

MUJER, INDIVIDUO Y COMUNIDAD. NOTAS SOBRE UNA CONTROVERSI FEMINISTA*

María José Guerra Palmero

RESUMEN

Este artículo aborda la conjunción polémica que se abre al tratar desde diversas posiciones feministas el asunto, tan en boga hoy filosóficamente, de la comunidad. Hemos querido presentar tres modos de aproximarse críticamente a la idea de comunidad que, como nota común, presentan un fondo de suspicacia. Las mujeres han sido secularmente excluidas de la comunidad, esto justifica que frente a ella se opte o bien por rehabilitar su idea cualificándola para incorporar las diferencias y establecer vías fiables de reconocimiento —la opción de Seyla Benhabib, quien revisa y critica el ideal comunitario habermasiano— o bien por poner distancia mostrando una clara aversión por la entraña homogeneizadora de la comunidad —la posición postmoderna de Iris Young—. Una tercera modulación opta por profundizar en la desconfianza ante las aproximaciones de un cierto feminismo impactado por la ética del cuidado de Carol Gilligan y los contemporáneos comunitaristas —tal como hace Marylin Friedman—. Éstos son algunos ejemplos de la controversia crítico-feminista sobre la comunidad.

PALABRAS CLAVE: feminismo, comunidad, incorporación de las diferencias, formas de reconocimiento, ideal comunitario habermasiano, aversión a la homogeneidad, ética del cuidado.

ABSTRACT

«Woman, individual and community notes about a feminist controversy». This paper focuses on the polemic conjunction between feminism and the contemporary philosophical topic of community. We have wanted to introduce three specific modes of coping with the idea of community that shares the same characteristic approach that comes from a lack of confidence. Women have been excluded of every kind of community, this justified the idea of rehabilitating the community only after a important critical revision because it has to incorporate differences and to establish ways of recognition for all persons. This is the mode of thinking of Seyla Benhabib who discusses the habermasian ideal of community to «complete» it with new conditions. Iris Young, from a postmodern point of view, show us that the right response to community is aversion because community is the same thing that the pressure to homogeneity. In third place, Marylin Friedman thinks that we have good reasons to untrust to community and she objects the flirtations between some feminist positions, some of them influenced by Carol Gilligan's ethics of care, and the contemporary reediton of comunitarism. Here we have some examples of the vitality of the controversy between feminist positions and the call to go back to the ideal of community.

KEY WORDS: feminism, community, incorporation of differences, ways of recognition, habermasian ideal of community, aversion to homogeneity, ethics of care.



Nuestro objetivo en este artículo es enfrentar el asunto de la comunidad y las mujeres. La disputa sobre la comunidad impregna intensamente nuestro presente filosófico. En otra parte, hemos reconstruido una suerte de disputa en torno a la comunidad a partir de la teoría discursiva —enhebrando las versiones de Apel y Habermas con las críticas de Wellmer, Benhabib, McCarthy y Muguerza¹—, lo que es tan sólo uno de los múltiples frentes de la cuestión. Otras «disputas» enredan a los comunitaristas con el individualismo liberal —las objeciones de Sandel a Rawls en *Liberalism and the Limits of Justice* son ya «clásicas»—, al mismo Habermas con la reedición de las tesis neohegelianas por parte de Taylor; o, incluso, aún quedan rescoldos de la controversia, algo más apagada, entre el mismo Habermas y los postmodernos que se muestran alérgicos a las comunidades ideales y a su contaminación trascendental.

El feminismo entrará a formar parte, en una apuesta plural, de esta dilatada disputa con puntos de vista contrastados. Si hay algo común a las distintas posiciones es la conciencia de que las comunidades ideales y/o reales han excluido, maltratado e instrumentalizado a las mujeres. Pero las respuestas oscilarán desde la vuelta a la visión idílica de la comunidad —en sintonía con los comunitaristas—, la aversión pura y simple —emparentada con los ecos postmodernos de Derrida o Adorno— o la necesidad de «cualificar» a la comunidad para que las mujeres pasen a ser, efectivamente, miembros de pleno derecho. El cruce de controversias alimenta la ya gruesa disputa sobre la comunidad.

No es, por tanto, una casualidad que la «política de la comunidad» se nos muestra tan difícil y escurridiza como la «política de la identidad»². Nos contentamos, ahora, a título de botón de muestra, con aludir a algunas de las posiciones en liza. No obstante, nuestra prevención nos prescribe que, al menos, una cauta desconfianza debe presidir una aproximación feminista a la comunidad. Demos alguna pista a este respecto.

El terreno de la comunidad es resbaladizo. En principio, la articulación de su referencia es política. Si nos remontamos a la antigüedad, Aristóteles y la *polis*³ dan la pauta. Pero al modelo primigenio se le suman otras versiones. No sólo la que remite

* Una primera versión de este trabajo se presentó en el I Congreso Iberoamericano de Estudios del Género, Buenos Aires, 2000.

¹ Constatamos que algo se ha movido en el territorio habermasiano, de la mano de una «crítica interna» empeñada en las labores de destrascendentalización, desfundamentación y desidealización. Sus armas serán abogar, tanto por una «intensificación hermenéutica», como por un «giro» narrativo. La estrategia ideal-abstractiva queda en cuestión, así como los excesos racionalistas y cognitivistas. El problema de la aplicación cobra un nuevo protagonismo al producirse el «trasvase» al juicio. Se objeta el «tratado de fronteras» habermasiano entre la moralidad y la eticidad, cuyo nefasto efecto será el de «demediar» a la misma identidad. Como consecuencia de todas estas reformas, ilusionadas con transitar a la pragmática real, el enfoque moral se «amplifica». Un análisis detallado de estos asuntos se puede ver en María José Guerra Palmero «La disputa sobre la comunidad o la deriva antifundamentalista del continente habermasiano», *Isegoria*, núm. 20, mayo, 1999, pp. 67-88.

² Véase María José GUERRA PALMERO «¿Subvertir o 'situar' la identidad? Comparando las estrategias teórico-feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib», *Daimon, Revista de Filosofía*, núm. 14, enero-junio, 1997, pp. 143-154.

³ Véase MORENO, A., *La otra política de Aristóteles*, Barcelona, Icaria, 1988.

a la *eclesia* cristiana, sino la misma configuración moderna de la comunidad política bajo el palio de la voluntad general roussoniana. No obstante, lo que no podemos desconsiderar es lo que la misma palabra indica: el privilegio de lo común, de lo que une o cohesiona frente a lo que desune y fragmenta. La metafórica de la organicidad, cuando no la de la reconciliación y la alianza —muy cara a Habermas—, o la del cuerpo político⁴, han prejuizado, incluso, contra las mejores intenciones, la transubjetividad que alberga la comunidad frente a la posibilidad de una auténtica constitución intersubjetiva.

Por esta razón, creemos que reintegrar la pluralidad en la comunidad es tarea costosa, debido al privilegio de que ha gozado en nuestra cultura la unidad, el singular frente al plural. En la pretensión comunitaria, ha morado, muchas veces sin recelo, la presión homogeneizadora, aliada y cómplice del universalismo sustitucionalista —que da la parte masculina por el todo universal—. La comunidad alberga un plural, sin embargo, muy a menudo, se obstina en declinarse en singular, alberga a ambos sexo/géneros, masculino y femenino, pero, no obstante, traicionando su vocación de acogida universalista ha preferido declinarse en masculino.

Dedicaremos lo que sigue a presentar tres alternativas feministas frente al delicado tema de la inclusión de las mujeres en la comunidad. Estas tres vías se decantan en un terreno polémico común triangulado por las posiciones de la teoría crítica, en especial, la habermasiana, los comunitaristas y los postmodernos. Seyla Benhanib, Marilyn Friedman e Iris Young serán sus portavoces. Las opciones que se barajan son «completar la comunidad» para que efectivamente estemos todos y todas, desconfiar de ella en cuanto vínculo obligatorio, prestando un status preferencial al vínculo libre, y recusarla en cuanto que ha servido a la presión homogeneizadora denegando el derecho a la diferencia.

1. COMPLETANDO LA COMUNIDAD. RECUSANDO EL IDEAL COMUNITARIO HABERMASIANO

Seyla Benhabib se ha destacado por su crítica al ideal comunitario habermasiano. Las fallas que encuentra en él son el escoramiento trascendentalista y la excesiva abstracción formalista que no tiene en cuenta que la materia prima de la comunidad remite a un concepto de subjetividad moral que contemple la dimensión «encarnada» de los seres humanos... Su instalación en la «disputa» acerca de la comunidad media entre las críticas comunitaristas —neor aristotélicas y neohegelianas— y la programática de la teoría crítica, siendo sensible, además, al giro narrativo que, entre otros, han promovido los postmodernos al apearse de los metarrelatos⁵.

⁴ Véase VALCÁRCCEL, A. (1993): *Del miedo a la igualdad*, Barcelona, Crítica, p. 85 y ss., donde nos da cuenta de los «organismos», de las estructuras piramidales, y del uso simbólico del «cuerpo político».

⁵ Seyla BENHABIB (1992): desgrana las «encrucijadas» en las que se sitúa intelectualmente en las primeras páginas de *Situating the Self*. New York, Routledge. La «deriva» crítica del habersianismo,





A Benhabib le debemos el poner en primera línea el reto feminista a los supuestos de las teorías morales universalistas y, especialmente, a su modelo de individualidad desincardinada que omite lo más obvio: el hecho de la interdependencia. En consonancia con la crítica a las rémoras antropológicas del individualismo hobbesiano, se desvela la trampa sustitucionalista aún en la prístina y desustancializada ética discursiva: la formulación de una versión fuerte de la ética comunicativa sólo se logra incorporando subrepticamente asunciones materiales «adicionales» que suman contenido, a hurtadillas, a la «sagrada forma». Una encubierta antropología determina todo el armazón argumentativo pues las asunciones son de «naturalidad psicológica y sociológica».

La alternativa de Benhabib es «completar» la comunidad. Para ello se requieren al menos unas cuantas sustanciosas remodelaciones: a) cuestionar la estrategia ideal-abstractiva y deshacernos del «cuchillo habermasiano» que secciona la justicia de la felicidad. No tenemos, nos advierte, por qué seccionar la eticidad de la moralidad; b) «ampliar» el «punto de vista moral» al que compete junto a la perspectiva del «otro generalizado», la del «otro concreto» por lo que se da carta blanca tanto a la «ética del cuidado» como a las concepciones de la vida buena, tras redefinir el marco deontológico universalista en términos «interactivos» evitando las trampas del sustitucionalismo; c) prescribir que el reconocimiento vaya más allá de los meros argumentos y se detenga en las personas. A éstas, incluso, las alentaremos para que nos cuenten su historia con el fin de poder llegar a entenderlas tal como manda la kantiana «mentalidad ampliada»; d) quedan, también, recusadas las «reglas de exclusión» habermasianas que dejaban fuera a todo el que no es «comunicativamente competente»; e) se renuncia al evolucionismo que parece servir de añagaza del universalismo sustitucionalismo al referir tan sólo la lógica de la historia de un solo grupo incurriendo en la falacia naturalista; y, finalmente, f) se opta por no segregarse a la normatividad de la utopía rescatando el viejo aliento de los frankfurtianos.

El objetivo de esta concienzuda reforma es que no opere, subrepticamente, una política de exclusiones. El ejemplo de la desconsideración tanto de la historia de las mujeres como de su desarrollo moral refuerza esta tesis. El naturalismo evolucionista⁶ de Habermas —que en lo individual queda ligado al prejuicio masculino, y en lo colectivo al etnocentrismo— debe ser desestimado junto a la tentación de hipostasiar un sujeto ficcional constituido teóricamente que se aleja de los hechos morales y políticos de los actores reales en liza. La comunidad ideal es pura hipótesis que reniega de la condición constitutiva de toda intersubjetividad: la pluralidad.

la misma Benhabib, Wellmer y McCarthy, sensible en este punto a la crítica postmoderna —véase VATTIMO, G. «Resultados de la hermenéutica», en *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989— presta plausibilidad a una nueva apreciación de la intersubjetividad que reniega del *pathos* conciliatorio, de la nostalgia de añejos absolutos, del lastre consensual.

⁶ Habermas naturaliza el proceso histórico remitiéndose a un sujeto-especie anónimo que toma posesión de la experiencia política y moral como consecuencia de la que sólo un genuino nosotros puede emerger. Véase para la crítica de este naturalismo evolucionista BENHABIB, S. (1986) «The Critique of Functionalism Reason», en *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, pp. 224-278.

Las objeciones de Benhabib que nos parecen más llamativas remiten a dar cuenta de los cortes, de las separaciones tajantes, que funcionan como supuestos de la comprensión moral de la comunidad. Aquí emerge, como sustrato, la reorganización institucional de la modernidad en torno a lo público y lo privado. No es apropiado seguir asumiendo la segregación de lo normativo y lo expresivo y asignar la primera dimensión a lo público y la segunda, «en exclusiva», a lo privado. Habermas no hace justicia al significado de las necesidades y sus interpretaciones en el dominio moral. La objetividad —remitida a la intersubjetividad desustanciada— de la evaluación moral y política se contraponen, en este esquema, al discurso privado de la subjetividad estética y expresiva.

El no dotar de la relevancia precisa a las necesidades conduce a Benhabib a detectar la «vacilación» entre dos modelos o interpretaciones de la comunidad: Habermas se quedaría prendido de la posición jurídico-legalista que separa la justicia del discurso de las necesidades a pesar de atisbar un modelo participativo ligado al diagnóstico crítico del presente —de los síndromes individualistas y de la «mala» socialización—. El primer modelo de comunidad se articula en torno a derechos y deberes, depende en exclusiva de la perspectiva del «otro generalizado» y, por lo tanto, muestra su extrañeza ante las demandas de los «otros concretos»⁷. Nos interesa enfatizar sus efectos sobre la concepción de la identidad moral pues como resultado de la «abstracción» a la que se somete a «la individualidad y la concreta identidad del otro» —obviando sus necesidades, deseos y peculiaridades— bajo la figura formal del reconocimiento de la dignidad moral que se le supone a todo «ser racional» lo que se hace es no tomar seriamente en consideración sus demandas morales. La consecuencia es que la interacción se limita a mera «reciprocidad formal» regulada por normativas públicas e institucionales que no permite comprender las necesidades del otro. Éstas remiten a los componentes materiales de la identidad a los que sólo podemos acceder «narrativamente» —no olvidemos que uno de los efectos perversos de la igualdad formal es que, tratando igual a los desiguales, perpetúa la desigualdad y juega a favor del statu quo⁸—. Sólo sabemos quién es quién cuando nos refiere su historia, sólo así podemos entender su incardinación en la realidad y sus demandas.

En su crítica a Habermas, Benhabib se torna arendtiana⁹. Su modelo de interacción supone ir más allá de la confirmación de la mera humanidad del otro para confirmar su singularidad individual. Con este nuevo enfoque el hecho de la vinculación y la responsabilidad hacia los otros se hace manifiesta, cimentando la solidaridad. En la modernidad, a partir de Hobbes, tal enfoque ha sido segregado desde la canoni-

⁷ Véase BENHABIB, S.: «El 'otro generalizado' y el 'otro concreto': la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en BENHABIB, S. & CORNELL, D. (1990): *Teoría crítica y teoría feminista*. València, Alfons le Magnánim.

⁸ Habermas mismo, en la conferencia titulada «Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie», deudora de los planteamientos de *Faktizität und Geltung*, aboga por las políticas de acción afirmativa.

⁹ BENHABIB, S. (1992) «Models of Public Space. Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», en *Situating the Self*, ed. cit., pp. 89-120.





zación del abismo entre lo público y lo privado que decreta la «incompatibilidad» entre una «visión ética de los principios» y «una visión ética del cuidado y la solidaridad», restringiendo el ideal de autonomía al punto de vista del otro generalizado. Todo lo que pueda empañar la formalidad de este enfoque se «abstrae» para demudarlo en invisible e inaudible. El pecado kantiano se hace manifiesto al percatarnos de como «la ética universalista fue lograda al precio de robar a la naturaleza interna su voz»¹⁰.

Un modelo hegemónico de comunidad cortada al talle de la idealidad jurídica-legalista en la que se presupone que todos somos iguales ha ahogado las manifestaciones de la «comunidad de necesidades y solidaridad»¹¹ que atiende, manifiestamente, a las demandas concretas de sus miembros. El primer modelo ha usurpado el punto de vista moral declarando la no pertinencia de la responsabilidad interpersonal —amor, cuidado, solidaridad—. La justicia institucional ha servido de patrón a una comprensión unilateral de lo moral que no sólo desestima la experiencia moral del individuo —tal como pone de manifiesto Muguerza—, sino que desconsidera los entresijos de las vinculaciones intersubjetivas. La conclusión que deriva Benhabib de todo esto es que bastaría con trascender tal unilateralidad para empezar a establecer mediaciones entre el discurso práctico y el estético-expresivo a la vez que las fronteras entre la justicia y la felicidad, entre lo público y lo privado se difuminarían. A la vez, se objetan las bases institucionales que han legitimado la segregación en razón de sexo imponiendo sendas socializadoras, diferenciadas y asimétricas axiológicamente, a hombres y mujeres.

A la luz del esfuerzo de Benhabib por «completar» la comunidad, atisbamos que la comprensión «mermada» de lo moral canoniza la supeditación de la felicidad a la justicia teniendo como supuesto inconfesable la «infección» axiológica patriarcal que sanciona la asimetría entre lo público y lo privado, privilegiando un modo de experiencia moral masculina de la que han sido excluidas las mujeres, al ser definidas «esencialmente» desde un ideal de domesticidad y cuidado refractario a la participación en la comunidad de derechos y deberes. Habermas y su ética comunicativa quedan lastrados con los excesos abstractivos de una tradición liberal burguesa no ajena a la asimetría estructural sancionada por el corte entre lo público y lo privado. No ajena a la asimetría valorativa entre las definiciones sociales de los masculino y lo femenino. Benhabib nos ha dado pie para llegar a esta conclusión a partir de la «inclinación» que antes consignábamos: el prestar primacía a un modelo legalista-jurídico de comunidad frente a otro que pivote en torno a un *ethos* público democrático y participativo que no pare mientes en atender a las necesidades y a la solidaridad con respecto a los otros concretos. Esto significaría sobrepujar la tradición liberal burguesa y sus callados supuestos patriarcales.

¹⁰ BENHABIB, S. (1986), *Critique, Norm and Utopia, ed. cit.*, p. 342.

¹¹ Habermas intenta remitir la solidaridad a la misma raíz que la justicia para no tener que desplazarse de su situación y despejar ad hoc la anomalía señalada por Benhabib en su modelo abstracto-formal de comunidad. Véase *op. cit.*, p. 348 y ss. Una respuesta crítica a Benhabib que, no obstante, aboga por la necesidad de una ética de la solidaridad es la de FRASER, N. (1986) «Toward a Discourse Ethic of Solidarity», en *Praxis International* núm. 5: 4 january, pp. 425-429.

Benhabib opta a «completar» el mismo proyecto de «completar» la modernidad¹² recusando el «ascetismo» moral habermasiano. Su estrategia no es de «estrechamiento», sino de «ampliación». El asunto es que en la comunidad, que ahora remite directamente a una intersubjetividad plural, quepan todos y todas. No obstante, este reconciliarnos con la misma idea de comunidad se nos complica desde la óptica postmoderna de Iris Young.

2. LA AVERSIÓN (POSTMODERNA) A LA COMUNIDAD

Atendamos a la aversión feminista y postmoderna a la comunidad. Iris Young ejemplificará esta postura que se confiesa adorniana y derridiana. El cruce que se produce aquí es entre feminismo y postmodernismo. El pecado de la comunidad es «denegar la diferencia»¹³. Tal denegación conlleva una intrínseca violencia contra los individuos concretos que no «encajen» en los diseños de la comunidad. La exclusión de los que no cumplan los requisitos prototípicos acompañara a toda comunidad, por muy universal que pretenda ser su alcance. La comunidad desde este enfoque deja de ser «ideal».

Young analiza como prerequisite de la comunidad el afán de transparencia:

El ideal de comunidad da por supuesto que los sujetos son autotransparentes y que pueden entenderse unos a otros como ellos se entienden a sí mismos¹⁴.

Este supuesto, efectivamente, opera en las ficciones contrafácticas de Apel y Habermas. El ideal de comunidad omite las dificultades que taponan la autocomprensión y la comprensión de los otros. Desdeña la buena salud de la que goza el autoengaño y no atiende al vigor con que se reiteran desencuentros y rupturas. El afán de transparencia, que es afán de comunicación, se alimenta de lo común: de aquello que puedo identificar en el otro porque reside en mí mismo. Éste es el modelo de intersubjetividad «egológica» que ponía sobre el tapete Dallmayr¹⁵ y que reza que el otro es un «otro yo». La proyección identificatoria que determina lo común funciona teniendo como foco de irradiación al propio yo, con lo que éste sólo se camuflaría intersubjetivamente.

La asunción del estado hermenéutico desestima la clara autotransparencia y la sustituye por un juego inestable de claroscuros. Pero es que, además, Young suma al desvarío posthermenéutico de las comunidades ideales el pecado capital

¹² Véase HABERMAS, J. (1989): «La modernidad, un proyecto incompleto», en Foster, H. y otros, *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós.

¹³ YOUNG, I. (1986): «The Ideal of Community and the Politics of Difference», en *Social Theory and Practice*, vol. 12, núm.1, Spring, pp. 1-26.

¹⁴ *Art. cit.*, p. 2.

¹⁵ Véase DALLMAYR, F. (1981): *Twilight of Subjectivity. Contributions to a Postindividualistic Theory*, The University of Massachusetts Press.



de que «totalicen» y «deshistoricen» la vida social privilegiando unas formas del vínculo frente a otras. Su alternativa va a ser forjada a imagen y semejanza de la experiencia de vivir en la «ciudad» en la que convivimos con extraños sin necesidad alguna de apelar a la comunidad. Nos encontramos aquí con una suerte de reedición postmoderna del ideal cosmopolita basado en el respeto a las diferencias y en la tolerancia.

En vena adorniana-derridiana, se reniega de todo «deseo de pensar las cosas juntas en una unidad», de representar «un todo, una totalidad». Tal anhelo no sólo se conceptualiza sincrónicamente, sino que se inserta en toda teleología: el arribar a un final articula todo el proceso en función de la unidad. Pero lo importante es delimitar qué lógica nos conduce a conceptualizar lo diverso y lo plural en los términos reductivos y estrechos de la unidad. Aquí identidad y totalidad se anudan con la entraña perversa de nuestros modos de pensar/hablar, de categorizar el mundo y de pensarnos a nosotros mismos. Separamos lo puro de lo impuro, lo común de lo diferente y, por tanto, lo esencial —nuestra naturaleza racional— de lo accidental y contingente, que se convierte en soslayable. Separamos así lo que tiene que ocupar el centro de la periferia. La metáfora espacial fuera/dentro lo impregna todo. Ya nos podemos imaginar que de lo que se trata es de cuestionar nuestro modo «común» y desconsiderado de tratar con el mundo —sujeto/objeto, cuerpo/mente, cultura/naturaleza, masculino/femenino, etc.—. El lenguaje, nada inocente, nos revela sus turbios compromisos destinados a excluir lo que no encaje en el molde social. El lenguaje nos pone trampas. Recordemos que Nietzsche, en uno de sus arrebatos misóginos, lo tachó de «vieja hembra engañadora».

Young desafía a la comunidad, por muy universal que sea, pues su círculo mágico siempre se delimita excretando un «fuera» habitado por los excluidos. La tradición trascendental queda convicta de aislar, de un lado, lo «puro, auténtico, bueno, y de otro, lo impuro, lo inauténtico, lo malo». De esgrimir, como método de pensamiento, la asimetría axiológica que condena al ostracismo a todo aquello que vulnere la transparencia y la homogeneidad del puro cristal¹⁶. No hace falta decir del lado que caemos siempre las mujeres.

La comunidad deniega «la irreductible particularidad» de los individuos, y, en su idealidad, los expropia del mismo espacio y del tiempo e inventa la ilusión del «puro presente» en el que los significados no están sometidos al cambio y la mutabilidad. En su «idealidad» es cómplice de la «metafísica de la presencia». Pero la tesis que nos interesa, en el contexto del contencioso acerca de la titularidad moral —¿la detenta el individuo o la comunidad?—, es la de la necesaria complicación de individuo y comunidad como polos opuestos que se necesitan mutuamente. Y es que esta tesis presta, primero, plausibilidad al «comunitarismo individualista» de Habermas, para, después, dinamitarlo.

¹⁶ Una reflexión que apuntala la tesis de Young es la de STAROBINSKI (1991) en *Los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus. Toda la simbología de la revolución y del período postrevolucionario acentuaba la luminosidad y la homogeneidad.



El contexto de la intervención de Young es el de la controversia entre el individualismo liberal y el comunitarismo. Dos modelos de identidad se oponen aquí: el atomista del individuo separado como portador de derechos que pongan coto a las injerencias de los otros y el de una identidad común que compartimos con los otros reafirmando mutuamente: el *self* que todo lo debe a la comunidad. La comunidad dota al individuo de «un vocabulario común», de «prácticas implícitas» y de «comprensiones» que reducen la «opacidad» de las personas. La tesis de Young es que la oposición individuo/comunidad no supone cuestionar la teoría política moderna, sino reforzarla. El énfasis comunitario no ofrece «alternativa»¹⁷. Es una oposición correlativa a la de lo público/lo privado, lo masculino /lo femenino, lo instrumental/lo estético vertebradoras del mundo moderno. La cultura de la complementariedad juega a la oscilación y para compensar la fragmentariedad, la cruel competitividad y la alienación del mundo moderno apela al rostro amable de una comunidad —ayuda mutua, solidaridad, cuidado y afecto— que nos redima maternalmente del aislamiento y el sinsentido. La conjunción entre los «descubrimientos» de Gilligan y las tesis comunitaristas, muestran su cruda dependencia del otro polo que pretenden desafiar: el despiadado individualismo. Alentar la comunidad es tan sólo jugar a revertir el juego de oposiciones inventado por una cultura burguesa y avalada por el capitalismo patriarcal.

Quedar prendido del juego de oposiciones haciendo oscilar el peso axiológico de un lado a otro de la balanza es seguir pesando con la misma balanza. De lo que se trata es de dejar atrás el juego de contrapesos. Pero la recusación de Young se redobra cuando detecta qué tienen en «común» el individualismo y el comunitarismo: la denegación de lo diferente. El individualismo se escuda en la estricta autosuficiencia de aquel que no necesita de nadie, nada perturbará su autocentrado proyecto de vida. El comunitarismo aspira, en cambio, a la fusión. Reniega de la separación, pero para inmediatamente cancelar toda diferencia a la mayor gloria de la comunidad. En un caso la unidad es encarnada por el individuo, en el otro, por la comunidad. La conclusión de Young es que arrostramos con una pobre ontología social que tiene una lamentable traducción en nuestras ciencias sociales¹⁸.

De lo que se trata, frente al privilegio de lo común, es de no «denegar» ni la diferencia inscrita en toda subjetividad, ni la diferencia entre los sujetos. Aquí la lógica de lo diferente nos conmina a considerar un cierto grado de opacidad como

¹⁷ YOUNG, I., *art. cit.*, p. 6.

¹⁸ Young se alinea aquí con las tesis de Giddens y Dallmayr. El primero, al pensar la identidad del yo en condiciones de compleja modernidad, repiensa la ontología social, proponiendo el ingenioso modelo del «anclaje» y el «desanclaje» de la identidad de los diferentes contextos sociales que van de lo local a lo mundial. Describe así un «*self* atribulado» que responde malamente a las exigentes condiciones de nuestras complejas sociedades. Véase GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, y (1994) *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1994. Del segundo la referencia es a *Twilight of Subjectivity*, ya citado, y, especialmente, las páginas reseñadas dan protagonismo a las reflexiones no sólo de Derrida, sino a las de Heidegger y a su *Mitsein* y a Levinas y su tesis de la irreducibilidad del otro.

irreductible —sin prejuicios no hay comprensión— que inhabilita el *pathos* reconciliatorio de la unidad y el afán totalizador de la comunidad, que pretende ser una estación final para el viaje que es la historia.

Pero ¿cuál es la crítica de Young a Benhabib? Nada más y nada menos que una objeción a la utopía comunicativa que delineábamos antes. Benhabib resume la pluralidad y las diferencias en su dar cuenta de la comunidad, pero para Young introducir junto a la perspectiva del «otro generalizado» la del «otro concreto» no es suficiente. El grado de transparencia comunicativa que se pretende a la luz del «ponerse en el lugar del otro» es demasiado alto: significa la eliminación de las opacidades. A la luz de los modelos comunitaristas con los que sintoniza Benhabib, se cuestiona que

El conflicto entre las demandas de la individualidad y las demandas de la sociabilidad desaparezcan en una simpatía mutua¹⁹.

Se enmascara el hecho de que «Otra persona nunca ve el mundo desde mi perspectiva». Se obvia la «fragilidad» del «compartir» una visión de las situaciones, las personas o el mundo.

La objeción de Young a toda utopía comunicativa no es baladí. Tantas posibilidades tenemos de entendernos como de malentendernos. No podemos expulsar al conflicto de la vida social para soñar una comunidad reconciliada, no retornaremos nunca al jardín edénico. Acceder a un estado de cosas como el que describe Benhabib, supondría que nos conocemos y que sabemos transmitir ese conocimiento a los otros. Young detecta un «residuo cartesiano» en Benhabib: una concepción del yo como «sujeto unificado de deseo» que sabe cuáles son sus necesidades al ser «origen de sus propias afirmaciones y acciones».

El ataque de Young va directo a la concepción de la identidad de Benhabib²⁰ y desde sus premisas postmodernas —Derrida y Kristeva pavimentan el camino— destaca la «procesualidad» del sujeto, su heterogeneidad constitutiva y su descentramiento. La indeterminación no mora sólo en la conversación, sino también en el mismo sujeto. Somos un «campo de batalla» en el que pugnan deseos contradictorios, en el que significados ambiguos desafían la coherencia. El sujeto tampoco es una unidad. Es un «juego de diferencias».

Young desestima un presupuesto que Habermas establecía desde *Conocimiento e Interés*: si queremos que la «dominación sea eliminada» deberemos comprendernos los unos a los otros «internamente», de la misma manera que cada cual debe entenderse a sí mismo. Mantener el imposible «ideal de la subjetividad

¹⁹ YOUNG, I., *art. cit.*, p. 10.

²⁰ La respuesta de Seyla BENHABIB (1995) al asunto de la identidad y sus modelos vendrá dada en «Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea», en *Laguna, Revista de Filosofía*, núm. 3, en donde confronta el modelo constructivista inspirado foucaultianamente de J. Butler y el modelo de yo intersubjetivo y narrativo articulado por Charles Taylor. Su opción apostará por un mínimo de articulación coherente expresada narrativamente.

compartida» tiene el funesto efecto de impedirnos atender a «análisis más concretos de las condiciones de eliminación de la dominación»²¹. Pero no sólo esto, «el deseo de reconocimiento y de identificación con los otros» nos juega malas pasadas: hace que sea más difícil respetar a aquellos con los que no nos identificamos. La exhortación de Young es que desconfiemos del «deseo de comunidad» que suele acompañarse de «identificaciones» que acaban excluyendo a los que no encajan en el molde de lo «común». La reflexión de Young está avalada por los efectos perversos de la «*sisterhood*» y de la lucha entre «facciones» del feminismo por imponer su «*lifestyle*»²².

Ésta es otra vuelta de tuerca a la «política de la identidad» feminista. La rebelión frente al «genérico» debe ser acompañada del respeto distanciado hacia la diferencia de la otra. La comunidad no se presenta, dado su bagaje de idealizaciones y su tendencia a la homogeneidad como un horizonte adecuado. Sin compartir es posible «convivir». Respeto y tolerancia se anudan en un nuevo cosmopolitismo de corte postmoderno.

3. DE LA DESCONFIANZA FEMINISTA HACIA LA COMUNIDAD

Si las comunidades reales se articulan como quieren los comunitaristas más conservadores, en torno a la tríada familia-vecindario-nación, no hace falta muchos considerandos para caer en la cuenta de que las mujeres no podemos «reconciliarnos» fácilmente con esas comunidades de procedencia que han vertebrado y apuntalado nuestra subordinación. La comunidad, como pone de manifiesto Jónasdóttir, ha puesto a su servicio a la mujer²³. El argumento utilitario ha sido el sancionador de la exclusión de las mujeres: alejadas de la comunidad, pero a su entera disposición, nunca ciudadanas, sino «madres de ciudadanos».

Marylin Friedman deja a este respecto las cosas en su sitio, y en vena «moderna» no sólo nos previene de los tintes idílicos con que los comunitaristas presentan a la maternal comunidad, sino que nos indica que la estrategia a seguir es la de «dislocar la comunidad»²⁴ y atribuir valor a las «comunidades de libre elección», entre ellas y actuando como canon aparece el vínculo de la amistad que sí casa bien con una sociedad pluralista y que no arrostra el gravamen de la opresión sexogénica. La amistad, podríamos decir, es un vínculo postconvencional:

²¹ YOUNG, I., *art. cit.*, p. 12.

²² *Art. cit.*, p. 13.

²³ JÓNASDÓTTIR, A. (1993): *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid, Cátedra, p. 165 y ss.

²⁴ FRIEDMAN, M. (1989): «Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community», en *Ethics*, vol. 99, January, núm. 2, pp. 275-290.



... la «elección voluntaria» se refiere a motivaciones que emergen de nuestras necesidades, deseos, valores y atracciones, en contraste con las motivaciones que parten de lo socialmente adscrito, asignado, esperado o demandado²⁵.

Y en su postconvencionalidad encaja bien con el feminismo que, precisamente, se resiste a aceptar el destino convencional que la comunidad ha impuesto a las mujeres. Con claros ribetes «urbanos», como Young, Friedman se detiene en señalar que si las comunidades de procedencia nos «constituyen»²⁶ —de ahí que la dependencia entre la identidad y la comunidad no pueda desestimarse—, la virtualidad de las «comunidades» libremente elegidas es que nos «reconstituyen». Eligiendo, nos definimos, nos «embarcamos en la senda de la redefinición personal», que es lo que se exige de todo individuo moderno no determinado por vínculos primarios. La comunidad elegida voluntariamente crea un «espacio» para el autodistanciamiento y la reflexión sobre los canones de identidad dados, para poner en solfa al *self* y a la propia comunidad.

Cada vida humana está tejida de vínculos «obligatorios» y de vínculos «elegidos». Todos dignos de ser estimados. Y una teoría de la intersubjetividad que se precie debería dar cuenta de sus figuras, variaciones y relevancia moral. La amistad aparece aquí como canon de la relación ética. Ricoeur nos conmina a convertirla en clave de la propia autocomprensión, rescatando la intuición aristotélica de que debemos de ser «amigos de nosotros mismos»²⁷. Quizás sea posible abandonar el modelo del «autodominio», a imagen y semejanza de la metáfora platónica del carro alado, y estimar el modelo de la amistad como vertebrador de la relación de uno consigo mismo. Además, una amistad que se precie no está reñida con la justicia, sino, todo lo contrario, la alienta²⁸. De lo que se trataría es de articular la intrasubjetividad intersubjetivamente, al modo dialógico del, al menos, «dos-en-uno» que atisbaba socráticamente Arendt²⁹. Pero para volver a la unidad, a la identidad, necesitamos del otro que nos atienda y escuche. En la soledad, curiosamente, somos multitud, a la unidad sólo accedemos en relación con los otros.

Es necesario incorporar las tramas de vinculaciones que no se dejan atrapar en el molde comunitario desustanciado y restituir oxígeno al individuo en relación con los otros y a su experiencia moral. Se asumirían, así, las demandas de los «otros»

²⁵ *Art. cit.*, p. 286.

²⁶ Véase TAYLOR, Ch. (1994): *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

²⁷ Véase RICOEUR, P. (1990): *Soi-même comme une autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990. Nos hubiera gustado tener más tiempo para recrear las reflexiones de Ricoeur que no sólo apuntalan una comprensión narrativa de la identidad, sino que articulan la autorreflexividad utilizando la figura aristotélica de la amistad en términos de contrapeso equilibrado entre *ego* y *alter* que diverge tanto de la intersubjetividad «egológica» de Husserl, como de la primacia absoluta que Levinas otorga al «otro». Levinas, no hace falta decirlo, es otra de nuestras asignaturas pendientes.

²⁸ Entre nosotros destacan por su estimación a la *philia* no sólo Emilio Lledó, sino también Carlos THIEBAUT (1988), que le presta especial atención en *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor.

²⁹ Véase ARENDT, H. (1984): *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

reales y encarnados. La amistad —que admite tantos grados, de la intimidad a la civilidad— se dibuja como alternativa para pensar una intersubjetividad simétrica y encarnada. A las mujeres se nos ha querido constreñir a los vínculos «obligatorios», denegándonos la misma entrada en la modernidad que exige del individuo que se autodefina y redefina constantemente. La contingencia moderna exige al individuo la tarea positiva y ardua de la identidad, tal y como señala Agnes Heller³⁰. La modernidad y su reorganización institucional en torno a lo público/privado ha impedido que las mujeres fueran miembros de pleno derecho de la comunidad. La exclusión se alza como dificultad extrema para acceder a la identidad. Sólo al ingresar como miembro de pleno derecho en un espacio público accedemos al reconocimiento, y el reconocimiento, como Habermas mantendrá, es la forja de la identidad. Sin reconocimiento, todo lo más, se nos dotará de una «identidad deteriorada» —en el sentido de Goffman—. La exclusión de la comunidad nos condena a una «muerte ontológica», nos deniega el acceso al status de individuo. Pues para ser individuo es imprescindible, como nos aleccionará Hannah Arendt, ser contemplado, escuchado y reconocido en el espacio público, o como más tarde apuntará Celia Amorós, firmar el «pacto de los iguales»³¹.

4. CONTRA EL PRIVILEGIO DE LO COMÚN: LA APUESTA POR LA PLURALIDAD Y LAS DIFERENCIAS

«Completar» la modernidad significa ajustar cuentas con esta asimetría constitutiva, no meramente accidental, que prescribe la exclusión de las mujeres de la comunidad. Las tres alternativas que hemos presentado se muestran empeñadas en que la intersubjetividad, más allá o más acá del molde comunitario, reconozca los títulos de la pluralidad y de las diferencias que no pueden ser, simplemente, obviadas. Apostar por el abandono del monopolio masculino y su pretensión pseudouniversal supone dinamitar la misma categoría de lo común, tal y como ha funcionado hasta ahora. Contra el privilegio del masculino singular, rescatemos el femenino plural dejando atrás un universalismo excesivamente abstracto que se presta a no reconocer las diferencias entre los individuos. Ésta es, condensada, la exigencia de la crítica feminista —más allá de su modulación— a Habermas y a su modelo comunitario-consensual.

La pertenencia como miembro de pleno derecho a la comunidad y/o a las comunidades es condición estricta de posibilidad para el acceso a la existencia social y a la identidad individual. Constatamos que una modernidad que se ha autotraicionado ha negado a las mujeres su titularidad individual y comunitaria. Para decir-

³⁰ Véase HELLER, Agnes (1990): «The Contingent Person and the Existential Choice» Kelly, M. (edit.) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass., MIT Press.

³¹ Véase AMORÓS, C. (1987): «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas», en *Arbor*, noviembre-diciembre, 1987.



lo con Concha Roldán, en el «reino de los fines» se ha instalado un «gineceo»³²: un curioso espacio, lo privado-doméstico, que estará «dentro», pero, a la vez, «fuera». Las mujeres quedan así «ex-traviadas» y «dis-locadas». Reconquistar el status de individuo parece requerir no sólo la demanda de ser aceptada en la comunidad, sino que, al menos, tendremos que ponernos a dismantelar los sobreentendidos que apelan a la presión homegenizadora y, como respuesta, articularla sobre nuevos presupuestos de pluralidad y heterogeneidad para que el imperativo de la no exclusión sea acatado de una vez por todas.



³² ROLDÁN, C. (1995): «El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas», en ARAMAYO, R., MUGUERZA, J. y VALDECANTOS, A. (comp.) *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós.