucault: "La libertad es una práctica [...] [y] la libertad de los hombres jamás es asegurada por las instituciones y leyes que supuestamente deben garantizarla. Es por esto que casi todas esas leyes e instituciones pueden darse vuelta como un guante. No porque sean ambiguas, sino simplemente porque 'la libertad' es algo que se debe ejercer [...]. Creo que jamás

sentido de construcción-de-mundo, la libertad política no puede ser simplemente un *rapport à soi* (o su prolongación) sino que debe implicar desde un comienzo relaciones con una pluralidad de otras personas en un espacio público creado por la acción, vale decir, por la práctica y la experiencia de la libertad misma.

La libertad como cuestión del mundo

"Los hombres *son* libres —que no es lo mismo que poseer el don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después; porque ser libre y actuar son lo mismo", afirma Arendt (1993a: 153). Como Foucault, Arendt entiende que la libertad es una actividad o práctica, pero que acontece en la esfera de la pluralidad humana y por lo tanto presenta una genealogía política distintiva, aunque mayormente olvidada. "Tomamos por primera vez conciencia de la libertad o de su opuesto en nuestro intercambio con los otros, no en el intercambio con nosotros mismos", escribe. En un intento genealógico de recuperar la concepción política de la libertad propia de la tradición occidental, Arendt —como Foucault— retorna a los antiguos. Sin embargo, para Arendt este retorno no recupera la idea griega de cuidado de sí (*epimeleia heautou*) ni la noción de la libertad entendida como autogobierno, cosa que sí ocurre en Foucault; más bien demuestra que una idea de la libertad que comience con el yo (*rapport à soi*) ocluye sus orígenes en la libertad entendida "como una realidad tangible del mundo" (*Ibid.*: 148).⁴² Esta libertad mundana es política: no sólo requiere un Yo-quiero sino también un Yo-puedo; requiere comunidad. Asevera Arendt: "Sólo allí donde el Yo-quiero y el Yo-puedo coinciden acontece la libertad" (*Ibid.*: 160).⁴³ Y más adelante: "Si los hombres

podrá ser inherente a la estructura de cosas que garantizan el ejercicio de la libertad. La única garantía de libertad es la libertad misma". Foucault 1984: 245.

⁴² Tanto Arendt como Foucault retornan a los antiguos para recuperar la idea de libertad como práctica, como algo que debemos ejercer en maneras profundamente cotidianas, pero ambos llegan a conclusiones muy diferentes. Para Arendt los antiguos entendían la libertad, desde lo político, como un Yo-puedo. Para Foucault, en cambio, la entendían como la relación ética del yo consigo mismo.

⁴³ Mientras que la filosofía, focalizada en la relación del yo consigo mismo, no requiere más que un Yo-quiero, "independiente de las circunstancias y del logro de las metas que la voluntad ha establecido", escribe Arendt (citando a Montesquieu), "la libertad política [...] consiste en poder hacer lo que uno debería". Para los antiguos, como asimismo para otros pensadores políticos posteriores como Montesquieu, "era obvio que un agente o actor ya no podía ser llamado

desean ser libres, es precisamente a la soberanía a lo que deben renunciar" (*Ibid.*: 165).

Una vez que hayamos tomado conciencia de la pluralidad, será necesario repensar la libertad en términos de no soberanía. Equiparando libertad con soberanía, la tradición occidental desde Platón, argumenta Arendt, ha postulado que la pluralidad es una "debilidad"; en el mejor de los casos una señal de nuestra lamentable dependencia de los otros, que deberíamos esforzarnos por superar. En consecuencia: "Si observamos la libertad con los ojos de la tradición, identificando libertad con soberanía, la presencia simultánea de libertad y no soberanía, de poder iniciar algo nuevo y no poder controlar y ni siquiera anticipar sus consecuencias, casi parece forzarnos a la conclusión de que la existencia humana es absurda" (1989: 235). Deplorando la idea de que "ningún hombre puede ser soberano" (1989: 234), la tradición, subyugada por una imposible fantasía de soberanía, ha tendido a "alejarse con desesperación del reino de los asuntos humanos y a desdeñar la capacidad de libertad humana", observa Arendt (1989: 233). De hecho, cuando la libertad se equipara con la soberanía, parece que la única manera de preservar a ambas es no actuar y ni siquiera entrar en el ámbito público, porque entrar es quedar sujeto a fuerzas que están más allá del propio control.

"Si fuese cierto que soberanía y libertad son lo mismo, entonces ningún hombre podría ser libre; porque la soberanía, el ideal de autosuficiencia y dominio de sí, contradice la condición misma de pluralidad", señala Arendt (1989: 234). Decidir si libertad y no soberanía son mutuamente excluyentes, como ha venido sosteniendo la tradición, es importante para las feministas interesadas en la pluralidad. Aunque las teóricas feministas de la tercera ola han sido profundamente críticas de la fantasía de soberanía (ya fuera bajo la forma de la Mujer en singular o de las mujeres como grupo unificado), no pudieron pensar la pluralidad sin provocar una crisis de capacidad de acción. Antes dije que la capacidad de acción es un problema falso que nos conduce a malentender lo que hacemos cuando actuamos políticamente. Pero es un problema falso porque está planteado dentro de un encuadramiento centrado en el sujeto. Ese encuadramiento ocluye una respuesta a esa crisis de la capacidad de acción que no requeriría negar la pluralidad.

libre cuando carecía de la capacidad de hacer; por lo que es irrelevante si esa incapacidad es causada por circunstancias externas o internas" (*Ibid.*: 161).

Aquí es donde el feminismo de la tercera ola entra en un *impasse*: cómo dar cuenta de la pluralidad (las diferencias entre las mujeres) sin renunciar por ello a la capacidad de actuar políticamente. Porque la acción concertada, podría objetar una feminista, implica *algún* sentido de capacidad de acción. Si nouviésemos sentido de ella cuando actuamos políticamente, ¿por qué habríamos de actuar de ese modo?

Reconociendo el dilema que plantea la tradición, Arendt no responde resucitando la idea de capacidad de acción como soberanía ni tampoco desestimando lo que ella llama "las incapacidades de la no soberanía" (es decir, la imposibilidad de anticipar o controlar con certeza las consecuencias de la acción). Su respuesta es preguntarse si la acción no albergará en sí misma ciertas cualidades que podrían atenuar estas incapacidades. Observa Arendt:

La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas [...]. Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recuperarnos [...]. Sin estar obligados a cumplir las promesas, jamás podríamos mantener nuestras identidades [*quiénes* somos] [...]. [Cumplirlas sólo es posible] a la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple [...]. Por lo tanto, ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo (1989: 237).

Aunque la importancia del perdón en los asuntos humanos fue producto de un contexto religioso, dice Arendt, no es en absoluto irrelevante para las comunidades seculares (1989: 238-9). La idea del perdón entendida como concepto político suena extraña, en parte porque pensamos la acción en términos de individuos soberanos que utilizan un medio para alcanzar un fin, que saben lo que hacen y que deben hacerse responsables de sus actos. Arendt no cuestiona la responsabilidad (aunque su manera de entenderla es compleja) pero refuta la presunción de soberanía. Le preocupa que los seres humanos, imbuidos del espíritu de la tradición, se aparten del ámbito público por temor a "no saber lo que hacen", a no tener posibilidad de controlar los efectos de sus acciones en ese ámbito (1989: 239). Asimismo, la idea de la promesa suena extraña como concepto político (aunque indudablemente es la base de toda noción de contrato social) porque pensamos que los acuerdos que constituyen la comunidad política están garantizados por ley. Arendt no cuestiona el papel desempeñado por la ley en el sustento

de la comunidad, pero refuta la idea de que la comunidad se origine en la ley o pueda ser garantizada por esta. Lo que mantiene unida a la comunidad es, entre otras cosas y a su entender, la capacidad de hacer y cumplir promesas, que es un ejercicio de libertad. Esta capacidad erige, en palabras de Arendt, "aisladas islas de certeza en un océano de incertidumbre"; vale decir, la impredecibilidad propia de la acción humana (1989: 244). Aquellos que están mutuamente obligados por promesas obtienen lo que Arendt denomina una "soberanía limitada"; no la soberanía espuria postulada por el individuo que se aparta de todos los demás sino un cierto alivio del futuro incalculable que acompaña a la acción humana.

Al encontrar en la acción misma recursos que contrarrestan los rasgos definitorios de la acción, Arendt no proclama haber descubierto los escudos perfectos que nos protegerán de la impredecibilidad y la inmensidad de la acción. Por ser, en sí mismos, formas de la acción, el prometer y el perdonar difícilmente podrían desempeñar ese papel. En cambio, Arendt sostiene que podríamos vivir la pluralidad humana de maneras que atenúen los conflictos asociados con la pluralidad en tanto condición de la acción (por ejemplo, prometiendo y perdonando). Según Arendt, el hecho de que actuemos en el contexto de múltiples voluntades e intenciones, y el hecho de que los otros asimilen nuestras acciones de maneras que no podemos predecir ni controlar, es condición irreductible de la acción humana *tout court*. En vez de buscar solaz en una imposible fantasía de soberanía, declarar que la capacidad de acción está en crisis o apartarnos del ámbito público para preservar la soberanía o evitar la crisis, podríamos decirle adiós a la tradición y afirmar la libertad como no soberanía.

La no soberanía es la condición de la política democrática, la condición de la transformación del Yo-quiero en Yo-puedo, y por ende de la libertad. Si bien este punto es simple, siempre corremos peligro de olvidarlo (y es por eso que Arendt nunca se cansa de repetirlo). La libertad política requiere de los otros y está espacialmente limitada por su presencia. Dado que no es una relación subjetiva del yo consigo mismo, la libertad requiere cierta clase de relación con los otros en ese espacio definido por la pluralidad que Arendt ha dado en llamar "el mundo común".

El mundo común es otra manera de aludir a la naturaleza del espacio político democrático —y feminista, agregaría yo—. "Es el espacio existente entre ellos el que los une, antes que alguna característica interna de cada uno de ellos", por citar la sucinta paráfrasis hecha por Margaret Canovan de la diferencia arendtiana entre una comunidad basada en "qué" es cada

quien (es decir, en la identidad) y una comunidad basada en "quién" es cada quien (es decir, en la construcción-de-mundo) (Canovan 1985: 634). Si las identidades han llegado a tener significación política para nosotros, es porque el "qué" ha sido reformulado como el "quién" en el espacio intermedio [*in between*] del mundo común. En este espacio, la pluralidad no es meramente un asunto numérico concerniente a las identidades de las personas que habitan la tierra o un territorio geográfico particular, ni tampoco una cuestión empírica relacionada con la amplia variedad de grupos a los que pertenecen (es decir, *qué* personas son). En su carácter de relación política antes que ontológica basada en la constitución continua del mundo como espacio público, la pluralidad define la manera en que los sujetos —en tanto miembros de comunidades políticas, en tanto ciudadanos— se sostienen los unos a los otros.⁴⁴ Lo que para las políticas feministas y democráticas es de importancia crucial, aunque esté casi siempre ocluido por la cuestión del sujeto, es que los ciudadanos mantengan una relación de distancia y proximidad, de vínculo y separación. "Vivir juntos en el mundo significa, esencialmente, que hay un mundo de cosas entre aquellos que tienen en común el mundo, como una mesa colocada entre quienes se sientan en torno a ella; el mundo, como todo lo que está entre una cosa y otra, vincula y al mismo tiempo separa a los hombres", escribe Arendt (1989: 52). Vincula y separa: el mundo común "nos reúne y no obstante impide que caigamos unos sobre los otros, por así decirlo" (1989: 52). La política requiere este espacio intermedio, y en él tiene lugar.

En las sociedades de masas como la nuestra, comenta Arendt, el mundo ha perdido ese poder de vincularnos y separarnos. Es como si la mesa hubiera desaparecido repentinamente de en medio, escribe, de modo que "dos personas sentadas frente a frente ya no sólo están separadas sino también por completo desvinculadas entre sí por la ausencia de algo tangible" (1989: 53). ¿No podríamos aplicar sus dichos al estado del feminismo contemporáneo, en el que el precio que pagamos por considerar las diferencias, lo que nos separa, parece ser la ausencia de algo que nos vincule? La cuestión no es afirmar en ese tono nostálgico atribuido a Arendt —equivocadamente, en mi opinión— la pérdida de algo que nosotras (las feministas) alguna vez tuvimos. Es, más bien, ver qué significaría afirmar, en un sentido político

⁴⁴ "[E]l término 'público' significa el mundo mismo, en tanto es común a todos nosotros y se diferencia del lugar que privadamente poseemos en él" (1989: 52).

democrático, la libertad como práctica de construcción-de-mundo basada en la pluralidad y la no soberanía. Es equívoco suponer, como lo hicieron numerosas feministas de la primera y la segunda ola, que aquello que vincula políticamente a las mujeres es la identidad de género compartida; y no sólo porque, como postularon las feministas de la tercera ola, las diferencias entre mujeres importan y porque la categoría misma de identidad es sospechosa. Es equívoco porque no nos dice qué importancia posible puede tener la identidad para las políticas feministas en ausencia de un espacio en el cual articularla como relación *política*. Pero las críticas de la tercera ola tampoco dicen mucho acerca de cómo constituir ese espacio político donde debería producirse la transformación de las relaciones sociales, incluidas las formas generizadas de la subjetividad.

El mundo común, entendido como el espacio de la libertad, no se agota en las instituciones existentes ni tampoco en el ciudadano como sujeto de la ley, sino que "llega a ser cada vez que los hombres están juntos en el discurso y la acción", es decir, cada vez que están políticamente juntos. Este "espacio de aparición", dice Arendt, "antedata y precede a toda constitución formal del ámbito público y las diversas formas de gobierno" (1989: 199). Al no estar restringido a un conjunto de instituciones o una situación específica, este espacio es sumamente frágil y debe ser continuamente renovado por medio de la acción. Según Arendt, el espacio de aparición "puede encontrar su ubicación apropiada casi en todo momento y en cualquier parte" (1989: 198). Si pensamos en las cafeterías, salas de estar, cocinas y esquinas de calles que oficiaron como lugares de encuentro en la segunda ola del feminismo, por ejemplo, comenzaremos a valorar esta concepción de la política centrada en la acción. Veremos que cualquier espacio físico puede transformarse en espacio político y veremos cómo es que las cosas se vuelven públicas. La peculiaridad de este "espacio de aparición" es que sólo existe mientras las personas participan del discurso y la acción. En sí mismo, el ámbito público formal (el que está protegido por la ley) es un "espacio de aparición potencial", pero sólo potencial. En su carácter institucionalizado no hay nada que lo garantice como sitio de acción política o de práctica de la libertad.

Lo que mantiene vivo el ámbito público, el espacio de aparición potencial, es el poder. El poder no en tanto relación de dominio que opera desde arriba y exige la sumisión de sujetos por lo demás autónomos (como han tendido a verlo la tradición política occidental, la mayoría de las feministas de la primera y la segunda ola, y algunas de la tercera); el poder no como relación de dominio entendida como una fuerza productiva que circula a lo

largo y a lo ancho de todo el cuerpo social, constituyendo a los sujetos como sujetos/sujetados y generando relaciones de resistencia (como lo han entendido Foucault y muchas feministas de la tercera ola), sino el poder como aquello que "aparece entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan", en palabras de Arendt (1989: 200). Aunque las relaciones de dominación que llamamos poder existen claramente en la perspectiva de Arendt, su uso idiosincrásico del término nos invita a pensar que la política implica algo más que relaciones de dominio. "El lugar común [...] de que toda comunidad política está compuesta por los que dominan y los que son dominados" (incluyendo la idea de la democracia como gobierno de la mayoría), argumenta Arendt, es una vez más "un escape de la fragilidad de los asuntos humanos hacia la solidez de la quietud y el orden" (1989: 222).⁴⁵ Es una huida de la impredecibilidad y lo ilimitado de la acción y de las perturbaciones de la pluralidad y la no soberanía.

Entendida como una relación de no-dominio que depende de la presencia de otros, la política implica poder, pero sólo aquel poder que "se genera cuando las personas se reúnen y 'actúan concertadamente', [y] que desaparece en el momento en que se separan" (1989: 244). El espacio político creado por la acción, dice Arendt, es un "espacio intermedio" objetivo y subjetivo que reúne a los individuos y al mismo tiempo los separa. Lejos de negar que los intereses mundanos objetivos (por ejemplo, los intereses en juego en todas las instancias de la cuestión social) son los que reúnen políticamente a las personas en primer lugar —acusación que le hacen sus críticos y que podríamos suponer implícita en su propia crítica de la cuestión social—, Arendt redefine el significado mismo de los intereses modificando su encuadramiento. Escribe:

⁴⁵ Esta relación de reglas, argumenta Arendt, fue planteada por primera vez por Platón como una huida de la acción. "El problema, como lo veía Platón, era asegurarse de que quien comenzaba algo continuara siendo amo absoluto de aquello que había comenzado, sin necesitar la ayuda de otros para llevarlo a cabo [y sin que los otros significaran un obstáculo. Platón distingue entre comenzar y actuar] [...]. [Y] el iniciador se ha convertido en el soberano que impone las reglas [...] quien 'no tiene necesidad de actuar (*prattein*), pero rige (*archein*) sobre aquellos que tienen capacidad de ejecutarlas'. Bajo estas circunstancias, la esencia de la política es 'saber cómo comenzar y como regir' [...]; la acción como tal queda eliminada por completo y se transforma en mera 'ejecución de órdenes' [que prefigura la eventual y completa instrumentalización de la política]. Platón fue el primero en introducir la división entre aquellos que saben o conocen y no actúan y aquellos que actúan y no saben o conocen, en lugar de la antigua [presocrática] articulación de la acción en comienzo y consecución, de modo que saber qué hacer y hacerla pasaran a ser dos funciones por completo diferentes" (1989: 222-3).

[Imposibles de reducir tanto a la cuestión social como a la cuestión del sujeto, tales] intereses constituyen, en el sentido más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las. La mayor parte de la acción y el discurso atañe a este espacio intermedio, que varía según cada grupo de personas, de modo tal que la mayoría de las palabras y los actos *se refieren* a alguna realidad objetiva mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla ["quién" es ella]. Dado que esta revelación del sujeto es parte integral del todo, hasta el intercambio más "objetivo" —el espacio intermedio físico, mundano, junto con sus intereses— es superpuesto y, por así decirlo, superado por un espacio intermedio completamente diferente que consiste en actos y en palabras y debe su origen exclusivamente al hecho de que los hombres actúen y hablen directamente unos *a* otros. Este segundo espacio intermedio subjetivo no es tangible, dado que no hay objetos tangibles en los que pueda materializarse; el proceso de actuar y hablar no puede dejar atrás tales resultados y productos finales. Pero a pesar de toda su intangibilidad, este espacio intermedio no es menos real que el mundo de las cosas que visiblemente tenemos en común. Llamamos a esta realidad la "red" de las relaciones humanas (1989: 182-3).

La hipótesis de Arendt no plantea la política como cuestión del sujeto ni como cuestión social sino, más bien, como una cuestión del mundo o, más precisamente, como una actividad de construcción-de-mundo, actividad que la persecución de intereses puede habilitar o corromper pero que, en cualquiera de esas dos instancias, es ciertamente secundaria a la práctica de la libertad. En contraste con la idea central para el liberalismo y la mayoría de las formas del feminismo de que la función de la política es perseguir intereses individuales o grupales (es decir: que las personas llegan a la mesa con ciertos intereses en mano que después es necesario reformular como postulados y juzgar de acuerdo con su validez), tenemos la idea de que los intereses son una ocasión, un catalizador de varias vías, de compromiso político. El enfoque utilitarista o judicativo de la política no sólo ve la persecución de intereses como motor sino también como *raison d'être* de la política misma, de la que el discurso y la acción son apenas medios (preferentemente minimizables, si no por completo eliminables en favor de la utilidad). Arendt, por el contrario, sostiene que el discurso y la acción pueden ser políticos en sí mismos, independientemente de los intereses que podamos perseguir o los fines que podamos alcanzar cuando nos reunimos políticamente. En un sentido muy específico, entonces, la política implica una articulación de intereses pero no está guiada por cuestiones utilitarias; no es un medio hacia un fin. Los intereses como tales no son políticos, pero sí lo es la práctica de construcción-de-mundo que consiste en articular públicamente aquellos asuntos que son de interés común.

Las feministas familiarizadas con las "reuniones interminables" comprenderán de inmediato por qué esta concepción alternativa de la política es

de importancia crucial y, al mismo tiempo, sumamente difícil de sustentar. Si pensamos la política en términos de intereses y como medio tendiente a alcanzar un fin, enseguida veremos la conveniencia de dejar ciertos asuntos en manos de "las que saben" y, por una vez, volver a casa temprano. Sin embargo, si dejáramos la tarea de actuar y hablar en manos de las que saben, ya no estaríamos comprometidas en la construcción-de-mundo, lo que es crucial para las políticas feministas y democráticas, ni experimentaríamos la libertad como nuestro derecho a participar en los asuntos comunes; en cambio, nos limitaríamos a reclamar una determinada distribución de los bienes y servicios. Es indudable que cabe imaginar organizaciones y sociedades mucho menos democráticas, e incluso antidemocráticas, mucho más eficientes.

La idea de Arendt de la política como práctica de construcción-de-mundo en tanto construcción de la libertad es ininteligible si pensamos la política como algo que está en todas partes o que siempre ha existido y siempre existirá. El postulado feminista que sostiene que "lo personal es político" corre el riesgo, al identificar poder con política, de ignorar el carácter peculiar de la política democrática y subestima la posibilidad de que la política sea eliminada del mundo. Lo que está en cuestión aquí no es sólo el problema lógico de que si todo es político, nada lo es, sino también la dificultad de ver que nada es, en sí mismo, político. Porque las relaciones políticas, como argumentaré en los siguientes capítulos, son externas a sus términos: no se dan en los objetos propiamente dichos, sino que son una creación. La política, en palabras de Jacques Ranciere, "consiste en crear una relación entre cosas que no la tienen" (1999: 40). No hay nada intrínsecamente político en el trabajo doméstico, por ejemplo, como asimismo no hay nada intrínsecamente político en la fábrica o, para el caso, en el gobierno. La palabra *político* alude a una relación entre cosas, no a una sustancia propia de una cosa (*Ibid*: 41). El trabajo doméstico *se torna* político cuando dos cosas que no están lógicamente relacionadas —por ejemplo, el principio de igualdad y la división sexual del trabajo— participan de una relación como objeto de disputa, es decir, como ocasión propicia para el discurso y la acción con los que creamos el mundo común, el espacio donde las cosas se vuelven públicas y lo crean de nuevo.

Lo mismo podría decirse de las prácticas asociadas con la constitución del sujeto, debatidas en las obras de Butler y Foucault. Una vez más, la clave no es excluir, por considerarlos políticamente irrelevantes, aquellos temas encuadrados en la cuestión del sujeto sino entender lo que significaría encuadrarlos de nuevo. La propia Arendt no consideró a fondo la posibilidad

de reencuadrarlos. Incluso puede pensarse que no sólo rechaza los *encuadramientos* de las cuestiones social y del sujeto, sino también las *preocupaciones* asociadas con estas. No sólo parece rechazar la posibilidad de que estas cuestiones sean relevantes para la política; también parece considerarlas destructivas para la política democrática, independientemente de cómo se las articule. En vez de descalificar estas afirmaciones, las feministas deberíamos reformularlas de maneras menos tendientes al desplazamiento de la libertad política por los encuadramientos del sujeto y de lo social (dentro de los que esa libertad ha sido pensada).

Si adoptamos un encuadramiento centrado en el mundo y en la acción, abriremos un espacio para pensar el feminismo como práctica de libertad creativa o inaugural. Aunque la capacidad de iniciar algo nuevo ha sido central para el feminismo como movimiento político, la teoría feminista, atrapada en los encuadramientos de la cuestión social y la cuestión del sujeto, ha tendido a perderla de vista. Hemos perdido de vista la posibilidad de que las contraprácticas de asociación política no necesiten reproducir identidades subjetivadas para tener algo que decir a nivel político, sino que puedan crear espacios públicos en los que se dice algo que modifica aquello que se puede escuchar como un reclamo político y modifica también el contexto en el que las identidades mismas se constituyen como subjetivadas. Esta posibilidad se relaciona con el poder inaugural del discurso y la acción. Nuestra capacidad de proyectar una palabra como *mujeres* en contextos nuevos e imprevistos está vinculada con el poder de la asociación política para crear nuevas conexiones (más afirmativas de la libertad) con el mundo y con los otros. ¿Cómo podríamos comprender o interesarnos por el feminismo si no es fijando la vista en el premio a obtener: el poder transformador del mundo de la asociación y el discurso políticos?

En los capítulos subsiguientes intentaré pensar la libertad y la asociación políticas en términos de poder inaugural: "la libertad de hacer que algo sea; algo que no existía antes, que no estaba dado ni siquiera como objeto imaginario o de cognición y que, por consiguiente, estrictamente hablando, no podía ser conocido", como Arendt sostiene (1993a: 151). Esto incluye la formación del "nosotras" en el feminismo. Pensar a las mujeres como colectividad política, en vez de pensarlas como grupo sociológico o sujeto social, significa pensar de nuevo el "nosotras" del feminismo; vale decir, pensarlo como un frágil logro de las prácticas de libertad. El logro es frágil porque "la tremenda capacidad [de la acción] para establecer relaciones" —nos recuerda Arendt— es inseparable de su "impredecibilidad inherente" y su

"carácter ilimitado" (1989: 191). El "nosotras" se puede perseguir como un objetivo de la voluntad, pero rara vez se logra como tal, si es que se logra. Su formación continúa siendo irreductiblemente contingente. Sin embargo, cuando reflexionamos acerca de la historia del feminismo tendemos a perder de vista esta contingencia. Al contar una historia donde la libertad es idéntica a la lucha por liberarnos de la opresión, las feministas tendemos a narrar la formación del "nosotras" como si en cierto modo fuese el resultado necesario de un proceso histórico: una respuesta necesaria de las mujeres a su sometimiento de siglos. Una respuesta no sólo necesaria sino también justificada, puesto que, una vez más, parece que la libertad debe apuntar más allá de la exigencia o la práctica de la libertad misma: ya sea hacia la justicia social o hacia la utilidad social. Nos encontramos embrolladas en una red de justificaciones que —como las cuestiones social y del sujeto— pasan por alto lo más importante: la creación de algo nuevo, algo que no podría haber sido previsto, algo que no sea el resultado de un desarrollo lógico o histórico sino más bien "una improbabilidad infinita", para utilizar la poética expresión de Arendt (1993a: 169).

¿Qué significaría pensar el feminismo como "una improbabilidad infinita"? ¿Qué resultaría de repensar el "nosotras" del feminismo como algo fundamentalmente contingente; es decir, algo que bien podría haber quedado sin hacerse, algo sumamente frágil que podría ser eliminado del mundo? *Contingencia* es una palabra familiar para la teoría feminista contemporánea, pero ha sido difícil verla como la *condición* del poder creador-de-mundo y constructor-de-mundo del feminismo en tanto práctica de la libertad. En cambio, solemos ver en la contingencia una amenaza que priva al feminismo de la importantísima capacidad política de tener autoridad para hablar en nombre de alguien. No obstante, Arendt nos dice que "la aterradora arbitrariedad" de la acción (es decir, nuestra consumada capacidad de iniciar algo que no es efecto de una causa pasada ni tampoco una causa predecible de un futuro efecto) es "el precio de la libertad" (1993c: 88, 1993d: 243). Es un precio que las feministas —como "los hombres de acción" que protagonizan el relato arendtiano de los movimientos revolucionarios— somos renuentes a pagar. Entendida como poder inaugural, la libertad presenta un carácter abisal o aporético que tendemos a negar o a encubrir. ¿Qué autoriza el comienzo? ¿Qué legitima, por así decirlo, *esta* forma de asociación política, *esta* constitución de la comunidad, *esta* práctica de la libertad, *este* "nosotras"?

En los capítulos subsiguientes analizaré las diversas maneras en que las feministas hemos respondido a estas preguntas. Por el momento, me parece

provechoso señalar que los intentos de autorizar las políticas feministas buscando fundamentos para las formas inaugurales de acción política han enredado a las feministas en la epistemología, en los postulados de verdad o de corrección normativa. Para comprender el giro epistemológico del feminismo (por ejemplo, la teoría del punto de vista) que animó el separatista e implacable "debate fundacional" de los años noventa, tendríamos que considerarlo como una respuesta conflictiva a lo que Arendt llama "el abismo de la libertad" (Arendt 1978: 207). Una vez más, es como si el reclamo de libertad de las mujeres necesitara una justificación; en este caso, por medio del presuntamente más verdadero reclamo de que el mundo les pertenece en tanto grupo oprimido. Aunque el intento de autorizar de este modo los reclamos del feminismo es una respuesta entendible, y para nada excepcional, al carácter ilimitado e impredecible de la acción, Arendt nos invita a preguntarnos: ¿cuáles son los costos políticos de esta manera nuestra de retroceder ante el abismo?

El "tesoro perdido" del feminismo

Uno de los riesgos de la tendencia a retroceder ante el abismo de la libertad es visible en las historias que nos contamos —o nos dejamos de contar— sobre los orígenes revolucionarios del feminismo. Aunque el feminismo moderno no se originó en un acontecimiento histórico mundial como la revolución estadounidense, supo compartir el espíritu revolucionario de esos eventos; vale decir, lo que Arendt denomina "la exultante conciencia de la capacidad humana de comenzar" (Arendt 1975: 225). Afín a la renuencia del pensamiento posrevolucionario a recordar el simple hecho de que —escribe Arendt— "una revolución dio a luz a los Estados Unidos y de que la república no fue producto de ninguna necesidad histórica y tampoco de ninguna evolución orgánica", el feminismo contemporáneo también parece haber perdido de vista sus propios orígenes en el espíritu revolucionario y la contingencia de la acción. Las dos primeras olas del feminismo negaron el carácter abisal de la libertad política encuadrando la libertad como una cuestión social o una cuestión del sujeto, o bien definiendo el reclamo de libertad como un desarrollo histórico necesario que surge directamente de la liberación de las mujeres de su opresión de siglos. Por su parte, el feminismo de la tercera ola, atrapado en los problemas asociados con estos dos encuadramientos, parece haber perdido de vista lo que Arendt denominara con mordacidad "el tesoro perdido" de la revolución estadounidense: la libertad política propiamente dicha.

Los intentos recientes de postular el feminismo como práctica de libertad incluyen aquellas narrativas de la segunda ola del feminismo que recrean esa exultante sensación de comenzar desde cero que animaba a las personas y grupos involucrados en el movimiento. Pero estos relatos, casi siempre escritos por las propias actrices políticas feministas, a menudo se caracterizan por un tono incrédulo y defensivo, como si las feministas de la tercera generación fueran, si no abiertamente ingratas, peligrosamente ignorantes de su pasado político. Orientados por el conocido lema de la historiografía política didáctica —"quienes olvidan el pasado están condenados a repetirlo"—, muchos de estos relatos tratan al pasado como si este dictara —o debiese dictar— el futuro (Echols 1989; Brownmiller 1999, Faludi 1991). El feminismo centrado en la libertad ya no necesita arengar a sus tropas dispersas para sostener la causa de las generaciones pasadas —aunque también puede valerse de esta estrategia—; más bien requiere ejemplos perturbadores de prácticas feministas de libertad política: *perturbadores* —si hacemos un alto y dejamos que nos perturben— porque se resisten a ser incorporados a los encuadramientos social y del sujeto que caracterizan a la mayoría de las historias del feminismo, encuadramientos donde la libertad, entendida como acción, prácticamente ha desaparecido.

En los próximos capítulos intentaré ofrecer ejemplos *perturbadores* mediante lecturas que recuperen textos feministas que nos son familiares o extraños, que han sido celebrados o denostados, y que proponen la libertad como práctica y al mismo tiempo imaginan las diversas prácticas que la libertad puede conllevar: la libertad como práctica teórica no gobernada por reglas (capítulo I); la libertad como práctica inaugural de acción (capítulo II); la libertad como práctica constructora-de-mundo en tanto promesa (capítulo III); y la libertad como práctica crítica de opinión (capítulo IV). Si bien considero los postulados clásicos de libertad política (por ejemplo, "Seneca Falls"), tiendo a centrarme en ejemplos más improbables: un texto teórico fundacional de la tercera ola del feminismo vinculado al ideal de reflexión crítica, al que también debate vigorosamente (*El género en disputa*, de Judith Butler); una obra literaria que relata el acontecimiento histórico mundial de una revolución feminista global organizada en torno al principio político de libertad (*Las guerrilleras*, de Monique Wittig); un relato de autoría colectiva sobre la fundación de la libertad en una comunidad feminista italiana (*Sexual Difference*, del Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán), y un proyecto inconcluso de desarrollo de la facultad de juicio, de la que depende toda capacidad de afirmar la libertad humana (las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, de Arendt).

Es probable que mi elección de Wittig y el Colectivo de Milán como ejemplos perturbadores de práctica feminista les resulte curiosa a algunos lectores. ¿Acaso sus falencias no han sido ya suficientemente señaladas (Wittig, por ejemplo, es una "humanista" y las mujeres de Milán son "esencialistas")? ¿Qué importancia pueden tener en el esquema mayor del pensamiento político feminista actual? No obstante, también pretendo demostrar que los encuadramientos de la cuestión social y del sujeto que hemos heredado han distorsionado nuestras lecturas feministas de estas autoras, llevándonos a ignorar su preocupación por la libertad y su creación de formas alternativas de asociación política. Releo a Wittig y al Colectivo de Milán no sólo para descubrir un rico imaginario de diversas formas de libertad política sino también para mostrar que somos incapaces de aprehender la libertad incluso cuando la vemos representada ante nuestros ojos. En el caso más familiar de Butler, analizo la recepción crítica de sus primeros escritos sobre género, en particular la acusación de voluntarismo. Aunque veo a (la primera) Butler comprometida en un emprendimiento crítico (escéptico) que respalda esta acusación, también leo algo más en su proyecto: un aporte a una concepción imaginativa y no gobernada por reglas de la teoría feminista y la práctica no soberana de la libertad.

Mi intento de leer contra la corriente de la interpretación feminista debería entenderse como un ejercicio de juicio (reflexivo) que, como argumento en los capítulos III y IV, considero crucial para el reconocimiento y la afirmación de la libertad y por lo tanto para el feminismo. Mi elección de autores y textos está orientada por mi interés en la multifacética idea de la libertad política, puesto que cada pensador propone verla desde un ángulo diferente. Aunque es importante resaltar el carácter inaugural de esa libertad —el poder de comenzar de cero—, no podemos quedarnos varados allí, porque la libertad, cuando es concebida de una manera tan simple, se vuelve contra sí misma, o al menos corre el riesgo de hacerla. Todo postulado de libertad *política* implica algo más que espontaneidad: debe tener presente la libertad entendida como prácticas de construcción-de-mundo (entre otras, fundar, prometer y juzgar). El poder de iniciar una nueva serie no tendría sentido para nosotros si careciéramos de la capacidad de crear y sustentar un espacio en el mundo en el que podamos actuar y juzgar los objetos y los acontecimientos en su libertad. Por esta razón me opongo a los pensadores que definen la libertad estrictamente en términos de poder constituyente, enfrentándola con (la alternativa no centrada en la libertad de) el poder constituido de la ley, las instituciones y el estado. Como expon-

go en el capítulo III respecto de la cuestión de los derechos de las mujeres constitucionalmente garantizados, esa es una opción falsa: la clave no es rechazar sino reclamar artefactos legales como los derechos como parte de la práctica de la libertad en sus múltiples dimensiones.

La tendencia a construir falsas opciones en el feminismo (por ejemplo, poder constituyente versus poder constituido; igualdad versus diferencia; reconocimiento versus redistribución) es esencialmente, a mi entender, un efecto de los encuadramientos de las cuestiones social y de sujeto que han orientado el desarrollo de la teoría feminista. En el capítulo I mostraré cómo los debates epistemológicos de la década de 1990, centrados en el problema de la justificación, infligieron a estas opciones una sensación de crisis; vale decir, el colapso de "las mujeres" como sujeto del feminismo. Sostengo que la crisis fue precipitada por una concepción de medios-fines de la política, según la cual la capacidad de hacer un reclamo político se fundamenta en la aplicación de categorías como reglas a los particulares, y por entender la teoría feminista como la actividad de constituir reglas universales. Así, la pérdida de las mujeres como categoría coherente en la teoría significó la pérdida de una regla aplicable. Puesto que desde esta perspectiva la teoría cede la regla a la praxis, a falta de tal categoría sólo tenemos "diferencias", no un movimiento político que hable en nombre de "las mujeres". O al menos eso se dice.

La teoría performativa del género de Judith Butler desempeñó un papel central en estos debates. En el capítulo I me ocuparé de averiguar por qué *El género en disputa* fue interpretado en los términos epistémicos de una (políticamente) devastadora forma de duda escéptica (por ejemplo, "La mujer no existe"), cuando el interés crucial de Butler era, precisamente, cuestionar esos mismos términos. Leyendo la hipótesis anti-realista de género de Butler a partir de la noción wittgensteiniana de "seguir una regla", interrogo su paradójico compromiso con la problemática escéptica, que rechaza en favor del enfoque genealógico. La alternativa de Butler al interés epistémico por la aplicación de conceptos surge, a mi entender, de su esencialmente mordaz análisis del *drag*. En contra de las interpretaciones más difundidas, veo en el debate del *drag* de Butler "una figura de lo pensable de modo nuevo", para tomar prestada la expresión de Cornelius Castoriadis. Estas figuras, producto de una imaginación radical, son la condición misma del pensamiento crítico. Todas las dudas que podemos albergar sobre una "verdad establecida" como el género, comienzan con un momento productivo de figuración y no (como querría el escepticismo) revelando la naturaleza infundada de la creencia. Si llegamos a la conclusión

de que una creencia en particular es infundada (como le ocurre a Butler con la idea realista de género), ello se debe a que hemos creado una nueva manera de ver que nos permite reconocer la contingencia de un acuerdo social particular. La crítica feminista, concluyo entonces, ha de tener siempre ese momento productivo de figuración como su condición misma. No se apoya —ni necesita apoyarse— en una forma de duda que es imposible por ser radical y totalizadora.

Una vez señalado el papel potencial desempeñado por la imaginación en la negociación de los *impasses* asociados con el vuelco del feminismo hacia lo epistemológico, en el capítulo II continúo desarrollando una concepción no epistémica de la política, centrada en la acción y la idea de libertad como poder inaugural. Como vívidamente lo expresa la revolucionaria poética de Monique Wittig, el feminismo es una práctica inaugural: la capacidad de dar existencia a aquello que no podría haber sido previsto ni causado, en parte porque excede la categoría de sexo. Al igual que el proyecto de Butler, la obra de Wittig suele ser considerada escéptica, como si la categoría sexo fuese algo de lo que pudiéramos dudar absolutamente. En contraste con esa perspectiva, sostengo que Wittig reconoce plenamente los límites de la duda cuando combate el sexo entendido como algo central para nuestra forma de vida. Su enfoque crítico no es escéptico sino productivo y creativo. Wittig también propone una figura de lo pensable de modo nuevo: *les guérrillères*, las iniciadoras que quiebran la serie de la heterosexualidad normativa y luchan por el principio de libertad.

Pero Wittig es menos eficaz en lo que respecta a mostrar la necesidad —y la creación— de un espacio intermedio en el mundo; es decir, las relaciones que unen y al mismo tiempo separan a las personas involucradas en la práctica política de la libertad. Por eso recurro al Colectivo de Milán, que concibe la libertad como acción pero también se preocupa por la construcción-de-mundo. En contraste con Wittig, las italianas insisten en que la construcción-de-mundo feminista requiere la inscripción social de la diferencia sexual, no como una forma de la subjetividad sino como una práctica resueltamente política de "relaciones libres entre mujeres". Estas relaciones implican la formulación de un nuevo contrato social, organizado no en torno a la identidad femenina (natural o social) sino a la voluntad de formular juicios y promesas con otras mujeres en un espacio público. Por completo basada en estas prácticas, la libertad femenina no requiere otra justificación (por ejemplo, el mejoramiento de la sociedad). Su única *raison d'être* es ella misma.

Al demostrar la importancia del espacio intermedio mundano, el Colectivo de Milán destaca la relevancia del juicio para el feminismo, pero no ofrece ningún fundamento teórico de esa práctica. Y de este modo —considerando la percepción colectiva de que la comunidad feminista no debería fundarse en la identidad sino en la práctica crítica de hacer juicios compartidos— retomo, en el capítulo IV, la lectura idiosincrásica que hace Arendt de la tercera *Crítica* de Kant. En su modo reflexivo, el juicio es la facultad que nos permite aprehender y afirmar los objetos y los acontecimientos *en su libertad*, complacernos en la por lo demás aterradora arbitrariedad de la acción, y crear el feminismo como comunidad crítica. Al poner énfasis en la imaginación antes que en el entendimiento y la razón, y al considerarla crucial para el juicio y la facultad política por excelencia, Arendt nos ayuda a comprender por qué el colapso de la categoría mujeres no significa necesariamente, bajo ningún concepto, el fin del feminismo; porque, en primer lugar, el feminismo centrado en la libertad jamás confió en la aplicación del concepto. Los reclamos políticos se sustentan en la capacidad de ejercer la imaginación, de pensar desde el punto de vista de otros y de ese modo postular la universalidad y por ende la comunidad. La universalidad de estos reclamos no depende de que sean justificados a nivel epistemológico, como han tendido a suponer la mayoría de las feministas, sino de que otros los hagan suyos, de maneras que no podemos predecir ni controlar, en un espacio público. Este espacio al que llamamos "mundo" es un espacio siempre cambiante en el cual las feministas, proponiendo un acuerdo que puede o no materializarse, descubren diariamente la naturaleza y los límites de la comunidad.

En la conclusión sostengo que el proyecto de un feminismo centrado en la libertad no se puede desarrollar si no se comprenden algunas de las conocidas paradojas y tensiones que los teóricos democráticos se dedican a estudiar. Orientando al feminismo hacia un diálogo crítico con la teoría democrática, intento desarrollar una manera decididamente política de resolver los problemas asociados con la cuestión del sujeto y la cuestión social. Este diálogo, iniciado en los capítulos anteriores a través de Arendt, pretende abrir un espacio para pensar de nuevo algunos de los problemas más tenaces de la teoría feminista. Las dificultades asociadas con la constitución de una comunidad política que se mantenga abierta al cuestionamiento crítico no son exclusivas del feminismo. Lo mismo podría decirse del problema de fundar un pueblo libre en el que las instituciones y el espíritu de libertad son mínimos o todavía no existen. Estos dilemas son parte de la teoría y la praxis

de la democracia. Las feministas han criticado la teoría política canónica, y con toda razón, por haber inscrito la jerarquía de género en la gramática misma de la política. Pero es probable que ya estemos en condiciones de retornar a algunas pensadoras clásicas y ver qué tienen para ofrecernos mientras negociamos nuestro camino a través de los *impasses* de los últimos años, que han provocado una sensación de agotamiento o crisis.

Por haber trabajado dentro de la tradición de la teoría democrática, Arendt nos ayudará a reiniciar el diálogo crítico entre esta y el feminismo. Aunque nunca tuvo nada (bueno) que decir acerca del feminismo, su vehemente compromiso con una comprensión totalmente convencional, artificial o no natural del ámbito político en tanto espacio de la libertad no soberana ofrece a las feministas, tal como espero mostrar en este libro, una valiosa alternativa a los *impasses* asociados con la cuestión del sujeto y la cuestión social. Es cierto que en cuanto volvamos a prestar atención a pensadoras democráticas como Arendt surgirán otros dilemas, paradojas y tensiones, pero también es probable que podamos verlos y aceptarlos como parte de la tarea difícil y turbulenta de la política feminista y democrática en vez de desesperarnos ante la imposibilidad de resolverlo todo de una vez y para siempre. Como bien señalaran Joan Scott y otras pensadoras, el feminismo está plagado de paradojas. Por eso no debería sorprendernos que, junto con las autoras feministas analizadas en los capítulos anteriores, la no feminista Arendt nos ayude a rechazar el "fin del feminismo" y adherir al proyecto de construir el feminismo de nuevo ●

Traducción: Teresa Arijón

Bibliografía

- Allen, Amy, 2002, "Power, subjectivity, and agency: Between Arendt and Foucault", en *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10, núm. 2, pp. 131-149.
- Arendt, Hannah, 1975, *On Revolution*, Viking, Nueva York [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988].
- Arendt, Hannah, 1978, *The life of the mind*, t. 2: *Willing*, Harcourt Brace & Co., Nueva York [trad. esp.: *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002].
- Arendt Hannah, 1989, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago [trad. esp.: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993].
- Arendt, Hannah, 1993a, "What is freedom?", en *Between past and future: Eight exercises in political thought*, Penguin Books, Nueva York, pp. 143-171; [trad. esp.: *Entre*

- el pasado y el futuro: ocho ejercicios para la reflexión política*, Península, Barcelona, 2003].
- Arendt, Hannah, 1993b, *Was ist Politik?*, Piper Verlag, Munich [trad. esp.: *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997].
- Arendt, Hannah, 1993c, "The concept of history", en *Between Past and Future: Eight exercises in political thought*, Penguin Books, Nueva York, pp. 41-90.
- Arendt, Hannah, 1993d, "Truth and politics", en *Between Past and Future: Eight exercises in political thought*, Penguin Books, Nueva York, pp. 227-264.
- Arendt, Hannah, 1994, "What remains? The language remains': An interview with Gunther Gauss", en Hannah Arendt, *Essays in understanding, 1930-1954*, Harcourt Brace & Co., Nueva York, pp. 1-23 [trad. esp.: *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Caparrós, Madrid, 2003].
- Atkinson, Ti-Grace, 1974, *Amazon odyssey*, Links Books, Nueva York.
- Beauvoir de, Simone, 1989, *The second sex*, Vintage, Nueva York [trad. esp.: *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2005].
- Benhabib, Seyla, 1996, *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks, CA [trad. esp.: *El reluctant modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martin Heidegger*, Episteme, Valencia, 1996].
- Brown, Wendy, 1995, *States of injury: Power and freedom in late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Brownmiller, Susan, 1999, *In our time: Memoir of a revolution*, The Dial Press, Nueva York.
- Butler, Judith, 1990, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, Nueva York [trad. esp.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007].
- Butler, Judith, 1997, *The psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford University Press, Stanford [trad. esp.: *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001].
- Canovan, Margaret, 1985, "Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm", en *History of Political Thought*, vol. 6, núm. 6, pp. 617-642.
- Connolly, William, 1995, *The Ethos of pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Cott, Nancy, 1987, *The grounding of modern Feminism*, Yale University Press, New Haven, CT.
- Cott, Nancy, 1989, "What's in a name? The limits of 'social Feminism'; or, expanding the vocabulary of women's history", en *The Journal of American History*, vol. 76, núm. 3, diciembre, pp. 809-829.

- Curtis, Kimberly, 1999, *Our sense of the real: Aesthetic experience and Arendtian politics*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Dietz, Mary, 2000, *Turning operations: Feminism, Arendt, and politics*, Routledge, Nueva York.
- Disch, Lisa, 1994, *Hannah Arendt and the limits of philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Dumm, Thomas, 1996, *Michel Foucault and the politics of freedom*, Sage, Thousand Oaks, CA.
- Echols, Alice, 1989, *Daring to be bad: Radical Feminism in America, 1967-75*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Faludi, Susan, 1991, *Backlash: The undeclared war against American women*, Crown, Nueva York, 1991.
- Flathman, Richard E., 2003, *Freedom and its conditions: Discipline, autonomy, and resistance*, Routledge, Nueva York.
- Foucault, Michel, 1984, "Space, knowledge, and power", en *The Foucault Reader*, Pantheon Books, Nueva York, pp. 239-256.
- Foucault, Michel, 1997a, "The ethics of the concern of the self as a practice of freedom", en *Essential works of Foucault*, vol. 1, The New Press, Nueva York, pp. 281-301.
- Foucault, Michel, 1997b, "On the genealogy of ethics", en *Essential works of Foucault*, vol. 1, The New Press, Nueva York, pp. 253-280.
- Fraser, Nancy, 1997, "From redistribution to recognition?: Dilemmas of justice in a 'Postsocialist' age", en *Justice interruptus: Critical reflections on the "Post-socialist" condition*, Routledge, Nueva York, pp. 11-40.
- Gunther-Canada, Wendy, 2001, *Rebel writer: Mary Wollstonecraft and enlightenment politics*, Northern Illinois University Press, DeKalb.
- Hirschmann, Nancy, 2003, *The subject of liberty: Toward a Feminist theory of freedom*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Honig, Bonnie (ed.), 1995a, *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State Press, University Park.
- Honig, Bonnie, 1995b, "Toward an agonistic Feminism", en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State Press, University Park, pp. 135-166.
- Joreen, "The tyranny of structurelessness", en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.), *Radical Feminism*, Quadrangle, Nueva York, pp. 285-299.
- Kane, Robert, 2002, *The Oxford handbook of free will*, Oxford University Press, Nueva York.
- Kruks, Sonia, 1987, "Simone de Beauvoir and the limits of freedom", en *Social Text: Theory, Culture, Ideology*, vol. 17, otoño, pp. 111-122.
- Markell, Patchen, 2003, *Bound by recognition*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

- Nedelsky, Jennifer, 2001, "Embodied diversity and the challenges to law", en Ronald Beiner y Jennifer Nedelsky (eds.), *Judgment, imagination, and politics: Themes from Kant to Arendt*, Rowman & Littlefield, Nueva York, pp. 229-256.
- Okin, Susan, 1979, *Women in Western political thought*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- O'Neill, William L., 1971[1969], *Everyone was brave: The rise and fall of Feminism in America*, Quadrangle Books, Chicago.
- Paglia, Camilla, 1991, *Sexual personae: Art and decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, Vintage, Nueva York.
- Patai, Daphne, 1998, *Heterophobia: Sexual harassment and the future of feminism*, Rowman & Littlefield, Boston.
- Pettit, Philip, 2001, *A theory of freedom: From the psychology to the politics of agency*, Oxford University Press, Nueva York [trad. esp.: *Una teoría de la libertad: de la psicología a la acción política*, Losada, Madrid, 2006].
- Pitkin, Hanna Fenichel, 1981, "Justice: On relating private and public", en *Political Theory*, vol. 9, núm. 3, agosto, pp. 327-352.
- Pitkin, Hanna Fenichel, 1998, *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*, University of Chicago Press, Chicago.
- Ranciere, Jacques, 1999, *Dis-agreement: Politics and philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis [trad. esp.: *El desacuerdo: política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996].
- Riley, Denise, 1988, *"Am I that name?": Feminism and the category of 'women' in history*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Roiphe, Katie, 1993, *The morning after: Fear, sex, and feminism on campus*, Little, Brown & Co, Boston.
- Scott, Joan, 1996, *Only paradoxes to offer: French Feminists and the rights of man*, Harvard University Press, Cambridge.
- Sommers, Christina Hoff, 1995, *Who stole feminism?: How women have betrayed women*, Simon & Schuster, Nueva York.
- Stuart Mill, John, 1970, "The subjection of women", en *Essays on sex equality*, University of Chicago Press, Chicago [trad. esp.: *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Cátedra, Madrid, 2001].
- Tully, James, 1999, "The agonic freedom of citizens", en *Economy and Society*, vol. 28, núm. 2, mayo, pp. 161-182
- Willis, Ellen, 1984, "Radical feminism and Feminist radicalism", en *Social Text*, núm. 9/10, primavera-verano.
- Wollstonecraft, Mary, 1967, *A vindication of the rights of woman*, Norton, Nueva York, [trad. esp.: *Vindicación de los derechos de la mujer*, Cátedra, Madrid, 1994].

Young-Bruehl, Elisabeth, 1982, *Hannah Arendt: For love of the world*, Yale, New Haven, CT, University Press.

Zerilli, Linda M. G., 1994, *Signifying woman: Culture and chaos in Rousseau, Burke, and Mill*, Cornell University Press, Ithaca, NY.