
El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía*

Mary G. Dietz

En la intensa novela de Margaret Atwood *The Handmaid's Tale*¹ (El cuento de la empleada de entrada por salida), Offred, la protagonista, miembro de una nueva clase de “úteros con dos piernas” en una sociedad distópica, piensa con frecuencia para sí misma: “El contexto es lo que cuenta”. Offred nos recuerda una importante verdad: en cada momento de nuestra vida, cada uno de nuestros pensamientos, valores y actos —desde los más triviales hasta los más sublimes— adquiere significado y objetivo a partir de una realidad política y social más amplia, que nos constituye y condiciona. La protagonista de la novela, en las limitadas circunstancias en que está viviendo, acaba dándose cuenta de que es todo aquello que cae fuera de nuestro alcance inmediato lo que establece la diferencia respecto de que vivamos con mayor o menor libertad y plenitud como seres humanos. Pero se da cuenta demasiado tarde.

A diferencia de Offred, las feministas ya hace mucho tiempo que han reconocido como imperativa la labor de buscar, definir y criticar la compleja realidad que rige nuestros modos de pensar, los valores que defendemos y las relaciones que compartimos, en especial en lo que se refiere al género. Si el contexto es lo que cuenta, el feminismo, en sus diversas formas, está obligado a develar lo que nos rodea y revelarnos las relaciones de poder que constituyen a las criaturas en que nos vamos transformando. “Lo personal es político” es el credo de esta práctica con sentido crítico.

* Este ensayo fue publicado en DAEDALUS, otoño 1987.

El contexto político e ideológico que más profundamente condiciona la experiencia norteamericana es el liberalismo y su conjunto concomitante de valores, creencias y prácticas. No cabe duda de que la tradición liberal cuenta con muchos adeptos, pero hay también quienes la critican. En Estados Unidos, durante la última década, pocos críticos del liberalismo han sido tan persistentes o han abordado una gama tan amplia de aspectos como las feministas. En realidad, nadie más ha estado tan dedicado a la articulación de alternativas respecto de la visión liberal de género, familia, división sexual del trabajo y relación entre el ámbito público y el privado.²

En, este texto me centraré en el aspecto de la crítica de las feministas que atañe a la ciudadanía. En primer lugar, trazaré los rasgos predominantes de la concepción de ciudadanía que tiene el liberalismo y posteriormente expondré dos retos que las feministas plantean en la actualidad a la concepción mencionada. En último término, lo que me interesa esgrimir es que, aunque ambos desafíos contienen importantes y profundas perspectivas, ninguno de ellos conduce a una alternativa adecuada para el punto de vista liberal ni a una perspectiva feminista política lo suficientemente precisa. En la tercera parte de este ensayo haré un esbozo preliminar de lo que podría ser esa concepción feminista de la ciudadanía. En parte, reconfirmaré la idea de que “la igualdad de oportunidades no basta”.

I

El terreno del liberalismo es vasto y, a lo largo del siglo pasado, se ha revisado extensamente su base histórica en la teoría social, política y moral.³ Voy a exponer el esqueleto de la concepción liberal de la ciudadanía, pero esta estructura basta para desencadenar las críticas feministas que enunciaré a continuación. Con esto en mente y la advertencia de que todas las concepciones cambian a lo largo del tiempo, podemos dar inicio a la enumeración de los rasgos que han caracterizado con mayor o menor constancia las opiniones y puntos de vista de los pensadores políticos liberales.

Ante todo está la noción de que los seres humanos son agentes autónomos y racionales, cuya existencia y cuyos intereses son ontológicamente previos a la sociedad.⁴ En la sociedad liberal podría decirse que el contexto no lo es “todo”. Es más bien nada, porque el liberalismo concibe las

necesidades y capacidades de los individuos como si fueran independientes de cualquier condición social o política inmediata.⁵ Lo que cuenta es que entendamos a los seres humanos como individuos racionales con su propio valor intrínseco.

Un segundo principio del pensamiento político liberal es que la sociedad debería garantizar la libertad de todos sus miembros para que éstos realizaran todas sus capacidades. Este es el principio ético central de la tradición liberal occidental. Tal vez la formulación clásica sea la observación que hace John Stuart Mill respecto de que “la única libertad que merece tal nombre es la de perseguir cada quien su propio bien a su manera, en la medida en que no tratemos de despojar a otros del suyo o de obstaculizar los esfuerzos que hagan por obtenerlo.”⁶

Vinculada estrechamente al principio de la libertad individual hay una tercera característica: la insistencia en la igualdad humana. Puede que los teóricos liberales difieran en las formulaciones de este principio, pero coinciden en el carácter crucial que tiene. Locke, por ejemplo, defendía que la “razón es la norma y la medida común que Dios ha dado al género humano”; por tanto, se ha de considerar a todos los hombres creados iguales y de ahí que todos ellos merezcan la misma dignidad y respeto. Bentham esgrimía —no siempre con congruencia— que la cuestión de la igualdad se basaba en el hecho de que todos los individuos tienen la misma capacidad de placer y de ahí que la felicidad de la sociedad se incremente cuando todos tienen la misma cantidad de riqueza o de ingresos. En su “Legislación liberal y libertad de contratación”, T. H. Green proclamaba que “cada quien tiene interés en garantizar a todos los demás el libre uso, disfrute y disposición de sus posesiones, en la medida en que esta libertad de parte de uno no interfiera con una libertad similar de parte de otros, porque esta libertad contribuye al desarrollo igual de las facultades de cada quien, lo cual es el bien supremo de todos”.⁷ Como las teorías liberales suelen comenzar con alguna versión del supuesto de la perfecta igualdad entre los individuos, no distan tanto de la argumentación bastante relacionada de que la justicia social implica sufragio igual y donde cada persona debería ser tenida en cuenta, como dice Herbert Spencer, “tanto como cualquier otro individuo de la comunidad”.⁸ Como lo expresa Allison Jagger, “La creencia del liberalismo en el valor definitivo del individuo se expresa en el igualitarismo político”.⁹

Este igualitarismo adopta la forma de lo que los teóricos llaman “libertad negativa”, a la cual Isaiah Berlin en su ensayo clásico sobre la libertad caracteriza como “la zona en la que un hombre puede actuar sin

ser obstaculizado por los demás”.¹⁰ Es la ausencia de obstáculos a posibles opciones y actividades. En esta concepción liberal lo que está en juego no es ni la elección “correcta” ni la “buena” acción, sino simplemente la libertad del individuo para escoger sus propios valores o fines sin que interfieran otros, y de acuerdo con una libertad similar para los demás. En el meollo de la libertad negativa hay, pues, un cuarto rasgo del liberalismo que se dirige al individuo en su faceta política de ciudadano: la concepción del individuo como “portador de derechos formales”, que están calculados para protegerlo de la infracción o interferencia de los demás y para garantizarle las mismas oportunidades o “acceso igual” que a los demás.

El concepto de derechos es de importancia fundamental en la visión política liberal. En *A Theory of Justice*, John Rawls expone su clásica formulación del punto de vista liberal: “Toda persona posee una inviolabilidad basada en la justicia que ni siquiera la sociedad del bienestar en su conjunto puede pisotear... Los derechos garantizados por la justicia no están sometidos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales”.¹¹

El concepto de derecho no sólo refuerza los principios liberales subyacentes de la libertad individual y la igualdad formal, sino que establece también la distinción entre “privado” y “público” que inspira gran parte de la perspectiva liberal sobre la familia y las instituciones sociales. Los derechos individuales corresponden a la noción de un ámbito de libertad privado, separado y distinto del público. Pese a que los teóricos liberales no coinciden con respecto al carácter y grado de intervención estatal en el ámbito público —y ni siquiera acerca de lo que cuenta como “público”— aceptan no obstante la idea de que determinados derechos son inviolables y existen en un ámbito privado en el que el Estado no puede interferir legítimamente. Para el liberalismo, en el pasado este ámbito privado abarcó casi siempre, en palabras de Agnes Heller, “las emociones domésticas”, es decir, matrimonio, familia, trabajo doméstico y cuidado de los niños. En suma, la noción liberal de “lo privado” ha abarcado lo que se ha denominado “esfera de la mujer” como “propiedad del varón” y no sólo ha tratado de defenderlo de la interferencia del ámbito público, sino que también ha mantenido aparte de la vida de lo público a quienes “pertenecen” a esa esfera: las mujeres.¹²

Otra característica del liberalismo, vinculada con todo lo dicho hasta ahora, es la idea del individuo libre como competidor. Para entenderla, vamos a rememorar el contexto propio del liberalismo, su historia y origen particulares.¹³ El liberalismo surgió en medio de la desintegración

final de lo que Marx denominó aquellos “abigarrados vínculos feudales”, en la decadencia de la aristocracia y el surgimiento de un nuevo orden de comerciantes y empresarios con una “propensión natural”, como dijo Adam Smith, “a traficar, transportar y trocar”. O sea que la vida del liberalismo empezó en las sociedades capitalistas de mercado y, como propugnó Marx, únicamente se puede abarcar en su totalidad en función de las instituciones sociales y económicas que lo conformaron. Según Max Weber, el pensamiento político liberal heredó la gran transformación forjada por el protestantismo y una nueva ética del propio yo y del trabajo que pronto sustituyó al privilegio, a la norma y a la primacía de rango. Tanto Marx como Weber reconocieron que el liberalismo fue la conciencia práctica o la legitimación teórica de los valores y prácticas que emanaron de la reciente aparición de la sociedad de mercado. En efecto, el liberalismo prestó apoyo a la búsqueda activa de cosas que beneficiaran a un sistema económico basado en la producción en aras de la ganancia.

Entre esas “cosas provechosas” se cuenta la noción del hombre racional como individuo competitivo que tiende naturalmente a perseguir su propio interés y a obtener el máximo de ganancia. Aunque sería una equivocación sugerir que todos los teóricos liberales conciben la naturaleza humana como egoísta, la mayoría de ellos arguye que las personas tienen una tendencia natural en esa dirección y han de tratar de desarrollar capacidades morales que contrarresten sus egoístas y adquisitivas inclinaciones fundamentales.¹⁴ Así pues, al menos en términos generales, podemos llegar a la conclusión de que, para los liberales, la fuerza motivadora de las acciones humanas no se encuentra en ningún noble deseo de alcanzar “la buena vida” o “la sociedad moralmente virtuosa”, sino más bien en la inclinación hacia el progreso individual o —en términos capitalistas— en la búsqueda de la ganancia de acuerdo con las reglas del mercado.¹⁵ Visto a esta luz, el individuo liberal es el empresario competitivo, la sociedad civil liberal es un mercado en términos económicos, y su ideal, las oportunidades iguales para, como dijo Adam Smith, involucrarse en “la carrera por la riqueza, los honores y los privilegios”.

En esta carrera es vital el aspecto que nos interesa, o sea, la igualdad de oportunidades para acceder a la propia carrera, a la sociedad de mercado. En este contexto, lo que a fin de cuentas significa la libertad es un conjunto de garantías formales para el individuo de que él (y después ella) podrán gozar de un comienzo justo en la “carrera” de Smith. Lo que acaba significando la ciudadanía al modo liberal es algo así como ser miembros iguales en la esfera económica y social, más o menos regulada

por el gobierno y más o menos abocada al supuesto de que “el mercado hizo al hombre”.¹⁶ Para decirlo de otra manera, en el liberalismo la ciudadanía llega a ser no tanto una actividad colectiva y política como una actividad individual y económica: el derecho a perseguir los propios intereses sin impedimentos en el mercado. De manera similar, la democracia está más relacionada con un gobierno representativo y con el derecho a votar que con la idea de la actividad colectiva y participativa de los ciudadanos en el ámbito público.

Esta concepción del ciudadano como portador de derechos, de la democracia como sociedad capitalista de mercado y de la política como gobierno representativo es precisamente lo que hace que el liberalismo — a pesar de su admirable y vital insistencia en los valores de libertad e igualdad individuales— parezca tan estéril políticamente a algunos de sus críticos, tanto del pasado como actuales, tanto conservadores como radicales. En lo que respecta al feminismo, tal vez sea Mary Shanley la que mejor sintetice el problema que plantea el liberalismo:

~~~~~cita

Si bien los ideales liberales han demostrado ser eficaces en acabar con las restricciones que sufrían las mujeres como individuos, la teoría liberal no proporciona el lenguaje ni los conceptos que puedan ayudarnos a entender las diversas clases de interdependencia humana que forman parte de la vida tanto de las familias como de los gobiernos, ni a articular una concepción feminista de “la buena vida”. Las feministas se encuentran, pues, en la difícil posición de tener que recurrir a la retórica cuando se refieren a un Estado que no describe los fines de ellas de manera adecuada y que puede tratar de debilitar los intentos que ellas hacen de inaugurar nuevas formas de vida.<sup>17</sup>

## II

Por buenas y obvias razones, sería de esperar que el mejor comienzo para una crítica feminista al liberalismo consista en dejar al descubierto la realidad que se esconde tras la idea de la igualdad de oportunidades. El acceso igual no es únicamente un principio crucial del pensamiento liberal, sino que es también un elemento conductor de nuestro discurso político contemporáneo, al que se recurre tanto para atacar como para defender alegatos especiales en relación con los derechos de las mujeres. Es precisamente esta crítica la que se emprende en este texto.

---

Pero un acercamiento complementario no está fuera de lugar. En mi opinión, es meritoria la argumentación de que empezar por la cuestión de la igualdad de oportunidades significa garantizar demasiado, repartir demasiadas cartas altas a la parte liberal.

Literalmente: “el acceso no basta”, ya que una vez en el terreno de “el acceso igual”, quedamos atrapadas en toda una red de conceptos liberales: derechos, intereses, contratos, individualismo, gobierno representativo, libertad negativa. Todos ellos abren el paso a algunos canales del discurso, pero al mismo tiempo bloquean otros. Como Shanley implica, suscribir esos conceptos, para las feministas puede significar nublar en vez de iluminar una concepción de la política, la ciudadanía y la “buena vida” adecuada a los valores e intereses feministas.

Con esto no es mi intención sugerir que las feministas que proceden a partir de la cuestión del acceso estén haciendo algo inútil o carente de importancia. Al contrario: al valerse del género como unidad de análisis, las feministas académicas han puesto de manifiesto la falta de igualdad existente tras el mito de las oportunidades iguales y nos han hecho saber cómo estos supuestos niegan la realidad social del trato desigual, la discriminación sexual, los estereotipos culturales y la subordinación de las mujeres tanto en la casa como en el mercado. En la medida en que este tipo de análisis basado en el género lleva a programas políticos positivos —prolongación de las licencias de embarazo, planes de acción afirmativa, instalaciones para el cuidado de los niños, salarios de valor comparable, leyes contra el hostigamiento sexual, ventajas en el cuidado de la salud—, las feministas están otorgando una ayuda indispensable a la práctica liberal.

No obstante, no deberíamos dejar de lado el hecho de que los límites de este tipo de análisis están determinados por los conceptos del liberalismo y las cuestiones que implican. Así pues, por ejemplo, cuando se concibe el poder en función del acceso a las instituciones sociales, económicas o políticas, hay otras posibilidades (incluyendo la radical de que el poder no tiene nada que ver con el acceso a las instituciones) que no se tienen en cuenta. Además, para tomar otro ejemplo, si se establece el disfrute de derechos o la búsqueda del libre mercado como criterio de ciudadanía, concepciones alternativas como la actividad cívica y el autogobierno participativo se dejan de lado. El liberalismo tiende a ambas interpretaciones: a entender el poder como acceso y a una concepción de la ciudadanía como libertad civil. Lo que yo quiero destacar es que ninguna de

estas formulaciones es idónea en y por sí misma o adecuada para una teoría política feminista.

Para muy pocas teóricas feministas resultarán sorprendentes o novedosas esas observaciones. Empero, gran parte del pensamiento feminista reciente (no obstante el feminismo liberal) se ha abocado a poner de manifiesto los problemas que plantea una teoría política liberal a una perspectiva de la liberación de las mujeres y de la emancipación humana. Se ha ido articulando una serie de argumentaciones y de enfoques. Algunos de ellos se han centrado en las raíces epistemológicas y ontológicas del liberalismo, otros en las implicaciones que éste tiene en la comprensión ética de la persona y, finalmente, otros en los supuestos en los que descansa la metodología liberal.<sup>18</sup>

Por lo que se refiere al aspecto político en relación con la teoría liberal de la libertad, el papel del Estado, lo público y lo privado, el capitalismo y la democracia, las críticas feministas parecen pertenecer a dos campos: las marxistas y las que denominaré maternalistas.<sup>19</sup> Ambos campos tienen una importancia primordial en los temas de este ensayo debido a que versan sobre asuntos como “la buena vida” y, con mayor precisión, sobre el carácter de la comunidad política. Una ojeada somera a ambos bastará para actualizarnos acerca de las alternativas feministas a la concepción liberal del ciudadano, alternativas que no son, como seguiré demostrando, plenamente satisfactorias como contraparte del punto de vista liberal, pese a que constituyen aportaciones atractivas al debate político y provocan ideas nuevas.

Primero las marxistas. Las feministas que trabajan dentro de la tradición marxista tratan de poner al descubierto las bases capitalistas y patriarcales del Estado liberal, así como la opresión inherente a la división sexual del trabajo, además de, como lo manifiesta una pensadora, “las consecuencias de la contribución dual de las mujeres a la subsistencia en el capitalismo.”<sup>20</sup> En esta crítica económica está en juego, como aduce otra teórica, la noción de “la participación del Estado —en la protección del patriarcado como sistema de poder, en gran parte de la misma manera que protege al capitalismo y al racismo ...”<sup>21</sup> Por cuanto suponen que el Estado participa en la opresión de las mujeres, las feministas marxistas esgrimen la idea de que la garantía de los derechos del ciudadano por el Estado es una impostura, una conveniente ficción ideológica que contribuye a nublar la realidad subyacente de una clase dominante masculina que gobierna. Como propugnan estas teóricas, la liberación de las mujeres será posible únicamente cuando el Estado liberal sea derrocado y

desmantelada su estructura capitalista y patriarcal. Lo que surgirá entonces será el fin de la división sexual del trabajo y “una política feminista que vaya más allá del liberalismo”<sup>22</sup> Según parece, lo que la mayoría de las feministas marxistas entienden por esta política es el reordenamiento igualitario del trabajo productivo y reproductivo y el logro de relaciones humanas verdaderamente liberadoras, una sociedad de “productores de valores de uso que carezcan de propiedades.”<sup>23</sup>

La fuerza y validez de esta crítica parece obvia. Las feministas marxistas nos harían reconocer que, por debajo de la ideología liberal, hay todo un sistema económico y de género implantado en las estructuras capitalistas predominantemente masculinas, desde la noción de hombre independiente y racional hasta la concepción de ámbitos separados para lo privado y lo público; desde el valor del individualismo hasta la equivalencia de libertad y libre comercio. En tanto tal, el análisis feminista marxista pone al descubierto numerosas insuficiencias en la posición feminista liberal, y en particular en el punto de vista predominante que ésta sustenta sobre el trabajo de las mujeres y la confianza que le confieren a la ley, el Estado, los grupos de interés y las reformas instituidas por el Estado como fuente de justicia social, igualdad individual y “acceso”. La ventaja del punto de vista feminista marxista no consiste únicamente en la crítica que le hace al capitalismo, en la que revela el carácter explotador y socialmente construido del trabajo de las mujeres, sino también en la crítica política que sostiene y que plantea un reto al supuesto liberal de que el gobierno representativo es el único santuario de la política y el árbitro legítimo del cambio social.

No obstante, aun cuando la crítica feminista marxista tenga mucho que ofrecer desde el punto de vista del materialismo histórico, no tiene mucho que decir con respecto al tema de la ciudadanía. Como Sheldon Wolin ha observado, “A muchos marxistas les interesan las ‘masas’ o los obreros, pero desdeñan la ciudadanía como una noción burguesa, formal y vacía...”<sup>24</sup> Desafortunadamente, las feministas marxistas no son una excepción a esta generalización. Ciudadanía es un término que raras veces aparece en su vocabulario y mucho menos aún cualquiera de los demás conceptos pertenecientes a la misma familia: participación, acción, democracia, comunidad y libertad política.

En la medida en que las feministas marxistas analizan en algo la ciudadanía, lo hacen por lo general combinándola con trabajo, lucha de clases y revolución socialista; también con el advenimiento del cambio social y de ciertas condiciones económicas. En su opinión, la verdadera

ciudadanía se realiza con la propiedad colectiva de los medios de producción y con el fin de la opresión en las relaciones de reproducción. Las feministas marxistas asocian ambas ideas con la acción revolucionaria y la desaparición del Estado patriarcal. En su planteamiento de la ciudadanía, tienden a restringir la política a la lucha revolucionaria, las mujeres a la categoría de “reproductoras” y la libertad a la realización de la igualdad económica y social y al derrocamiento de la necesidad natural. Una vez alcanzada la libertad —parecen decir— la política termina o se convierte en poco más de lo que el propio Marx denominó alguna vez “la administración de las cosas”.

Nadie negaría en la actualidad que la igualdad económica y la justicia social habilitan y confieren poder a la gente. La sociedad que valora y lucha por alcanzarlas, pensando tanto en hombres como en mujeres, merecen admiración y respeto. Lo que yo insinúo es que, como el feminismo marxista se detiene en este punto, su perspectiva liberadora de cómo serán las cosas “después de la revolución” es incompleta porque lo que aparece es una imagen de libertad económica y no política y una sociedad de seres sociales autónomos y satisfechos y no un gobierno de ciudadanos. El resultado es que se deja de lado o se ignora todo un conjunto de preguntas políticas vitales: ¿Qué es libertad política? ¿Qué significa ser ciudadano? ¿Qué requiere una conciencia política expresamente feminista? O, para plantearlo más abiertamente, ¿hay algo más en la política feminista que la lucha revolucionaria contra el Estado?

El segundo campo de las teóricas feministas, las maternalistas, responderían a la última pregunta con una ampulosa afirmación. Nos harían reconsiderar las opiniones sobre la ciudadanía tanto liberales como marxistas<sup>25</sup> y se identificarían con una concepción de la conciencia política femenina asentada en las virtudes de la esfera privada de las mujeres, primordialmente en la maternidad. A diferencia de las feministas marxistas, las feministas maternas sostienen que, por muy importante que sea la justicia social, no es condición suficiente para una política feminista verdaderamente liberadora. Hay que referirse a las mujeres como madres y no como “reproductoras”, y como participantes en el ámbito público y no sólo como miembros de los órdenes social y económico.

No obstante, lo mismo que las feministas marxistas, las feministas maternas eluden la noción liberal del ciudadano como portador individual de derechos que protege el Estado. Para las maternalistas, tal noción es, en el mejor de los casos, moralmente vacía y, en el peor, moralmente subversiva puesto que descansa en una concepción claramente masculina

na de la persona como ser independiente, interesado en sí mismo y económico. Cuando se traslada esta noción a una concepción más amplia de la política —aduce la feminista maternal— queda únicamente una idea de los ciudadanos como comerciantes competitivos y detentadores de empleos para quienes la actividad cívica consiste, a lo sumo, en ser miembros de grupos de interés. Así pues, la feminista maternal negaría precisamente lo que la liberal defendería: una concepción de la ciudadanía individualista, basada en derechos y contractual, y una imagen del ámbito público como terreno de competencia. Como manifiesta una maternalista:

El problema —o uno de los problemas— con una política que empieza y termina en la movilización de recursos, el logro de repercusiones máximas, el cálculo prudencial, la articulación de los reclamos de los grupos de interés... y así sucesivamente, no es únicamente su profunda falta de imaginación, sino su incapacidad para involucrarse en una solidaridad reflexiva y en una lealtad comprometida de ciudadanos. En un exceso de simplicidad podría decirse que no hay ningún sentido esencial de virtud cívica ni una visión de la comunidad política que pueda servir de punto de partida para una vida en común y que sea posible en el seno de una vida política dominada por un individualismo de intereses egoístas y depredador.<sup>26</sup>

El feminismo maternal está expresamente concebido para contrarrestar lo que en su opinión son las áridas y poco imaginativas cualidades del punto de vista liberal predominante y, con mayor énfasis aún, para ofrecer un sentido alternativo de la virtud cívica y de la ciudadanía. Como primer paso, quiere establecer la primacía moral de la familia. Aunque esto pueda parecer a algunos un extraño inicio para una política feminista, las maternalistas nos harían repensar la rígida distinción liberal de los ámbitos público y privado y nos invitarían a considerar en vez de ello, que lo “privado” es el lugar de una posible moralidad pública y un modelo para la actividad de la propia ciudadanía. Además, para ponerlo de otra manera, el feminismo maternal critica a la política “estatista” y a las personas individuales y ofrece en su lugar la única alternativa diferente que ve: una política inspirada en las virtudes del ámbito privado y una individualidad comprometida con sus capacidades de relación con los demás, el amor y el cuidado de los otros.

Lo que hace de éste un punto de vista expresamente feminista (más que, por así decirlo, tradicionalmente conservador) es que reconoce la experiencia de las mujeres como madres en el ámbito privado, como

donadoras de una especial capacidad y de un “imperativo moral” para contrarrestar tanto la concepción individualista del mundo masculino y liberal como su noción masculinista de ciudadanía. Jean Bethke Elshtain describe la maternidad como una “actividad complicada, rica, ambivalente, fastidiosa y gozosa” que mantiene el principio de que “la realidad de un sólo ser humano es lo que [hay que] mantener en mente”.<sup>27</sup> Para ella, las implicaciones de la maternidad en la ciudadanía son claras: “Si se tomara el pensamiento maternal como la base de la conciencia feminista, se abriría de inmediato una veta para analizar un mundo público cada vez más excesivamente controlado”<sup>28</sup>

El pensamiento maternal no sólo depuraría lo público “arrogante” (a saber, masculino); proporcionaría además la base para una concepción del poder totalmente nueva, así como de la ciudadanía y del ámbito público. El ciudadano que surge es un ser afectuoso que, en las propias palabras de Elshtain, está “dedicado a la protección de la vulnerable vida humana” y trata de hacer de las virtudes de la maternidad el “molde” de un nuevo mundo público más humano.

Gran parte de la argumentación maternalista se inspira o encuentra apoyo en la teoría psicoanalítica de las relaciones de objeto de Nancy Chodorow y en la teoría del desarrollo moral de Carol Gilligan.<sup>29</sup> Estas académicas sostienen que entre hombres y mujeres existen contrastes sorprendentes que pueden ser comprendidos en función de algunas diferencias en las experiencias de las primeras etapas de su desarrollo. En el punto crucial de los hallazgos de Chodorow y Gilligan está la implicación de que la moralidad de las mujeres está vinculada a un conjunto más maduro y humano de valores humanos que la de los hombres. Gilligan identifica una “ética del cuidado” femenina que difiere de la “ética de la justicia” masculina. La ética del cuidado gira más bien en torno de la responsabilidad y las relaciones que de los derechos, y más en torno de las necesidades de las situaciones específicas que de la implicación de normas generales de conducta. Las feministas maternas se apoderan de esta “oposición binaria” psicológica y, en efecto, la politizan. En sus trabajos, “la voz masculina” es la del individualista liberal que representa lo opuesto a la mujer, cuya voz es la de la ciudadana compasiva como madre amante. Para las feministas maternas así como para las psicólogas feministas no cabe duda acerca de cuál es el lado de la oposición normativamente superior y merecedor de ser tomado tanto como base de la conciencia política cuanto como una manera ética de ser. Puede ser que las maternalistas digan que la moralidad femenina de la responsabilidad

“debe extender su imperativo a los hombres”; pero pese a todo, confieren un lugar de honor a las mujeres y a la “esfera de las mujeres”, la familia, como fuente de este nuevo “modo de discurso público”<sup>31</sup> Las maternalistas también sostienen que el discurso público y la ciudadanía deberían estar inspirados en las virtudes de la maternidad —amor, atención, compasión, cuidado y “absorción”— en suma, en todas las virtudes que el ámbito liberal estatal y público desdeña.

¿Qué vamos a hacer con esta concepción de la ciudadanía feminista? En mi opinión, hay mucho de aprovechable en la perspectiva maternalista, sobre todo si la examinamos en el contexto de los puntos de vista liberal y feministamarxista. En primer lugar, el maternalista es casi el único entre todos los demás “feminismos” que se preocupa por el significado de la ciudadanía y de la conciencia política. Aunque podamos disentir de sus formulaciones, merecen ser apreciadas por haber hecho de la ciudadanía un asunto de interés en un movimiento que (al menos en su aspecto académico) con demasiada frecuencia queda atrapado en lo psicológico, lo literario y lo social, más que en los problemas de teoría política que las feministas tienen que enfrentar. En segundo lugar, las maternalistas nos recuerdan lo inadecuado y las limitaciones de una concepción del individuo basada en los derechos y de la justicia social como igualdad de oportunidades. Nos hacen entender las dimensiones de la moralidad política de otras maneras y la propia política como potencialmente virtuosa. En tercer lugar, en una época en la que la política se ha convertido en todos los aspectos en algo así como una mala palabra, las feministas maternales han rehumanizado nuestro modo de pensar acerca de la participación política y nos han hecho reconocer cómo, en tanto individuos interrelacionados, podemos pugnar por una comunidad más humana, relacionada y compartida de lo que nos permiten nuestras actuales circunstancias políticas.

Sin embargo, a pesar de estas aportaciones, hay algo muy perturbador acerca de la concepción de la ciudadanía que tienen las maternalistas. Adolece de los mismos problemas que todas las teorías que sostienen que un lado de la oposición es superior al otro. Para las maternalistas, las mujeres son más morales que los hombres porque son o pueden ser (o son criadas por) madres y porque la misma maternidad es, necesaria y universalmente, una actividad afectiva, cuidadosa y de amor. Dejando de lado lo que tendría que ser el obvio y problemático carácter lógico y sociólogo de estas pretensiones, baste decir que las maternalistas corren el peligro de cometer precisamente el mismo error que ellas encuentran en el

punto de vista liberal: amenazan con convertir a mujeres históricamente caracterizables en entidades ahistóricas y universalizadas.<sup>32</sup>

Más grave aún es que las maternalistas estén convencidas de que las feministas han de escoger entre dos mundos: el masculinista, competitivo, público, estatal, y el maternal, afectuoso, privado, virtuoso. Arguyen que escoger el mundo público es caer presa de una política y una ética que recapitulan los rasgos deshumanizadores del Estado capitalistaliberal. Sin embargo, escoger el mundo privado significa no sólo reafirmar el valor de un “reino de mujeres”, sino también la adopción de una ética maternal que es potencialmente adecuada para la ciudadanía y una alternativa profundamente moral a la liberal y estatista<sup>33</sup>

Cuando buscamos en la maternidad una concepción de la ciudadanía feminista nos equivocamos de lugar o, en el lenguaje de las maternalistas, de “mundo”. En el centro de la actividad maternal no se encuentra el vínculo político distintivo entre ciudadanos iguales, sino el vínculo íntimo entre madre e hijo. Pero las maternalistas no nos dejan ninguna opción al respecto: debemos decantarnos por lo “privado íntimo” porque lo “público estatista” está corrupto. Pero esta opción es engañosa porque, si equiparamos lo público con la política estatal y lo privado con la virtud de la intimidad, el feminismo maternalista resulta ser más afín con el punto de vista liberal de lo que podíamos suponer al principio. Así pues, es susceptible de ser objeto de la misma acusación que el liberalismo: la concepción que tiene de la ciudadanía está inspirada en una defectuosa concepción de la política en tanto que gobierno impersonal y representativo. Que el liberalismo se contente con mantener una concepción tal y que el maternalismo feminista quiera sustituirla por una serie de recetas extraídas de lo privado no es el verdadero problema. El problema para una concepción feminista es que nada de lo que acabamos de mencionar sirve porque ambas concepciones nos dejan con una opinión parcial de la política y, por lo tanto, de la ciudadanía. Lo que necesitamos es una concepción enteramente diferente. En lo que resta de este ensayo trataré de esbozar una base alternativa para una concepción política feminista con una perspectiva para desarrollar una concepción feminista más minuciosa en el futuro. Propongo las recomendaciones que siguen más como un esbozo programático que como una teoría comprehensiva.

### III

El punto de vista básico que yo sostengo es franco: para una concepción de la ciudadanía, las feministas deberían acudir a las virtudes, relaciones y prácticas que son expresamente políticas y, con mayor precisión, de participación y democráticas. Entre otras cosas, lo que esto requiere es una susceptibilidad para percibir la política como ni las liberales ni las maternalistas la perciben: como una actividad humana que no es necesaria ni históricamente reductible al gobierno representativo ni al “ámbito público, arrogante y masculino”. Al aceptar este tipo de opiniones, las feministas corren el peligro de perder una valiosa concepción alternativa de la política que es históricamente concreta y forma parte de la vida de las mujeres. La mejor denominación que se pueda dar a esta concepción tal vez sea la de democrática y concibe a la política como el compromiso colectivo y de participación de los ciudadanos en la resolución de los asuntos de su comunidad. La comunidad puede ser el barrio, la ciudad, el estado, la región o la misma nación. Lo que cuenta es que todos los asuntos relacionados con la comunidad se asumen como “asunto de la gente”.<sup>34</sup>

Desde un ángulo ligeramente diferente, podemos entender la democracia como la forma de la política que reúne a la gente en tanto ciudadana. En verdad, el poder de la democracia reside en la capacidad que tiene para transformar al individuo en tanto maestro, comerciante, ejecutivo, niño, pariente, trabajador, artista, amigo o madre, en un tipo especial de ente político, un ciudadano entre otros ciudadanos. Así pues, la democracia nos ofrece una identidad que ni el liberalismo, con su propensión a contemplar al ciudadano como individuo portador de derechos, ni el maternalismo, con la atención que presta a la maternidad, nos proporcionan. La democracia nos da una concepción de nosotros mismos en tanto que “hablantes de palabras y hacedores de actos”, participando mutuamente en el ámbito público. Para decirlo de otra manera, la concepción democrática no legitima la prosecución de cada interés individual y por separado ni la transformación de las virtudes privadas en públicas. En la medida en que deriva su significado del compromiso colectivo y público de los pares, no contempla a los ciudadanos ni como precavidos extraños (tal como el mercado liberal lo plantearía) ni como “íntimos cariñosos” (como la familia maternalista imagina).

Para regresar a mi anterior punto de vista, la ciudadanía democrática es una práctica que no tiene parangón; goza de un conjunto de relaciones, virtudes y principios propios. Su relación es la de los pares cívicos; la virtud que la orienta es el respeto mutuo; su principio primordial es la

“libertad positiva” de la democracia y el autogobierno y no simplemente la “libertad negativa” de la no interferencia. Así pues, suponer que las relaciones concomitantes con el mercado capitalista o las virtudes que emanan de la experiencia íntima de la maternidad son los modelos para la práctica de la ciudadanía es percibir equivocadamente las características distintivas de la vida política democrática y construir desatinadamente sus relaciones, virtudes y principios especiales.

Las maternalistas quisieran hacernos creer que esta condición política democrática fluiría, en realidad, de la “inserción” de las virtudes de las mujeres como madres en el mundo público. No hay razón para creer que la maternidad induce necesariamente el compromiso con las prácticas democráticas. No existen tampoco buenas bases para aducir que un principio como el de “cuidar la vulnerable vida humana” (por muy noble que sea este principio) implique por definición una defensa de la participación de los ciudadanos. El despotismo ilustrado, el estado del bienestar, una burocracia monopartidista y una república democrática, todos estos sistemas pueden respetar a las madres, proteger las vidas de los niños y mostrarse compasivos para con lo vulnerable.

La preocupación política de las feministas no ha de consistir únicamente en si se protege a los niños (o cualquier otro fin deseable y logrado), sino en cómo y quién determina estos fines. En tanto las feministas se centren únicamente en cuestiones de interés social y económico —cuestiones acerca de niños, familia, escuelas, trabajo, salarios, pornografía, aborto, abuso— no articularán una concepción verdaderamente política ni encararán el problema de la ciudadanía. Únicamente cuando acen-túen que el logro de esos intereses sociales y económicos se ha de emprender mediante su incorporación activa como ciudadanas en el mundo público y cuando declaren que la actividad de la ciudadanía es un valor, las feministas podrán reclamar como propia una política verdaderamente liberadora.

Espero que quede claro que lo que trato de defender es la democratización de la política y no la política de grupos de interés o en torno a un solo problema como es habitual. El compromiso feminista con la ciudadanía democrática no se ha de confundir ni con la política liberal de grupos de presión y gobierno representativo ni con la idea de que después de la victoria o la derrota respecto de un asunto se terminó el juego y podemos “regresar a casa”. Como expresa un teórico de la democracia:

El demócrata radical no está de acuerdo en que... después de resolver [un]

---

problema lo mejor sea abandonar la lucha democrática y desbandar las organizaciones... El demócrata radical no cree que cualquier arreglo institucional o social pueda dar una solución automática y permanente a la cuestión principal de la virtud política ni pueda ahuyentar la que probablemente sea la única ley científica que la ciencia política haya producido: el poder corrompe <sup>35</sup>

Aquí la idea clave es que la ciudadanía se ha de concebir como una actividad continua y un bien en sí, y no como un compromiso momentáneo (o una revolución socialista) con la vista puesta en un objetivo final o en un arreglo social. Claro está que esto no significa que los ciudadanos democráticos no persigan fines sociales y económicos específicos. De esto se trata la política en definitiva y las discusiones y debates entre pares cívicos estarán centrados en temas de interés social, político y económico para la comunidad. Pero al mismo tiempo, la concepción democrática es —y la ciudadanía feminista debería ser— algo más que esto. Tal vez sea mejor decir que se trata de una concepción que no se fija en un fin sino a la que inspira más bien un principio —la libertad— y una actividad política —la libertad positiva. Esta actividad es un proceso exigente que no termina nunca, porque significa involucrarse en el debate público y compartir la responsabilidad del autogobierno. Estoy tratando de presionar, tanto en la teoría como en la práctica, sobre una revitalización feminista de esta actividad.

El lector que me haya seguido hasta este punto quizás se esté preguntando si lo que he hecho no ha sido simplemente reducir la conciencia política feminista a la conciencia democrática, y no dejar nada del propio feminismo en esta concepción de la ciudadanía. Al poner fin a estas reflexiones, permítaseme insinuar por qué creo que la revitalización de la ciudadanía democrática es una labor especialmente adecuada para ser emprendida por las feministas. Aunque el razonamiento se podría plantear en términos más generales, me voy a dirigir el feminismo en los Estados Unidos.

Como Offred en *The Handmaid's Tale*, los norteamericanos vivimos en circunstancias restringidas en términos políticos.

La manera que tenemos de entendernos a nosotros mismos como ciudadanos tiene poco que ver con las normas y valores democráticos que acabo de defender, y probablemente sea justo decir que la mayoría de los norteamericanos no piensa para nada de esta manera en la ciudadanía. Parece que estemos hipnotizados por una concepción liberal de la ciudadanía como un conjunto de derechos, un incontrovertible consumismo que confundimos con la libertad y una ética capitalista que asumimos

como nuestra identidad colectiva.<sup>36</sup> Sheldon Wolin ha observado que en la tradición política norteamericana existen dos “cuerpos” dentro del histórico “cuerpo del pueblo”: una colectividad inspirada por prácticas democráticas, por una parte, y una colectividad a la que inspira una economía política antidemocrática, por otra.<sup>37</sup> La última es una “ciudadanía capitalistaliberal” que en la actualidad ha salido triunfante. Las prácticas verdaderamente democráticas han dejado de ser parte de la política en los Estados Unidos. Existen únicamente en los márgenes. Y lo que es incluso más perturbador en mi opinión, es que hasta el recuerdo de estas prácticas parezca querer eludir nuestra imaginación colectiva. Como dice Hannah Arendt, la ciudadanía es el “tesoro perdido” de la vida política norteamericana.

Lo que quiero defender es que todavía estamos a tiempo de recuperar el tesoro. Podemos ser capaces de inspirar un nuevo soplo de vida en el otro “cuerpo” de la gente, en nuestros “yo” democráticos. Este proyecto nos remite al feminismo, y creo que es una fuente potencial de la resurrección política que necesitamos. El feminismo ha sido algo más que una causa políticosocial; ha sido un movimiento político con sus atributos particulares. A lo largo de la segunda ola de feminismo que ha habido en los Estados Unidos, el movimiento ha estado animado por la práctica y la organización democráticas: las reuniones espontáneas y las marchas, diversos y multitudinarios grupos de acción, asambleas cara a cara, toma de decisiones mediante consenso, estructuras de poder no jerárquicas, expresión verbal abierta y debate.<sup>38</sup> Es decir, hay formas de libertad, encarnadas en el pasado político inmediato del feminismo en este país, que son mucho más compatibles con el “cuerpo democrático” de la experiencia norteamericana que con el capitalistaliberal.<sup>39</sup> Estas formas feministas particulares son compatibles, potencialmente al menos, con la idea de una ciudadanía colectiva y democrática a escala más amplia.

Y digo “potencialmente” porque las feministas primero tienen que transformar sus propias prácticas democráticas en una teoría de la ciudadanía que sea más comprensiva, antes de que puedan llegar a una alternativa de la teoría liberal no democrática. La práctica política feminista no se convertirá de manera automática en la inspiración de una nueva ciudadanía. Las feministas se han de convertir en cambio, en pensadoras políticas autoconscientes —defensoras de la democracia— en la tierra del liberalismo. Ciertamente que la tarea no es fácil ni puede completarse en un corto plazo; pero las feministas pueden emprenderla con resolución, porque los cimientos ya están puestos en las propias experiencias

del movimiento, en la persistente atención que éste presta a los asuntos de poder, estructura y democracia, y en el precedente histórico de las mujeres que han actuado como ciudadanas en los Estados Unidos.<sup>40</sup>

No obstante, hay que hacer una advertencia. Lo que debe evitar a toda costa la defensa feminista de la democracia es la tentación del “mujerismo”. Prestar atención a las “mujeres de la república” y a la organización feminista en busca de inspiración para articular los valores democráticos es una cosa; otra muy diferente es llegar a la conclusión de que en eso reside la prueba de la “naturaleza democrática superior” de las mujeres o de su voz política “más madura”. Una defensa verdaderamente democrática de la ciudadanía no puede permitirse lanzar su llamado desde una posición de oposición de género y de superioridad de las mujeres. Una premisa tal propondría como punto de partida precisamente lo que una actitud democrática debe negar: que un grupo de voces de ciudadanos es generalmente mejor, merece mayor atención, es digno de mayor estímulo y es más moral que otros. Una feminista democrática no puede ceder a este tipo de tentación, a menos que la democracia misma pierda su significado y la ciudadanía su carácter especial. Con esto en mente, un buen consejo para las feministas sería que aseguraran la defensa política de su teoría de la ciudadanía democrática, no sólo en su propio territorio, sino también en la diversidad de los territorios democráticos: históricos y contemporáneos, masculinos y femeninos. Podríamos incluir los municipios y consejos de la América revolucionaria, la populista Alianza Nacional de Agricultores, las huelgas y sentones de la década de los treinta, el movimiento por los derechos civiles, los soviets de la Rusia revolucionaria, los clubes políticos franceses de 1789, los grupos de afinidad anarquistas españoles, el KOR (Comité de Defensa de los Trabajadores) en Polonia, las madres de los desaparecidos en Argentina y otros muchos. En resumen, el propósito de este feminismo político sería recordar y traer a la luz los múltiples ejemplos de prácticas democráticas ya experimentadas y valerse de ellos como inspiración para una forma de vida política que desafíe a la liberal dominante.<sup>41</sup> Para lograr este objetivo se requiere no sólo que el feminismo se resuelva a evitar un “mujerismo” que se restringe a los asuntos de las mujeres para comprometerse activamente con la ciudadanía, que incluye y requiere de la participación de los hombres.

He empezado estas reflexiones coincidiendo con Offred en que el “contexto es lo que cuenta”. Las termino con lo que espero que sea una nota complementaria y no excesivamente optimista. Es cierto que estamos condicionados por los contextos en los que vivimos, pero somos

también los creadores de nuestras construcciones políticas y sociales y podemos cambiarlas si estamos resueltos a hacerlo. La reciente historia de la política democrática en este país no ha sido en conjunto muy feliz, pese a los movimientos espontáneos y a las conquistas periódicas. Antes que causar desesperación, darnos cuenta de lo que ha sucedido tal vez pueda contribuir a fortalecer y renovar nuestro sentido de la premura en lo que respecta a nuestra condición actual y todo lo que se ha de hacer.

En primer lugar, no obstante, se ha de sentir la urgencia y se ha de avivar el ánimo necesario para revitalizar a la ciudadanía en el ámbito público. En otras palabras, la democracia está a la espera de sus “primeros impulsores”. Mi propósito ha sido defender que uno de estos impulsores podría ser el feminismo y sugerir por qué creo que el feminismo es idóneo para cumplir con esta exigente y difícil tarea que nos beneficiaría a todos.

Traducción: Isabel Vericat

## Notas

<sup>1</sup> Margaret Atwood, *The Handmaid's Tale*, Nueva York, Simon & Schuster, 1986.

<sup>2</sup> Sobre la amplia gama de críticas feministas que se hacen al liberalismo, véase: Irene Diamond (ed), *Families, Politics, and Public Policy: A Feminist Dialogue on Women and the State*, Nueva York, Longman, 1983; Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York, Longman, 1981; Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton, N. Y., Princeton University Press, 1981; Sandra Harding y Merrill Hintikka, *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983; Alison Jagger, *Feminist Politics and Human Nature*, Nueva York, Rowman and Allenheind, 1983; Juliet Mitchell y Ann Oakley, *The Rights and Wrongs of Women*, Harmondsworth, Penguin, 1976; Linda Nicholson, *Gender and History*, Nueva York, Columbia University Press, 1986; y Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979. Para una crítica feminista a la teoría del contrato social, véase Seyla Benhabib, “The Generalized and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory”, en *Praxis International* 5 (4), 1986, pp. 402-424; Christine Di Stefano, “Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered”, en *Women's Studies International Forum* 6 (6), 1983; Carole Pateman, “Women and Consent”, en *Political Theory* 8 (2), 1980, pp. 149-168; Carole Pateman y Teresa Brennan, “Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism”, en *Political Studies* 27 (2), 1979, pp. 183-200; y Mary Lyndon Shanley, “Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought”, en *Western Political Quarterly* 32(1), 1979, pp. 79-91; Para una crítica al “hombre racional”, véase Nancy Hartsock, *Money, Sex, and Power*, Nueva York, Longman, 1983; Genevieve Lloyd, *Man of Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984; e Iris Marion Young,

"Impartiality and The Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory", en *Praxis International* 5, (4), 1986, pp. 381-401; Sobre Locke, véanse Melissa Butler, "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy", en *American Political Science Review* 72 (1), 1978, pp. 135-150; Lorenne M. G. Clark y Lynda Lange (eds.), *The Sexism of Social and Political Theory*, Toronto, University of Toronto Press, 1979; y Carole Pateman, "Sublimation and Reification: Locke, Wolin, and the Liberal Democratic Conception of the Political", en *Politics and Society* 5, 1975, pp. 441-467. Sobre Mill, véanse Julia Annas, "Mill and the Subjection of Women", *Philosophy* 52 (1977), pp. 179-194; Richard W. Krouse, "Patriarchal Liberalism and Beyond: From John Stuart Mill to Harriet Taylor", en Jean Bethke Elshtain (ed.), *The Family in Political Thought*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982; y Jennifer Ring, "Mill's Subjection of Women: The Methodological limits of Liberal Feminism", en *Review of Politics* 47 (1), 1985. Sobre teoría moral liberal, véase Lawrence Blum, "Kant and Hegel's Moral Paternalism: A Feminist Response", en *Canadian Journal of Philosophy* 12, 1982, pp. 287-302.

<sup>3</sup> Para una interpretación del desarrollo histórico e intelectual del liberalismo en los tres últimos siglos, véanse (en orden cronológico): L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Londres, 1911; Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1927; Harold Laski, *The Rise of European Liberalism*, Londres Allen & Unwin, 1936; George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Nueva York, Holt, 1937; Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism and the Changing World*, Nueva York, Macmillan, 1939; John H. Hallowell, *The Decline of Liberalism as an Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1943; Thomas Maitland Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950; Michael Polanyi, *The Logic of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1951; Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Nueva York, Harcourt Brace, 1955; R. D. Cumming, *Human Nature and History, A study of the Development of Liberal Democracy*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1969; C. B. MacPherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1977; Alan Macfarlane, *Origins of English Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1978; Steven Seidman, *Liberalism and the Origins of European Social Theory*, Berkeley, University of California Press, 1983; y John Gray, *Liberalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

<sup>4</sup> Aunque Thomas Hobbes no estaba dentro de la principal tradición de la teoría liberal —definida en términos muy amplios— que abarca, pero no se reduce, a Locke, Kant, Smith, Madison, Montesquieu, Bentham, Mill, T. H. Green, L. T. Hobhouse, Dewey y, recientemente, a Rawls, Dworkin y Nozick fue él quien preparó el terreno para una concepción del hombre que más tarde caracterizó al pensamiento liberal. En De Clive, Hobbes escribió, "imaginemos que el hombre brotó y sigue brotando de la tierra, y de repente, como llegan los hongos a su plena madurez, sin ningún tipo de involucramiento unos con otros". "Philosophical Rudiments Concerning Government and Society", en Sir W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, Longman, 1966, p. 102. Esta invocación a contemplar al hombre como un "ser" autónomo fuera de la sociedad se encuentra, en diversas formas, en el estado de naturaleza de Locke tanto como en el "velo de ignorancia" de Rawls. Los críticos contemporáneos del liberalismo se refieren a esta formulación en términos del "yo sin impedimentos"; véase Michel Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", en *Political Theory*, 12 (1), 1984, pp. 81-96.

En este debate me valdré del referente masculino por dos razones: en primer

lugar, porque sirve como recordatorio del discurso exclusivamente masculino que se ha empleado en la teoría política tradicional, incluyendo a los escasos teóricos que están dispuestos a conceder que he/him significa “todos”. En segundo lugar, muchas teóricas feministas han definido convincentemente el término hombre, tal como lo utiliza el pensamiento liberal, no simplemente como un recurso lingüístico o una etiqueta genérica, sino como símbolo de un concepto que refleja tanto los valores y virtudes masculinas como las prácticas patriarcales. Véase Brennan y Pateman, “Mere Auxiliaries to the Commonwealth”.

<sup>5</sup> Tal como observan Brennan y Pateman en “Mere Auxiliaries”, la idea de que el individuo es libre por naturaleza —es decir, al margen de los vínculos sociales, históricos y de la tradición— la transmitieron al liberalismo los teóricos del contrato social. En el siglo XVII, el surgimiento de esta idea no marcó únicamente “una ruptura decisiva con el punto de vista tradicional de que los individuos estaban ‘naturalmente’ vinculados unos a otros en una jerarquía de desigualdad y subordinación”, sino que también estableció una concepción de la libertad individual “natural” como el estado de aislamiento individual con respecto de los demás, previo a la creación (artificial) de la “sociedad civil”.

<sup>6</sup> John Stuart Mill, “On liberty”, en Max Lerner (ed.), *The Essential Work of John Stuart Mill*, Nueva York, Bantam, 1961, p. 266.

<sup>7</sup> T. H. Green, “Liberal Legislation and Freedom of Contract”, en John R. Rodman (ed.), *The Political Theory of T. H. Green*, Nueva York, Crofts, 1964.

<sup>8</sup> Citado en Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little, Brown, 1963.

<sup>9</sup> Jagger, *Feminist Politics*, p. 33.

<sup>10</sup> Sir Isaiah Berlin, “Two Concepts of liberty”, en *Four Essays on Liberty*, Oxford Oxford University Press, 1962, p. 122. Berlin prosigue con la observación de algo que será importante para el razonamiento que sostengo en la sección III, a saber, que la libertad (en su acepción negativa) no está conectada, en ningún caso lógicamente, con la democracia o el autogobierno... La respuesta a la pregunta ‘¿Quién me gobierna?’ es distinta lógicamente de la pregunta ‘¿En qué medida el gobierno interfiere conmigo?’ “ (pp. 129-130). Como veremos, la última pregunta es de interés primordial para el ciudadano liberal; la primera atañe al ciudadano democrático y, en consecuencia, al pensamiento político feminista.

<sup>11</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.

<sup>12</sup> La negación de la ciudadanía a las mujeres es obviamente una característica histórica y no contemporánea del liberalismo. No obstante, vale la pena señalar que, al menos en el pensamiento liberal de los comienzos, los principios éticos que distinguían al liberalismo —libertad individual e igualdad social— no se ponían en práctica (y con frecuencia ni siquiera en la teoría) en relación con las mujeres, sino únicamente en relación con los “hombres racionales”, cuya “racionalidad” estaba ligada a la propiedad privada.

<sup>13</sup> El contexto del liberalismo en la actualidad es un conjunto sumamente complejo de

situaciones sociales, políticas, e históricas cambiantes. No hay que olvidar que en sus primeras manifestaciones (siglos XVII y XVIII), con los Levellers, Los True Whigs, los Commonwealthmen y los "patriotas" revolucionarios, la proclamación de los derechos individuales y de la igualdad social fueron actos de rebelión contra el rey y la corte. El terreno del "individualismo posesivo" capitalista se desarrolló en un conjunto de prácticas aparte, aunque relacionadas con aquéllas. Así pues, el legado del liberalismo es tanto radical como capitalista.

<sup>14</sup> Véase Jagger, *Feminist Politics*, p. 31.

<sup>15</sup> Como observa C. B. MacPherson con acierto en *The Life and Times of Liberal Democracy*, p. 2, una de las mayores dificultades del liberalismo es que ha tratado de combinar la idea de la libertad individual en tanto que "autogobierno", con la noción empresarial del liberalismo en tanto que "el derecho del más fuerte a embaucar al más débil mediante el apego a las normas del mercado". Pese a los esfuerzos hechos por J. S. Mill, Robert Nozick y otros para reconciliar la libertad de mercado con la libertad de autogobierno, no se ha llegado todavía a una fructífera solución. MacPherson sostiene que ambas libertades son profundamente inconsistentes, pero también afirma que la posición liberal no tiene por qué "depender siempre de una aceptación de los supuestos capitalistas, aunque históricamente haya sido así" (p. 2). Esta realidad histórica es en la que yo me centro en mi texto y es la que, en mi opinión, predomina en la concepción norteamericana liberal de ciudadanía. No obstante, al igual que MacPherson, yo no creo que el liberalismo esté necesariamente ligado (conceptualmente o en la práctica) a lo que él denomina la "envoltura capitalista del mercado".

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>17</sup> Mary Lyndon Shanley, "Afterword: Feminism and Families in a Liberal Polity", en Diamond, *Families, Politics, and Public Policy*, p. 360.

<sup>18</sup> Por ejemplo, véase Jagger, *Feminist Politics*; Naomi Scheman, "Individualism and the Objects of Psychology", en Harding y Hintikka, *Discovering Reality*; Jean Grimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986; Nicholson, *Gender and History*, y Young, "Impartiality and the Civic Public".

<sup>19</sup> A propósito de este debate de este debate al feminismo radical, no porque sea insignificante o carezca de importancia, sino porque hasta la fecha no ha llegado a una posición política consistente acerca de las cuestiones que ahora nos interesan. Para una valiosa crítica de las fallas teóricas del feminismo radical, véase Jagger, *Feminist Politics*, pp. 286-290, y Joan Cocks, "Wordless Emotions: Some Critical Reflections on Radical Feminism", en *Politics and Society* 13 (1), 1984, pp. 27-57.

<sup>20</sup> Al esbozar esta categoría no es mi intención empañar o borrar las distinciones, muy reales, entre las diversas clases de feministas marxistas o atenuar la importancia de "patriarcado versus capitalismo". Para una interpretación de la diversidad del feminismo marxista (o socialista), véanse: Mariarosa DellaCosta y Selma James, *Las mujeres y la subversión de la comunidad*, México, Siglo XXI, 1975; Hartsock, *Money, Sex, and Power*; Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978; Catherine A. Mackinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", en Nannerl O. Keohane,

---

Michelle Rosado y Barbara Gelpi (eds.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Chicago, University of Chicago Press, 1981; Sheila Rowbotham, *Women, Resistance, and Revolution*, Nueva York, Vintage, 1974; y Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Boston, South End Press, 1981. Las citas provienen de Hartsock, *Money, Sex, and Power*, p. 235.

<sup>21</sup> Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Politics*, p. 223.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>23</sup> Hartsock, *Money, Sex, and Power*, p. 247.

<sup>24</sup> Sheldon Wolin, "Revolutionary Action Today", en *Democracy* 2 (4), 1982, pp. 17-28.

<sup>25</sup> Para diversos puntos de vista maternalistas, véanse entre otros, Jean Bethke Elshtain, "Antigone's Daughters", en *Democracy* 2 (2), 1982, pp. 46-59; Elshtain, "Feminism, Family and Community", en *Dissent* 29 (4), 1982, pp. 442-449; y Elshtain, "Feminist Discourse and Its Discontents: Language, Power, and Meaning", en *Signs* 3 (7), 1982, pp. 603-621; también Sara Ruddick, "Maternal Thinking", en *Feminist Studies* 6 (2), 1980, pp. 342-367; Ruddick, "Preservative Love and Military Destruction: Reflections on Mothering and Peace", en Joyce Trebilcock (ed.), *Mothering: Essays on Feminist Theory*, Totowa, N. J., Littlefield Adams, 1983; y Hartsock, *Money, Sex, and Power* en su "punto de vista feminista", Hartsock incorpora tanto las perspectivas marxistas como las maternalistas.

<sup>26</sup> Elshtain, "Feminist Discourse", p. 617.

<sup>27</sup> Elshtain, *Public Man, Private Woman*, p. 243, y Elshtain, "Antigone's Daughters", p. 59.

<sup>28</sup> Elshtain, "Antigone's Daughters", p. 58.

<sup>29</sup> Véase Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978, y Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982. (Hay traducción al español: *El ejercicio de la maternidad*, Gedisa, Barcelona, y *La moral y la teoría*. FCE., México).

<sup>30</sup> Lo califico de "implicación" porque Gilligan no es para nada congruente acerca de si la "voz diferente" es exclusiva de las mujeres o está abierta a los hombres. Para una interesante crítica, véase Joan Tronto, "Women's Morality: Beyond Gender Difference to a Theory of Care", en *Signs* 12 (4), 1987, pp. 644-663.

<sup>31</sup> Elshtain, "Feminist Discourse", p. 621.

<sup>32</sup> Para una crítica complementaria y elegante a los razonamientos de oposición binaria, véase Joan Scott, "Gender. A Useful Category of Historical Analysis", en *American Historical Review* 91 (2), 1986, pp. 1053-1975.

<sup>33</sup> Para una crítica más minuciosa, véase Dietz, "Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking", en *Political Theory* 13 (1), 1985, pp. 19-35.

<sup>34</sup> La concepción alternativa que introducimos aquí —de la política como participación y de la ciudadanía como compromiso activo de los pares en el ámbito público— ha despertado un interés considerable entre los teóricos políticos y los historiadores a lo largo de los últimos veinte años y ha sido desarrollada más minuciosamente como una alternativa al punto de vista liberal. Es necesario que ahora las feministas consideren la importancia de esta perspectiva en relación con sus propias teorías políticas. La exponente contemporánea más sobresaliente de la política como la vida activa de los ciudadanos tal vez sea Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958 y *On Revolution*, Nueva York, Penguin, 1963. Pero también se han explorado alternativas al liberalismo como “republicanismo cívico” en la obra de J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1975, y en el reciente “giro comunitario” que ha articulado Michael Sandel en su crítica a la tradición de pensadores de Kant a Rawls, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1982. Para otras críticas “democráticas” al liberalismo véanse Benjamín Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984; Joshua Cohen y Joel Rogers, *On Democracy: Toward a Transformation of American Society*, Nueva York, Penguin 1983; Russell Hanson, *The Democratic Imagination in America*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1985; Lawrence Goodwyn, *Democratic Promise: The Populist Movement in America*, Nueva York, Oxford University Press, 1976; Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1970; Michael Walzer, *Radical Principles*, Nueva York, Basic Books, 1980; y Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little, Brown, 1963. Véase también la efímera pero útil publicación periódica *Democracy* (1981-1983).

<sup>35</sup> C Douglas Lummis, “The Radicalization of Democracy”, *Democracy* 2 (4), 1982, pp. 9-16.

<sup>36</sup> Yo reiteraría, sin embargo, que a pesar de su propensión histórica a plegar la democracia a una ética económica capitalista, el liberalismo no carece de sus propios principios éticos vitales (a saber, libertad individual e igualdad) que los demócratas corren el riesgo de ignorar. La tarea de los “liberales éticos”, como dice MacPherson en *The Life and Times of Liberal Democracy*, consiste en separar estos principios de los “supuestos del mercado” del capitalismo e integrarlos a una visión verdaderamente democrática de la participación ciudadana. Por lo mismo, la tarea de los demócratas que apoyan la participación es preservar los principios de libertad e igualdad que constituyen el legado específico del liberalismo.

<sup>37</sup> Sheldon Wolin, “The Peoples’ Two Bodies”, en *Democracy* 1 (1), 1981, pp. 9-24.

<sup>38</sup> Mi intención no es implicar que el feminismo sea el único movimiento democrático que haya surgido en el pasado reciente norteamericano o que sea el único del que podemos sacar ejemplos. Hay otros, como el movimiento por los derechos civiles, la resurgencia populista, las asambleas políticas colectivas originadas por la crisis de los agricultores en los años ochenta, el movimiento de liberación gay y demás. Pero en su organización y prácticas descentralizadoras, el movimiento feminista ha sido el más congruente democrático, a despecho de su NOW, grupo de interés y liberal.

<sup>39</sup> La frase “formas de libertad” proviene de Jane Mansbridge, “Feminism and the

---

Forms of Freedom", en Frank Fischer y Carmen Siriani (eds.), *Critical Studies in Organization and Bureaucracy*, Filadelfia, Temple University Press, 1984, pp. 472-486.

<sup>40</sup> Algunos de los precedentes históricos que tengo en mente los desarrolla linda Kerber en *Women of the Republic*, Nueva York, Norton, 1980, en especial en el capítulo 3, "The Meaning of Female Patriotism", en el que la autora reconsidera el activismo político de las mujeres en la América revolucionaria. Otros precedentes activistas que las feministas contemporáneas no deberían olvidar y tendrían que preservar los analizan Sara M. Evans y Harry C. Boyteen en *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America*, Nueva York, Harper & Row, 1986; estos antecedentes abarcan el movimiento abolicionista, el movimiento sufragista, la Women's Christian Temperance Union, el movimiento por la vivienda estable y la National Women's Trade Union League, así como las formas contemporáneas de organización y acción feministas.

<sup>41</sup> Lo que pretendo aquí no es tanto que los soviets de 1917 o el KOR polaco de 1978 puedan servir de modelos para la participación ciudadana en los Estados Unidos de fines del siglo XX, sino más bien que una alternativa de la ciudadanía liberal puede adquirir arraigo únicamente si se destila en un marco de nociones conceptuales. Los momentos históricos a los que yo aludo (y otros más) proporcionan la realidad de experiencias y prácticas para un marco de referencia conceptual y, por tanto, merecen ser incorporados a la política democrática feminista. Además, como dice Arendt en *On Revolution*, "Lo que rescata los asuntos de los moralistas de su futilidad inherente es que no dejan de hablar de ellos, lo cual a su vez sigue siendo fútil, a no ser que de ello surjan algunos conceptos, algunos puntos de orientación para que sean recordados en el futuro y simplemente como pura referencia" (p. 20). Acéptense las diversas prácticas que se han mencionado como puntos de orientación y referencias capaces de inspirar un espíritu democrático, más que como ejemplos literales a ser seguidos manteniéndose en ese mismo espíritu.