

"Como en casa en la existencia..."

Consideraciones sobre la normativa internacional en torno a los derechos de la mujer y el papel de la teoría feminista contemporánea

Gabriela L. Alonso

I. EL LENGUAJE DE LA IGUALDAD NEUTRAL

De las formas posibles de discriminación, la que afecta a la mujer responde a un criterio agravado por dos circunstancias: la inmutabilidad, referida al hecho de que un cierto rasgo está biológicamente determinado, y la visibilidad, o "inmutabilidad fenomenológica", en el sentido de una característica generalmente observable a terceras personas y que no puede ser fácilmente ocultable. Raza y género son casos paradigmáticos de ambos fenómenos. En cuanto al primero, el reconocimiento de que la inmutabilidad -*qua* determinación biológica- de la característica que diferencia a ciertas personas o grupos de personas, y que constituye la base de la discriminación contra ellas, potencia la vulnerabilidad de los individuos o grupos afectados, ha llevado en los Estados Unidos al encuadramiento de aquellos como una *suspect class* bajo la *Equal Protection Clause*. Como es sabido, se habla de "clasificaciones sospechosas" en aquellos casos en que los tribunales emplean un estándar de "escrutinio estricto" bajo dicha cláusula, a fin de establecer la legitimidad de clasificaciones basadas en un rasgo que, en sí mismo, contraviene principios constitucionales establecidos, de modo que cualquier uso intencional de la clasificación pueda considerarse "sospechoso".

Con relación al rasgo que he denominado "visibilidad", a la luz del cual pueden considerarse factores de discriminación como el género o la raza vis-à-vis, la religión, o la orientación sexual, que pueden generalmente ocultarse al ojo público, cabe preguntarse si la distinción es realmente significativa. La diferencia más obvia entre la ostensibilidad del rasgo potencialmente desencadenante de la actitud discriminatoria, y la no-visibilidad del rasgo, es la mayor, más inmediata, la exposición inevitable al tratamiento diferencial que otros acuerdan a la persona con el rasgo ostensible o "fenomenológicamente inmutable". Aquellos con un rasgo observable serán necesariamente identificados como portando dicho rasgo y en consecuencia pueden ser fácilmente seleccionados o identificados para un tratamiento diferencial por parte de aquellos que tienen un prejuicio contra el rasgo en cuestión. A quienes tienen la oportunidad de ocultar el rasgo, por otro lado, se abre la opción de revelarlo y aceptar exponerse a la discriminación, u ocultarlo y asimilarse a la cultura del prejuicio. Así, la ostensibilidad es diferente en el sentido de que no deja margen de oportunidad para decidir el "tradeoff" entre aceptación y secreto.

Claro que la "mayor libertad" de que goza la persona con el rasgo no-visible es absolutamente engañosa, y la distinción entre ostensibilidad y posibilidad de ocultamiento, en consecuencia, no es significativa, dado el precio

que debe pagar la persona por evitar la discriminación: a nivel individual, debe resignar su aspiración -y su derecho- a ser aceptada y respetada en tanto la persona que realmente es, colapsando su derecho a la auto-definición e identidad personal. A nivel social, lo que debe resignar es su aspiración -y su derecho- a vivir en un “espacio público” que no imponga el “tradeoff” entre ocultamiento y no-rechazo. Sin embargo, en situaciones de emergencia, acaso en el sentido hobbesiano de la expresión, la distinción entre ostensibilidad y no-ostensibilidad del rasgo puede revelarse como importante, determinando incluso las posibilidades mismas de sobrevivir: pensemos en el caso de los polacos durante la segunda guerra mundial que murieron porque sólo sabían hablar Yiddish, en tanto algunos judíos alemanes que conocían el idioma lograron sobrevivir. En el caso de la mujer, su factor de potencial discriminación la expone de modo más inminente e ineluctable, con lo cual su único margen de respuesta es muchas veces la necesidad de asimilación y no-diferenciación, por ejemplo en situaciones de violencia doméstica. Así como hablar el idioma alemán mantuvo a algunos judíos vivos, silenciar y aceptar la violencia mantiene a la mujer viva. La realidad es idéntica en ambos casos: se trata de la adaptación de la víctima a la realidad del perpetrador.

El “género” es, pues, una categoría de alto riesgo en el universo del fenómeno de la discriminación. Con esta conciencia, y luego de más de treinta años de trabajo de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer, órgano creado en 1946 para el seguimiento de la situación de la mujer y la promoción de sus derechos, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó en diciembre de 1979 la *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, que entró en vigor como tratado internacional el 3 de septiembre de 1981 tras su ratificación por veinte estados. Diez años después de su aprobación, la Convención contaba con la declaración de poco menos de cien naciones que se consideran obligadas por sus disposiciones. La Argentina depositó su instrumento de ratificación a la Convención el 14 de agosto de 1985, con lo cual acaba de cumplirse una década de vigencia del tratado para este país. Contemporáneamente a la preparación de mi trabajo, se celebra simultáneamente en Pekín la IV Conferencia Mundial de la Mujer y del Foro de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), en que las representaciones de los distintos gobiernos discuten y votarán un plan mundial destinado a promover la situación social de la mujer, desde el que se intentará influir para lograr la inclusión en el debate oficial de la diversidad que reflejen las nuevas discusiones.

Este desafío ético, político y social torna oportuno el examen de lo que constituyera en 1981 el punto de partida: la Convención contra la discriminación de la mujer, cuya evaluación encararé en la primera parte del trabajo, anticipando que mi análisis sólo resultará en una involuntaria identificación de las insuficiencias sustantivas y estratégicas de este tratado internacional. La primera observación debe señalar que la normatividad de la Convención en general es de tipo programático, no estableciendo sanciones o penalidades por su incumplimiento. En este sentido, formula una invitación a los estados signatarios para la aprobación de leyes que recojan de manera particularizada cada uno de los derechos protegidos, la obligatoriedad de su cumplimiento, las sanciones correspondientes a su violación y la fijación de instancias judiciales o administrativas para demandar su cumplimiento.

Las limitaciones específicas de la Convención pueden mostrarse siguiendo el *iter* de sus contenidos fundamentales por áreas temáticas. Comenzaré por el área de "promoción de la mujer", recogida en las tres primeras disposiciones del tratado. El art. 1 de la Convención define la expresión "discriminación contra la mujer" en términos de neutralidad en relación al género, garantizando el disfrute de derechos en todas las esferas "sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer". Más allá del hecho de que esta fórmula ha sido generalmente interpretada de un modo no-sustantivo, sin permitir reclamos por parte de individuos o grupos, o reclamos contra la *inacción* gubernamental, o contra partes privadas, lo que debe ponerse de relieve contra la definición de la Convención es que la neutralidad es sinónimo de ceguera a la situación desigual de los géneros, y que el evitar la diferenciación legal equivale a la preservación de un mundo social no-igualitario. Que la neutralidad es el criterio de partida incorrecto lo revela la simple realidad de que los derechos humanos de las mujeres se violan en modos que no resultan coextensivos a las violaciones a sus derechos que sufren los hombres, desde que son fundamentalmente sexuales y reproductivas.

Y la insuficiencia en el mismo punto de partida se agrava si reflexionamos en la inexistencia de controles apropiados para evitar las prácticas discriminatorias: a los países signatarios se les permite efectuar reservas bajo la lata prevención de que ellas no podrán ser incompatibles "con el objeto y el propósito de la presente Convención" (art. 28), lo cual equivale a excusa formal de no cumplimiento respecto de contenidos específicos del tratado. La única obligación efectiva que recae sobre los estados partes es la de someter informes para su examen por el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, el único órgano que supervisa el cumplimiento de la Convención y cuya sola misión es la de informar anualmente a la Asamblea general de las Naciones Unidas sobre sus actividades. El cumplimiento de la Convención se reduce pues a la presentación de informes, lo cual asegura su fuerza moral, lo cual sugiere su efectivo no cumplimiento.

Como intentaré mostrar más adelante, el objetivo de extender el reconocimiento de los derechos convencionales de los hombres a las mujeres es una aspiración limitada, ya que pierde de vista el que la redistribución de poder de unos a otras no puede ser sino insuficiente y precaria cuando la desigualdad y la violencia son parte importante de ese mismo poder, con lo cual se hace necesaria una redefinición de la concepción liberal tradicional de los derechos y el avance hacia categorías superadoras: la igualdad no debe entenderse neutralmente como similitud, imitación o emulación, sino como supresión de jerarquías. Si la adecuada protección a la mujer no puede lograrse sencillamente neutralizando los términos, via el simple expediente de reconocer o extender los mismos derechos de que gozan los hombres (si no hablamos sólo de igualdad formal), la imposición de medidas especiales o de discriminación positiva o inversa, a menudo llamadas "de recuperación",¹ deben

1. Segundo informe periódico presentado por la Argentina ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, Naciones Unidas, CEDAW/C/ARG/2, 21 de septiembre de 1992, p. 30.

revestir un protagonismo especial. La Convención avanza sobre este nivel en su art. 4, identificando “medidas de carácter temporal destinadas a acelerar el logro de la igualdad entre el hombre y la mujer”. La movida encierra una fundamental promesa: la del valor del método comparativo. Dado que fenómenos sociales como la prostitución, la violación impune, las prácticas de abuso sexual y control reproductivo, la desprotección durante el período de embarazo y puerperio, la violencia doméstica, la discriminación en el ámbito laboral y de participación pública, la propaganda objetivante o la presentación de la sexualidad en formas extremadamente lesivas a la dignidad de una de las partes para entretenimiento y lucro a gran escala no afectan directamente a los hombres, resulta claro que cierta dimensión comparativa respecto del estándar de protección de los derechos humanos de estos puede resultar una heurística auspiciosa. En este sentido el segundo artículo de la Convención encierra una fuerte promesa. Pero su fórmula es decepcionante: en primer término, no se especifica ninguna medida concreta tendiente a lograr la finalidad enunciada en el encabezado del artículo, ni siquiera las áreas que debería priorizarse para establecer formas específicas de discriminación inversa, con la sola excepción de la protección de la maternidad.² La normativa de la igualdad vuelve a revelarse, parafraseando a Catherine MacKinnon, como más abstracta que concreta, más trascendente que secular, más proveniente del derecho natural que de reconocida base social.³ En segundo término, no sólo la enunciación del artículo es circunspecta en el sentido antes referido, sino extremadamente cautelosa, especificando que la adopción de las vías especiales de protección a que se refiere la norma “de ningún modo entrañará, como consecuencia, el mantenimiento de normas desiguales o separadas; estas medidas cesarán cuando se hayan alcanzado los objetivos de igualdad de oportunidad y trato” (inc.1). Más avanzada que la mayoría de los derechos estatales internos, enormemente insuficiente a la luz de la realidad que debiera atender, la Convención en su art. 4 reedita a nivel normativo la conciencia de una nueva oportunidad perdida y reincide en su carácter autofrustrante.

El art. 5 de la Convención encara el propósito de “eliminación de estereotipos”. El primer inciso está redactado en términos marcadamente abstractos y generales: el objetivo de “alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias” basadas en la idea de superioridad o inferioridad de alguno de los sexos o en visiones estereotipadas de hombres o mujeres más parece abrazar la fe legalista de una nueva mentalización a través del derecho y la esperanza de algunos representantes de la temprana Escuela de Frankfurt en el “advenimiento del hombre nuevo”, que en una preocupación sería por el objetivo de la igualdad de derechos entre los sexos. Las omisiones de la norma son ciertamente graves: no se menciona el dramático problema de

2. En la Argentina, por ejemplo, la única medida “de recuperación” de que da cuenta el Informe ha sido la implementación del llamado “sistema de cuotas” por ley 24.012 (6 de noviembre de 1991), disponiendo que las listas que presenten los partidos políticos para su oficialización de candidatos deberán tener un mínimo del 30% de mujeres propuestas para los cargos a elegir y en proporciones con posibilidad de resultar electas. No se oficializarán listas que no cumplan con estos requisitos.

3. MacKinnon, C.A., “Crimes of war, crimes of peace”, *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, ed. por Stephen Shute y Susan Hurley, Basic Books, 1993, p. 100.

la práctica sistemática de la violencia doméstica,⁴ no se identifica la necesidad de que las normativas de los estados avancen en una redefinición de los ámbitos público y privado que garantice la posibilidad de injerencia del estado en situaciones como la del maltrato en el seno de la familia. En lo que concierne a la Convención, el daño perpetrado por esta práctica enquistada seguirá siendo, como lo denuncia repetidamente MacKinnon, un daño invisible. El segundo inciso del artículo comentado es abiertamente inconsistente: la sola dimensión de la vida de la mujer que se contempla explícitamente es la de la maternidad, de modo de garantizar "una comprensión adecuada" de ésta "como función social". Paradójicamente, el único "rol" tomado expresamente en cuenta por la norma de la Convención orientada al problema de la eliminación de estereotipos es la función social de la mujer en tanto madre.

Avanzamos ahora hacia la decisiva norma que contempla la situación de la mujer en el ámbito de la vida política y pública. Huelga señalar que, pese a la plausibilidad en términos generales de la redacción de la norma, es quizás ésta la dimensión en que la ineficacia refleja de la Convención permite hablar, desde la perspectiva de los derechos de la mujer, de la mayor brecha posible entre principio y práctica en el mundo jurídico. Al margen de la igualdad formal de derechos que se consagra, las mujeres siguen careciendo de una voz creíble en la vida pública: son minoría dentro de los organismos cuyos miembros son objeto de elecciones públicas. Su participación en los órganos de ejecución de las políticas de estado es extraordinariamente baja. En otros cargos jerárquicos, los casos registrados cobran carácter de excepcionalidad. La participación relativa es baja en el poder judicial, en los organismos sindicales, en la integración de las direcciones partidarias y en el ámbito de la representación internacional. La única excepción que debe mencionarse es la de las organizaciones no gubernamentales, en que un alto porcentaje de mujeres participan de estos organismos, que inciden en los diversos ámbitos -político, social, económico y cultural- tanto en la vida de los estados como a nivel internacional.

En un importante ensayo sobre el concepto de tolerancia,⁵ Ernesto Garzón Valdés ha propuesto identificar una mirada de posibles "actitudes disposicionales" que podrían parafrasearse como un elenco de posibles inclinaciones -individuales y sociales- frente a la vida pública. Su propuesta se concentra en la tolerancia, la aceptación entusiasta, la sujeción y la indiferencia como especialmente significativas.⁶ Estas intuiciones pueden resultar herramientas útiles a la hora de comprender las actitudes subyacentes a la baja participación de las mujeres en la esfera pública, que con toda razón podría llevar a identificar una dinámica de circularidad viciosa o retroalimentación. Pensemos la realidad de la mujer como una realidad de sujeción. Esta actitud está marcada por una serie de rasgos que caracteriza en

4. El art. 16, dedicado al derecho matrimonial y familiar, marca la segunda oportunidad en que la Convención, pudiendo y debiendo pronunciarse respecto de la violencia familiar, guarda silencio.

5. Garzón Valdés, E., "No pongas tus sucias manos sobre Mozart". Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", trabajo presentado en el Congreso "Protección de la moral pública: el rol del Estado", Santiago de Chile, agosto 18-20, 1995.

6. Op.cit.. Ver especialmente ps. 2-7.

estos términos Garzón Valdés:⁷ el sentimiento inicial que revela la sujeción es el rechazo; el sentimiento final, soportar o padecer (la sujeción va siempre acompañada de la idea del mal, ya que carece de fundamento). Este rasgo traza la diferencia más significativa entre tolerancia y sujeción, ya que la primera tiene un fuerte fundamento: el valor que el tolerante considera superior al acto que originariamente vive con sentimiento de rechazo, que se torna en indulgencia y respeto a partir de un proceso de reflexión. Así como la tolerancia exige el ejercicio de cierta competencia para determinar el status deóntico de los actos que se toleran, competencia que se traduce en la concesión de un margen de libertad, dicho ejercicio en el caso de la sujeción no consiste en otra cosa que en reprimir: estamos frente a la autoridad del tirano. Del mismo modo como la “marca” de la tolerancia es una suerte de equidistancia o tensión entre los dos extremos que constantemente la amenazan, la marca de la sujeción es la reducción de uno de los extremos al otro, con la consecuencia de que aquello que originariamente se rechaza resulta reprimido o ahogado. La tolerancia puede ser pública o privada. La sujeción es siempre equivalente a la tiranía de lo doméstico, en el sentido aristotélico de la metáfora. En el caso de la tolerancia, la reciprocidad es siempre necesaria a nivel horizontal público, en tanto la sujeción es por definición unilateral. La facultad en juego en el primer caso es el entendimiento o la razón; en el segundo, por así expresarlo, la voluntad de poder.

Si la realidad de la mujer es básicamente una realidad de sujeción, la respuesta en muchos casos será la de asumir la actitud disposicional que Garzón identifica como indiferencia. En qué medida la indiferencia es respuesta y factor retroalimentante de la escasa incidencia de las mujeres en el espacio de la vida pública? Analicemos sumariamente sus rasgos: el sentimiento inicial es el de aburrimiento o “noluntad”, y el sentimiento final es una imperturbabilidad idéntica. En cuanto al ejercicio de la competencia, se ignora o se decide ignorar. Su marca es la auto-sustracción de la persona respecto del ámbito frente al que reacciona con indiferencia. Respecto de su carácter privado o público, la indiferencia es siempre *privatissima*. No es necesariamente recíproca (lo cual poco importará al indiferente). La facultad en juego puede ser la voluntad.⁸

Más importante que todo, la indiferencia puede estar conectada con las formas y principios que rigen el espacio público cuando una enquistada forma de sujeción es parte definitoria de ese mismo espacio: las minorías discriminadas o, más genéricamente, los grupos subordinados, se abstendrán de participar, en un supremo acto de protesta y “voluntarioso no querer”.⁹

7. Me permitiré complementar las precisiones conceptuales de este autor con algunas adiciones propias que considero oportunas y, en términos generales, compatibles con las distinciones presentadas en su ensayo.

8. Contra Garzón (que toma el sentido heideggeriano de indiferencia como “un temple que emerge de un auténtico y profundo aburrimiento”, op.cit., p. 2). La noluntad puede ser vista como el poder de no querer, con lo cual es realmente una voluntad. Unamuno la llamó “un voluntarioso no querer”; la noluntad no es entonces el reverso de la voluntad, y menos todavía lo opuesto a ella, sino un acto negativo de la voluntad. El sentido unamunescos es el más iluminador para nuestra exploración en este trabajo.

9. El caso de los grupos discriminados que se abstienen de votar en aquellos países sin un régimen de voto obligatorio, es una dinámica conocida que ilustra con bastante claridad la conexión entre indiferencia y esfera pública que estamos considerando.

Claro que el diagnóstico de la situación como una protesta encubierta no guarda nada heroico, sino trágico, ni debe en ese sentido mistificarse: volviendo a la participación de la mujer en los ámbitos públicos, el hecho de que las más graves violaciones a sus derechos que sufren las mujeres son perpetradas regularmente por los miembros del grupo que mantiene la mayoría de las posiciones de poder político frente a otro relativamente exento de ese mismo poder, proporciona evidencia de algo que marcha decididamente mal en "la esfera pública".

Una objeción *prima facie* plausible a la asociación entre indiferencia y actitud disposicional de las mujeres frente al espacio público es de orden probatorio: no es un signo notable de la población femenina su participación en la vida política, su alta representación en el porcentaje del electorado, su índice importante de afiliación a los partidos políticos? Considero que dos observaciones sobre este punto resultarían oportunas. La primera se orienta a señalar que la objeción que consideramos parece asumir la perspectiva de falta de interseccionalidad entre el género como factor de discriminación y otras fuentes posibles de este fenómeno, como la pobreza, la raza, la nacionalidad, el área laboral de desempeño, la circunstancia de pertenecer a una minoría religiosa discriminada. Más genéricamente, los estudios de incidencia y participación de la mujer en la vida pública no deben incurrir en la hipóstasis de desconocer otros factores potenciales de discriminación: en el área que analizamos, esta falacia de la composición equivaldría a asumir la perspectiva de la mujer relativamente privilegiada. Las exploraciones de incidencia de la mujer en lo político deben incorporar un detalle discriminado de dicha incidencia de la mujer en tanto extranjera, en tanto trabajadora rural, en tanto trabajadora con jornada laboral multiplicada, en tanto cabeza de familia numerosa, en tanto discriminada en función de su raza. Cuando el género se ve intersectado por otros factores de opresión y discriminación, es que la autosustracción al espacio público y la apatía comienzan a tornar plausible e iluminadora la exploración de la indiferencia como actitud disposicional femenina ante el continuum de factores de subordinación.

La segunda observación retoma por un momento el examen de Garzón Valdés. Asumamos ahora la perspectiva de la mujer con efectiva voluntad de incidencia en los asuntos públicos y conectémosla con la actitud disposicional de participación entusiasta, modificando en alguna medida la propuesta de Garzón Valdés.¹⁰ El entusiasmo como sentimiento inicial lleva a la aspiración de identificación y promoción del ámbito frente al que se actúa entusiastamente. El fundamento de esta actitud es siempre algún valor que el entusiasta comparte con los otros, en nuestro caso, la comunidad que participa en la vida pública. Digamos que, si la facultad en juego en el caso de la tolerancia es la razón y en el caso de la sujeción, la voluntad de poder, la capacidad que rige la actitud entusiasta es la empatía o "mentalidad expandida", como la llamara Kant. El problema con esta particular actitud disposicional presenta dos facetas: en primer lugar, y a diferencia de la tolerancia y la sujeción, no se requiere

10. La ligera variación viene dada por el hecho de que este autor analiza específicamente la disposición que denomina "aceptación entusiasta". Op.cit., p. 2.

competencia para el ejercicio de la actitud entusiasta. En segundo término, y en nueva contraposición a la tolerancia, la actitud entusiasta no es necesariamente recíproca. Más dramáticamente, y en el ejercicio de conexión o correspondencia de cada una de estas actitudes disposicionales con ciertas formas y principios que rigen el espacio público, como el que intentara efectuar antes, la actitud del entusiasta constituye la única de las disposiciones consideradas que es, en buena medida, irrelevante para el proceso político. La tolerancia es decisiva a diversos modelos y principios de la vida pública: en el ejemplo de Garzón Valdés, “el imperio tolerante”; igualmente a modelos de agregación de preferencias (“pluralismo constitucional”), o a la democracia no deliberativa.¹¹ La sujeción es la actitud disposicional correspondiente a modelos de tiranía o absolutismo. Y hasta la indiferencia revela ser un barómetro de corte negativo, descubriendo las deficiencias de participación en el espacio público como heurística *a contrario sensu*. El carácter revelador o barométrico de la actitud entusiasta es aún más limitado y negativo, ya que lo que en todo caso muestra, como en el caso de la participación de la mujer, es la brecha entre expectativa y realización, entre intención y espacio efectivamente concedido, entre participación y representación, entre voz y voto. Así como lo que Garzón Valdés llama “aceptación entusiasta” puede indetificarse, *inter alia*, como un rasgo típico de los sistemas populistas, generalizando indebidamente la expresión, de tal modo que lo que el ciudadano entusiasta ofrece es en rigor utilizado por el gobernante con fines que importan un desvío de la intención con que se prestó u ofreció el entusiasmo cívico, en el caso de la mujer -privilegiada en el sentido indicado antes- la dinámica de fractura o escisión se da entre su importante afiliación a los partidos políticos y su escasa integración a las direcciones partidarias, su alto porcentaje de voto y su falta virtual de representación dentro de los organismos cuyos miembros son objeto de elecciones públicas.

La mujer en situación laboral es un tema que la Convención encara en un extenso y convincente art. 11, aunque casi con tanta fuerza como en el área de participación pública reencontramos la brecha entre normativa y práctica. El principio de identidad de situaciones (cuyo derivado fundamental es el de remuneración igual por tarea igual) es sistemática y universalmente violado. El problema del acceso al empleo es otra de las áreas que deberían ser objeto de normas específicas de discriminación positiva, por ejemplo, mediante estímulos de diverso tipo a los empleadores para promover la contratación de mujeres, o mediante la lisa imposición de un sistema similar al de las “cuotas”

11. Abro un breve paréntesis para explicar en qué sentido, apartándome acaso de Garzón Valdés, considero que la tolerancia no resulta la actitud disposicional de participación típica en el contexto de democracias deliberativas. Jaime Balmes, a quien el autor cita en su trabajo, dejó en claro que se toleran malas costumbres porque por el momento no hay remedio contra ellas. Cuando la tolerancia es en el orden de las ideas, ella supone un mal del entendimiento: el error. En consecuencia incurriría en una contradicción in adiectio quien dijera que tolera la verdad. Lo que se tolera es el error. Y si el punto de partida es el error, la deliberación, sin ser inconcebible ni absurda, aparece severamente limitada. Es en este sentido que considero que la tolerancia como actitud disposicional tiene escaso valor epistémico, resultando por ello inadecuada como disposición característica de la participación en una democracia deliberativa.

que recae sobre los partidos políticos para la oficialización de listas de candidatos. Considero que el fundamento del sistema sería incontrovertible y encontraría menos obstáculos de implementación en el ámbito del sector público laboral, que podría tomarse como el punto de partida para el ensayo de la propuesta. La inoperancia de la Convención se refleja a la luz de otros sub-temas del derecho laboral, como la protección integral a la maternidad de la trabajadora y a la primera infancia: la Convención, si bien incluyendo un inciso general dedicado a la licencia por maternidad, no impone como obligación a los estados signatarios la de garantizar la estabilidad absoluta de la mujer en situación de embarazo y lactancia. Una omisión grave de la normativa analizada es la referida al problema del acoso sexual, cuya realidad recogen sólo unos pocos de los países que han adherido a la Convención.¹²

A la hora de evaluar la eficacia de este instrumento, deberíamos abrir algunos oportunos paréntesis que permitan transitar de lo general a lo particular: una de las deficiencias del tratado que consideramos es su falta de determinación en el sentido de particularizar algunas de sus disposiciones, de modo de referirlas a estados en situación especial de riesgo, como las llamadas naciones tercermundistas de la tierra. Ello impondría tomar en cuenta otras modalidades que presenta el trabajo femenino en estos países, muy especialmente la creciente incorporación de la mujer trabajadora al sector informal de la economía, que la expone a una situación de doble vulnerabilidad. No se asegura la visibilidad del trabajo de la mujer en este sector, con lo cual su legalización resulta imposible. Esto asume una gravedad extrema, teniendo en consideración el protagonismo de las mujeres en las estrategias familiares de supervivencia de amplísimos sectores de la población de estos países, lo cual les impone una doble y hasta triple jornada laboral cuando integran, además, el llamado "sector económicamente inactivo" (las amas de casa). Fenómenos estos que podríamos diagnosticar sin eufemismos como de autoexplotación de la mujer en lo individual y como de feminización de la pobreza en general. La Convención guarda un respetuoso silencio sobre ambos puntos señalados.

Si la pobreza impacta en una calidad de vida desfavorable, el deterioro socioeconómico provoca impactos diferenciales según el sexo: la mujer carga -también en el área de la salud- con el mayor peso de la pobreza. La Convención, sin embargo, no encara este examen estructural de las condiciones de salud de la mujer en su relación con otras áreas de la vida social, cristalizando en la normativa del art. 12 dos únicas y privilegiadas referencias: la primera, atinente a la eliminación de la discriminación en la esfera de la atención médica; y la segunda, una garantía de servicios apropiados en relación al embarazo, parto y post-parto. Dijimos antes que los derechos de las mujeres se violan de maneras no coextensivas a los hombres. El elenco de omisiones de la Convención en este punto, que elige referirse genéricamente a "la planificación de la familia", resulta tan extenso que parece dar razón a MacKinnon cuando denuncia que "lo que le sucede más frecuentemente a las mujeres escapa al ámbito de los

12. La figura del acoso sexual, sancionando toda forma de presión, chantaje o abuso sexual hacia la trabajadora, fue precursoramente incorporada por ley en Papua Nueva Guinea, los Estados Unidos y, recientemente, en Argentina.

derechos humanos”.¹³ Consideremos tan sólo algunos casos: prevención y represión de la violación y seguridad personal contra la invasión íntima, prevención efectiva de la prostitución, censura de pornografía agravante (que podría parafrasearse más convencionalmente como la exigencia de un balance razonable entre la libertad de expresión de productores y consumidores de pornografía y el derecho a la igualdad y respeto por la dignidad femenina), exclusión del amor romántico como factor atenuante o llana excusa masculina para el homicidio, prevención y represión del infanticidio femenino o formas sucedáneas,¹⁴ leyes penales y controles efectivos contra la violencia doméstica, así como contra la mutilación genital o “circuncisión femenina” en aquellos países donde la práctica es forzosa, derechos reproductivos en el más lato sentido posible de su reconocimiento, consagrando los derechos de las mujeres sobre los fetos e impidiendo que los hombres ejerzan una prerrogativa de veto respecto de la interrupción de los embarazos. De algunos de estos casos paradigmáticos podrá decirse que no es potestad de una Convención internacional avanzar sobre cuestiones de derecho sustantivo que sólo son materia de deliberación y decisión en los límites de cada estado soberano. Sin embargo, esto habla cuanto menos de la insuficiencia del instrumento que en particular consideramos: su art. 21 habilita al Comité a efectuar “sugerencias y recomendaciones”, pero éstas deben tener “carácter general” y estar basadas en los informes y datos transmitidos por los estados signatarios.¹⁵ La gravedad del elenco de violaciones a los derechos humanos de las mujeres que sólo enumerativamente consideré un momento antes debería generar estrategias alternativas por parte de la Convención que, sin comprometer la soberanía de los estados, podría orientarse, por ejemplo, a imponer la obligación de concertar audiencias públicas periódicas para el debate colectivo de aquellos temas sobre los que no puede pronunciarse sin inmixión indebida, asegurando la participación en los mismos de mujeres y organizaciones de mujeres, con el recaudo de que dichas audiencias comprometan en mayor o menor medida a los respectivos gobiernos.

“Qué significa reconocer un principio llamado derechos humanos que no se aplica realmente a las violaciones sistémicas y sistemáticas a la dignidad e integridad, seguridad y vida de la mitad de la raza humana?”¹⁶ La respuesta a la perplejidad de MacKinnon es sencilla: ese reconocimiento no significa nada. Sin embargo, deberíamos ahondar en las razones de la virtual retórica de las normas sobre protección de derechos de las mujeres antes que inaugurar una

13. MacKinnon, C.A., *op.cit.*, p. 85.

14. El segundo Informe presentado por la Argentina, citado en la nota 1 de este trabajo, da cuenta de la práctica de un dramático sucedáneo del infanticidio femenino en este país: “Pero debe señalarse [respecto de la incidencia de la desnutrición en los índices de mortalidad infantil] una leve mayor tasa de defunción de niñas por deficiencias nutricionales (...) Esto puede deberse a la persistencia, en muchas áreas de nuestro país, de pautas culturales de distribución de alimentos que privilegian a los varones en detrimento de las mujeres”; ps. 66-67.

15. A título de ejemplo, el pronunciarse señalando como un obstáculo a la planificación familiar -que se menciona en el art. 16- la normativa de aquellos países en que la interrupción voluntaria del embarazo está penalizada por la ley, no parece encuadrarse con pertinencia en la facultad del Comité de efectuar “sugerencias y recomendaciones” en tanto revistan “carácter general”.

16. MacKinnon, C.A., *op.cit.*, p. 85.

segunda retórica de protesta. El fenómeno, creo, responde a una circularidad de tipo vicioso en la interacción de la normativa internacional y la de los estados: si una sociedad no reconoce a cierto grupo sus derechos fundamentales, de modo que el estado no necesita negarlos para evitar que el grupo efectivamente los ejerza, se abren dos derivaciones posibles. La primera, que el reconocimiento de esos mismos derechos por los instrumentos internacionales no altere significativamente la realidad de efectivo incumplimiento de aquellos. La segunda, y como lo ilustra la norma de la Convención que analizamos en punto a los derechos de la mujer en la esfera de la salud, muy poco de la experiencia de las mujeres habrá de ser incorporado a dicho instrumento, en la convicción de que las transformaciones requeridas para su efectiva vigencia son tan profundas y estructurales, que sólo cada estado podrá (auto)determinarse a acometerlas.

Este proceso de circularidad viciada presenta una faceta adicional en el ámbito de la Convención en estudio, referido a la capacidad para accionar contra la violación de algunos de estos derechos (que sólo se reconoce a estados contra estados), y a la imposibilidad de accionar por instancias de omisión de estos en la efectiva garantía de los derechos que se reconocen. Consideremos este problema en una inspección más cuidadosa. El art. 15 de la Convención contempla el derecho a la igualdad ante la ley. Si la igualdad jurídica ha de tener alcance integral, debe comprender dos instancias igualmente decisivas: (a) igualdad ante el estado, con una triple proyección: ante la ley, ante la administración y ante la jurisdicción; (b) igualdad ante y entre particulares.

La Convención sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer no es una excepción a la marca característica a la mayoría de los instrumentos para la protección de los derechos humanos, que habilitan a *los estados* a actuar *contra otros estados*, en lugar de extender esta habilitación de modo que individuos o grupos puedan asimismo actuar por derecho o representación propios. Como sólo se reconocen violaciones a los derechos humanos cometidas por los propios estados, se dá la paradójica dinámica de que sólo los que pueden violar los derechos humanos están habilitados para reparar dichas violaciones. Que la normativa de la Convención analizada no escapa a esta dinámica es indirectamente revelado en su art. 29: "Toda controversia que surja *entre dos o más Estados Partes* con respecto a la interpretación y aplicación de la presente Convención que no se solucione mediante negociaciones se someterá al arbitraje a petición de uno de ellos". De tal manera, no sólo los llamados "actos privados" contra la mujer (e.g. maltrato doméstico) son excluidos de la efectiva protección de la Convención, sino que el poder de actuar contra actos públicos se deja exclusivamente en manos de quienes cometen dichos actos. Ningún estado garantiza efectivamente los derechos humanos de las mujeres dentro de sus fronteras, luego raramente un estado tendrá incentivos para establecer un estándar de protección para estos derechos que ningún otro estado ha cumplido. En una forma más contundente, MacKinnon efectúa una evaluación similar cuando denuncia una complicidad paralela en el comportamiento de los hombres y en el actuar de los estados: "A nivel internacional, los estados de los hombres se protegen mutuamente del mismo modo que los hombres se protegen los unos a los otros de

responsabilidad por violaciones [de los derechos humanos de las mujeres] dentro de los estados (...) Qué estado se encuentra en situación de desafiar a otro estado en el campo de los derechos humanos de las mujeres? Qué estado lo hará alguna vez?”¹⁷

La dificultad que este examen descubre tiene, así, una triple base: la primera limitación es que el derecho a la “igualdad ante la ley” se reconoce solamente en su primera faz, excluyéndose la dimensión de igualdad *ante y entre particulares* en el aspecto de habilitación para accionar. Desde luego, no escapa a esta dinámica el que la normativa de los derechos humanos tiende a ver al estado como el enemigo de la igualdad, en lugar de su promotor potencial. La segunda dificultad potencia la gravedad de la anterior limitación: aun cuando se considerase viable que, en caso de violación de los derechos por los particulares, los estados pueden igualmente ser acusados de violación a nivel internacional en la medida en que no intervengan ni deparen las garantías previstas en el tratado ante violaciones privadas, particularmente en casos de gravedad y habitualidad, normalmente los estados podrán ampararse en el principio de privacidad de ciertos actos y ámbitos, como el de las relaciones conyugales y la familia, para justificar su falta de determinación a actuar contra particulares. Finalmente, se dá el fenómeno de circularidad “cómplice”: no es tanto que los estados se protejan unos a otros, sino más bien que importaría una verdadera forma de contradicción pragmática el que un estado demandara a otro por la violación de derechos cuyo ejercicio él mismo no garantiza.¹⁸

II. ANALOGÍAS, ARTICULACIONES E INDISOLUBILIDAD DE LA SUBORDINACIÓN

En este tramo del trabajo me propongo identificar una deficiencia más general de la Convención, que es a la vez sustantiva y metodológica, y que anticipara en el examen de la indiferencia como posible actitud disposicional de la mujer en la esfera pública. La exploración de este tema me permitirá virar hacia algunas consideraciones relativas a las estrategias y a la justificación de las teorías feministas contemporáneas. Este examen requiere aceptar como presupuesto un contenido mínimo: la materia de dichas teorías no constituye un “cuerpo natural”, sino que es esencialmente dinámica, así como parcial y provisoria. La razón de estas tres calificaciones es que, si bien el fenómeno denunciado por las teorías feministas es el “patriarcado”, en verdad el fenómeno central o, si se prefiere, la “marca” del patriarcado, es la dominación, claramente no sólo de las mujeres por los hombres. Una vez que esto se asume y clarifica,

17. MacKinnon, C.A., op.cit., ps. 93-94.

18. Que las medidas de reversión efectiva deben comenzar dentro de las fronteras de cada estado lo muestra auspiciosamente el caso de Canadá, en donde, a partir de un movimiento de redefinición de los derechos civiles en el período 1980-90 el reconocimiento de los derechos a la igualdad comienza a exigirse e implementarse por individuos y grupos, así como por los gobiernos y contra los gobiernos. No sólo no se limita a los estados la capacidad de actuar contra la discriminación, sino que se permiten demandas por violación al derecho a la igualdad indirecta y sistemática, y se admite la posibilidad de accionar tanto contra la omisión como contra el actuar positivo del estado.

el aporte del enfoque feminista al derecho y a la teoría social puede revelar múltiples maneras de narrar una historia acerca de la subordinación. Si diversos fenómenos se complementan e interpenetran mutuamente, puede crearse un modelo esencialmente dúctil, incorporando una alteración y reacomodamiento continuos de prioridades.

Podemos tomar como punto de partida la observación, intuitivamente impecable, de que las "mujeres" como tales no existen: sólo hay mujeres de diferentes clases, razas, nacionalidades, preferencias sexuales, capacidades físicas, religiones. Considero que si la teoría feminista ha de tomarse a la mujer en serio, debe evitar la *epoché*, el paréntesis, de todo aquello que no sea género. Si en la base de la teoría feminista hay anclada una cierta urgencia ética, la de ver realizada la promesa de igualdad y dignidad humanas con carácter universal, el trabajo "en coalición" y la perspectiva de interseccionalidad se justifican con una modalidad lógica de necesidad. En las teorías feministas contemporáneas, se abren básicamente tres posibles estrategias de interseccionalidad. La primera es el razonamiento por analogía, inaugurado en la teoría feminista norteamericana, identificando o estableciendo construcciones paralelas entre criterios como género y raza. El objetivo es comprender la historia de subordinación racial en clave femenina: cómo se ha "feminizado" a los miembros de ciertos grupos raciales dentro de la estructura del derecho? Se parte del análisis del lenguaje de género, identificando que la referencia a la fragilidad, inmadurez intelectual y debilidad es parte decisiva del lenguaje utilizado para describir a las mujeres en otros contextos. Las personas de cierta raza se convierten así en las "mujeres" del estereotipo tradicional, y su subordinación se intenta justificar sobre la base de las características señaladas: su endeblez e inferioridad "naturales", que las ubican más allá de la esfera de lo político y lo jurídico. En sociedades como la nuestra, el razonamiento analógico puede ser una herramienta significativa a la hora de analizar la dominación de los indios durante la Conquista y, a nivel de otros grupos, puede iluminar la discriminación de "hombres convertidos en mujeres", como quienes se encuentran cumpliendo condenas en prisión, los gays o los hombres de estratos sociales bajos, desocupados o marginales, en el contexto de una economía de masculinidad competitiva y "de suma cero". El razonamiento en base a construcciones paralelas presenta una pauta invariable: una estructura legal que habla abiertamente de raza, clase, inclinación sexual, religión, habla encubiertamente de género. Algunos problemas del razonamiento analógico, como su involuntaria promoción del pensamiento esencialista y el peligro de que derive en la afirmación de la centralidad de ciertas experiencias -por ejemplo la de la mujer blanca-, así como el riesgo de disolución y apropiación de lo que es particular y distintivo de aquellas -la experiencia de ser oprimida en tanto persona económicamente marginal, u homosexual, o negra, o extranjera-, ha abierto una vía diferente de narrativa feminista, que se basa en la comprensión de criterios como género, raza, pobreza, en tanto factores mutuamente articulantes, y no como procesos de subordinación analógicos o paralelos. El objetivo sería el de expandir la teoría feminista reconociendo su articulación necesaria con otras teorías acerca de la subordinación. Una estrategia particular de articulación de género y raza podría, por ejemplo,

orientarse al establecimiento de conexiones entre la regulación del individuo a través de la familia y la regulación de la población a través del estado. Pensemos específicamente en las articulaciones posibles entre la subordinación de las mujeres víctimas de la violencia doméstica y la opresión de la población negra a través del sistema de apartheid que rigió en el sur de los Estados Unidos. La articulación puede trazarse tanto en lo que respecta al sistema de aseguramiento y perpetuación de la opresión, como en el fundamento alegado. Con relación a lo primero, el mecanismo de control y la garantía de perpetuación es en ambos casos el terror, perpetrado privadamente, bien que en el caso del apartheid norteamericano al terror privado siguió la discriminación pública y la exclusión política. Con respecto al fundamento aducido, la articulación es clara: en el caso del sur de los Estados Unidos se alegaba que los valores políticos propios de las autonomías locales no podrían sobrevivir a la penetración de normas nacionales animadas por el propósito de eliminar el apartheid. En el caso de las mujeres víctimas de la violencia familiar, el valor que se alega como comprometido es la tradicional privacidad del hogar y de las relaciones sexuales entre cónyuges. El hogar es sitio de violencia y de justificación para la no interferencia con la violencia, como la autonomía local del sur norteamericano lo era respecto del apartheid. Y este último sistema no pudo suprimirse sin cruzar límites convencionales, como lo muestra en un destacado trabajo Robert Cover,¹⁹ desde que no existía vía alguna a través de la cual la población negra pudiera acceder a las instituciones del derecho y la política democrática para protegerse, “dado el terror impuesto por los blancos y el fracaso de una voluntad firme para controlarlo”.²⁰

El método propio de las teorías de articulación promueve así una política de solidaridad más que de indiferenciación, premisa bajo la cual resulta obvio que las feministas que luchan contra la supremacía masculina no podrán avanzar a menos que luchan igualmente contra el racismo, los prejuicios contra la orientación sexual de las personas, la pobreza. En estos fenómenos encontrarán claves para el reclamo de una superación de las categorías jurídicas convencionales y un cambio en la legislación y jurisprudencia, como lo muestra el caso del apartheid en los Estados Unidos.

Sin embargo, la objeción contra esta segunda estrategia de interseccionalidad puede concentrarse en el hecho de que algunos de los problemas del primer enfoque (razonamiento por analogía) sobreviven en la teoría de la articulación. La idea misma de articulación mutua requiere todavía, por definición, dos fenómenos distintos y separados. Todavía está tu opresión y la mía, aunque resulten interactivas y se promuevan mutuamente.

Queda abierta entonces la ruta para una estrategia aun más radical: la expansión de la teoría feminista para importar lo que entendemos normalmente como problemas de raza, género, orientación sexual, pobreza. Algunos teóricos del llamado “feminismo relacional”, han adoptado esta perspectiva, elaborando

19. Cover, R., “The origins of judicial activism in the protection of minorities”, 91 *Yale Law Journal* 1287-1316, 1982. El trabajo de Cover revela igualmente cómo la determinación política de supresión del apartheid redundó en la propia expansión del rol judicial.

20. Cover, R., op.cit., ps. 1303-04.

un criterio de máxima interseccionalidad contra cualquier sistema dirigido a la subordinación de un grupo apelando al lenguaje de "lo natural". La estrategia tiene virtudes ostensibles: abandona el punto arquimédico de "la-mujer-comotal" que a menudo, al menos encubiertamente, ha operado privilegiando a cierto tipo de mujer, digamos blanca, heterosexual y sin discapacidades. Así como la perspectiva de la articulación antes considerada desplaza el énfasis de las nociones de unidad e indiferenciación a la de solidaridad, la perspectiva universalista arriesga un salto más radical, transitando de la solidaridad -que presupone todavía, como vimos, la divisibilidad de las esferas de discriminación-, a la premisa de la indisolubilidad de la subordinación. Asimismo, en lugar de insistir en narrativas circunscriptas, pequeñas, locales, esta forma de teorizar feminista avanza hacia lo que Seyla Benhabib, representante notable del feminismo relacional, llamara "universalismo interactivo".²¹ Hacia el final de este trabajo, encararé algunos desafíos al feminismo universalista, particularmente la pregunta acerca de si este tipo de teoría es todavía, propiamente hablando, parte y parcela del feminismo. Si la voz de la mujer es, como sostuviera Carol Gilligan en su debate con Kohlberg,²² una voz diferente, no tenemos razones para temer que la expansión de la agenda feminista conlleve el riesgo de apagar las voces de las mujeres enteramente?

Claro que si la materia propia de la teoría feminista es esencialmente maleable y dinámica, las tres estrategias de interseccionalidad consideradas no deben tratarse como mutuamente excluyentes: para el análisis feminista, razonamiento analógico, historias de articulación y perspectiva universalista tienen cada una usos pertinentes. La premisa de partida es que el esfuerzo no debería concentrarse en el establecimiento de una "materia" fija propia de la teoría feminista, identificada de una vez y para siempre. Debe asumirse, en cambio, una interacción constante entre las dimensiones o manifestaciones del fenómeno central de la subordinación que iremos reacomodando y priorizando, lo cual es materia librada -que debería librarse- a la deliberación democrática colectiva. A nivel teórico, estas reflexiones nos hablan de las limitaciones de enfoques como el de MacKinnon, tan iluminador y decisivo en otros aspectos, pero que se concentra casi exclusivamente en las experiencias de mujeres-en-tanto-que-mujeres, como asimismo las de enfoques que pretenden tratar conjuntamente raza/género/sexualidad/marginalidad/clase en cada análisis. En cambio, la relación entre cada uno de estos componentes es dinámica e inestable. Por ejemplo, sostener que durante los años de la esclavitud norteamericana la dominación racial era tan intensa que sobrepasaba la

21. Benhabib, S., "The generalized and the concrete other", en *Women, Kittay y Meyers*, 1987, ps. 154-77.

22. Ver Gilligan, C., "In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development", Cambridge, *Harvard University Press*, 1982 y "Two moral orientations", en *Mapping the Moral Domain*, ed. por C. Gilligan, J. Ward y J. Taylor, Cambridge, *Harvard University Press*, 1988; L. Kohlberg, "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development", en *Cognitive Development and Epistemology*, ed. por T. Mischel, New York, Academic Press, 1971, ps. 151-235. Para una exploración más pormenorizada del debate Kohlberg-Gilligan, ver la excelente colección de ensayos editada por Mary J. Larrabee, *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, Routledge, New York & London, 1993.

importancia del problema de género, podría considerarse una ilustración simplificada pero plausible de la inestabilidad que examinamos.²³

Comenzamos esta exploración con un examen de la Convención contra la discriminación de la mujer. Creímos identificar deficiencias y omisiones específicas del tratado, hasta derivar en una insuficiencia más general: su ignorancia del necesario enfoque de “interseccionalidad” entre la problemática de género y otras manifestaciones de la subordinación. Resta analizar ahora en qué medida es éste un déficit específico de la Convención, o más bien un problema que reproduce en tanto la normativa internacional es un epifenómeno del lenguaje de los derechos liberales en su concepción tradicional. A mi juicio, hay razones fuertes que inclinan la balanza hacia este segundo diagnóstico. Como lo expresara Judith Shklar, aun cuando el debate acerca del *summum bonum* sea un debate abierto en el seno del liberalismo contemporáneo, dado el “hecho” del pluralismo moral, lo cierto es que es incontrovertible que el liberalismo comienza con la identificación de un *summum malum* que todos y cada uno de nosotros conocemos: el sumo mal es la crueldad y el miedo que ella inspira, y en definitiva el miedo al miedo mismo.²⁴ Es con ese alcance que el liberalismo hace un reclamo cosmopolita y universal. Referir el fracaso de la concepción liberal tradicional de los derechos a la luz de este objetivo y este reclamo sería un pleonasma: el liberalismo ha fracasado dramáticamente. En primer lugar, la concepción de los derechos como “límites” conspira contra la necesaria identificación entre criterios distintos pero sobrepuestos de discriminación que afectan a una misma persona, o a grupos de personas. En segundo lugar, no requiere un ejercicio intelectual complejo el intentar identificar conexiones entre las formas convencionales de los derechos liberales y los males que fracasan en prevenir, y la más amplia cultura de la que tanto derechos como males son parte integral (sin que ello nos lleve a negar, desde ya, que los regímenes de derechos liberales han tenido relativo éxito en proteger a mucha gente de importantes formas de violencia, brutalidad y miedo). Sin embargo, lo que la concepción de derechos como límites nos impide comprender es la compleja naturaleza de relaciones (*inter alia* de poder) que nuestros derechos estructuran. La experiencia radical de otridad en actos

23. MacKinnon rechaza de plano este tipo de análisis, sosteniendo que aun en situaciones de emergencia extrema, como la guerra, debe priorizarse la perspectiva de género, desde que este tipo de situaciones de excepción no hacen sino agudizar una subordinación que, para la mujer, sigue siendo básicamente sexual. Recientemente, MacKinnon ha profundizado esta tesis a través de un estudio teórico combinado del problema de género en el contexto de la guerra en Croacia y Bosnia-Herzegovina, intentando mostrar que la “política” de violaciones sexuales sistemáticas a las mujeres croatas por los bosnios con un objetivo imperialista-racial (incrementar la raza de bosnios) es un hecho que aparece diluido dentro del elenco de crímenes de guerra. “Lo que le sucede a las mujeres -sostiene- es o demasiado particular para ser universal, o demasiado universal para ser particular”. Demasiado humano para ser femenino, o demasiado femenino para ser humano. “Crimes of war, crimes of peace”, op.cit., p.85. MacKinnon ha profundizado el análisis de las violaciones a los derechos humanos de las mujeres “en tiempos de guerra” en sus ensayos “Rape, Genocide, and Women’s Human Rights” y “Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide”, presentados en la Conferencia “War Crimes from Auschwitz to Bosnia”, Yale Law School, primavera de 1994.

24. Shklar, J., “Liberalism of fear”, en *Liberalism and the Moral Life*, ed. por Nancy Rosenblum, Harvard University Press, 1989, p. 29.

individuales de violencia racial o sexual y el distanciamiento que coadyuva a perpetuar un mal cultural como la pobreza comparte los rasgos de abstracción y distanciamiento propios del lenguaje convencional acerca de los derechos. Es este lenguaje el que promueve la capacidad de utilizar categorías como raza, clase o género para cegarnos a la entera humanidad de los demás. Es importante advertir que, como partícipes de esta cultura de los derechos-límites, no estamos exentos de su operatoria insularizante aun cuando condenemos fenómenos extremos de violencia sexual, económica o racial. Si pasamos de largo a un *homeless* en la calle no habremos hecho nada malo, no habremos violado sus derechos: el sentido de nuestro derecho de propiedad nos permite excluirlo, y somos refractarios a pensar en ese mismo sistema como la fuente de nuestro privilegio y de su miseria. Arthur Koestler conectó hace algún tiempo esta capacidad de distanciamiento y abstracción con el fenómeno que llamó, precisamente, nuestra "refratariedad a creer atrocidades":

"Yo sé que existió un hombre llamado Espartaco que condujo la insurrección de los esclavos romanos; pero mi creencia en su existencia en otros días es mucho más pálida que la que tengo en la vida de, digamos, Lenin. Yo creo en la nebulosa espiral, puedo verla a través de un telescopio y expresar su distancia en números, pero para mí el grado de su realidad es inferior a la del tintero que tengo sobre la mesa. La distancia en el espacio y en el tiempo degrada la intensidad de mi conciencia. Diecisiete es una cifra que conozco, como a un amigo; cincuenta billones es simplemente un sonido. El atropello de un perro por un automóvil altera nuestro balance emocional y perturba nuestra digestión; la matanza de tres millones de judíos en Polonia no nos causa más que un moderado desasosiego. Las estadísticas no sangran; es el detalle lo que importa (...) [M]ientras haya personas asordadas, transeúntes por la carretera, y víctimas en el pavoroso breñal, mutuamente aisladas por fronteras de sueño, la civilización de nuestros días será una civilización pretensiosa y contrahecha".²⁵

De modo que nuestra concepción de los derechos como muros de protección, como límites contra la inmisión, y el lenguaje de las prohibiciones, no hacen sino contribuir al distanciamiento, disociación e indiferencia frente a estos males, los mismos que simplemente se toleran y contra los cuales las instituciones jurídicas tradicionales no han podido protegernos. En el caso de la mujer, males como la violencia familiar sistémica y sistemática, o la violación impune, sólo hablan de la necesidad de redefiniciones estructurales que deben comenzar en dos ámbitos: el las categorías de los derechos y el de los criterios de interpretación en la jurisprudencia. Respecto de lo segundo, en particular,

25. Koestler, A., "Sobre la refratariedad a creer atrocidades", en *El Yogi y el Comisario*, Editorial Alda, Buenos Aires, 1946, ps. 178-79 y 183.

se hace necesaria una determinación en el sentido de avanzar sobre valores convencionales: la privacidad del hogar y de las relaciones conyugales. Tanto en un caso como en el otro -violencia doméstica y violación-, nuestra preocupación debe estar orientada hacia esta redefinición de categorías tendiente a la reestructuración de las relaciones mismas, y no simplemente hacia el objetivo de “detener a los hombres” —ya que los hombres no pueden ser detenidos sin que las categorías se reestructuren y las relaciones cambien. Un simple viraje en el ejercicio del poder entre hombres y mujeres, bajo la forma de dar a éstas una igual participación en la clase de poder que tienen los hombres jamás resolverá el problema de la violencia y destrucción endémica en nuestras sociedades: la violencia es en enorme medida parte de la naturaleza de ese poder.

De este modo, sin abrazar la fe legalista de los tratados internacionales, un derecho con categorías redefinidas puede todavía ayudar en el objetivo de eliminar la subordinación. Como, a mi juicio, debe procederse esfera por esfera, caso por caso, mal por mal, propongo considerar dos ejemplos auspiciosos del tipo de redefiniciones a las que, con cierta abstracción, me referí hasta el momento. El primero, que discutiré brevemente, es el de la nueva ley canadiense acerca del delito de violación. El contenido más sustantivo de la ley es la redefinición del significado de “consentimiento”, que tiene enorme potencial para revertir pautas de poder e ir responsabilidad largamente enquistadas. La ley encara esta cuestión de manera directa: no se considerará que se ha prestado consentimiento cuando “el querellante, habiendo consentido a participar de actividad sexual, expresa, por actos o palabras, su falta de acuerdo para continuar participando en la actividad”. Obviamente la norma abre paso a un problema adicional: la pregunta abierta acerca de la responsabilidad que tiene el hombre de atender aquello que la mujer está efectivamente comunicando parece colisionar en alguna medida con el principio de *mens rea* en el derecho penal. El papel central de la intención ha sido largamente utilizado para insistir en que el único criterio admisible en la ley de violación o “asalto sexual” es un estándar subjetivo de intención: el requerimiento de un estándar de esta naturaleza, bastión de la tradición de derecho penal en el *common law*, equivale transparentemente a la asunción de la perspectiva del hombre, su comprensión -aunque sea falta de comprensión- de la situación, que debe privilegiarse respecto de la experiencia de la mujer en el sentido de haber vivido un daño violento. Ello, bajo el argumento de que considerar a una persona penalmente responsable por un acto que no “quiso” sería equivalente a una violación de sus derechos fundamentales.

La propuesta de algunas influyentes feministas canadienses, en particular la constitucionalista Jennifer Nedelsky, era la de incorporar un estándar de cuidado razonable que vinculara a los hombres, a fin de determinar si una mujer ha consentido o no la relación sexual. La respuesta al reclamo, plasmada en la nueva ley de violación, ha sido la siguiente: “No constituye una defensa (...) el hecho de que el acusado creyera que la querellante consintió a la actividad que constituye la materia de la acusación, allí donde (a) la creencia del acusado derivó (i) de intoxicación autoinducida por él, o (ii) ceguera negligente o intencional; o (b) *el acusado no tomó recaudos razonables, en las*

circunstancias por él conocidas en el momento, para determinar que la querellante estaba consintiendo".²⁶

La nueva ley es auspiciosa respecto al objetivo reestructural a la luz del cual la testeamos en plausibilidad y fuerza, por diversas razones: Primero, abre la posibilidad de que se imponga una nueva responsabilidad a los hombres a fin de que apliquen cierto grado de esfuerzo tendiente a establecer si la mujer consiente o no a participar en una relación sexual. Segundo, se suprime como defensa posible la invocación de estereotipos de la clase "no significa sí", aun cuando el acusado demuestre que su internalización de aquellos fue pre- o irreflexiva, obedeciendo a su falta de educación en la materia. Tercero y fundamental, se asume que un compromiso irrestricto con el sentido tradicional del principio de *mens rea* es, en este caso, un compromiso con la inequidad, conciencia a partir de la cual se dá el crucial paso de distender el principio para perfeccionarlo con un estándar relativamente objetivo. Finalmente, la transformación más general operada por la ley es la de revertir significativamente los niveles de impunidad con que los hombres infligen este tipo de violencia sobre las mujeres; efecto a partir del cual, a su vez, es posible prever un gradual cambio en las relaciones globales de poder entre los géneros.

Este es, así, un claro caso en que la neutralidad propia de las categorías jurídicas convencionales se revela como estéril y engañosa a la hora de efectivizar el derecho humano de las mujeres a la plena igualdad. El segundo caso que propongo como considerar es, desde ya, mucho más controvertido que el primero. Igual que en el caso de la ley canadiense sobre violación, articularé los argumentos que constituyen el núcleo del debate en torno a la pornografía vis-à-vis la libertad de expresión de manera bastante sumaria, pero con el objetivo mínimo de dejar cuanto menos planteada la cuestión. Comencemos contrastando el rol del Estado que guarda correspondencia con el modelo de los derechos-límites con el rol que debiéramos adscribirle en nuestro propósito de redefinición de categorías jurídicas, transformación de los criterios de interpretación jurisprudencial y reestructuración de las relaciones que aquellos derechos contribuyen a articular. La concepción del espacio público correspondiente al primer paradigma que consideramos (y que, de acuerdo con las particularidades de su formulación, puede considerarse extensivo a concepciones libertarias y aun liberales, como la del "liberalismo del miedo") puede ser expresada a través de la idea del mercado de intercambio: la imagen más adecuada es la de un espacio para coordinar y agregar preferencias individuales; en consecuencia la paráfrasis constitucional más adecuada para este modelo es la teoría pluralista. Lo político consiste en un constante movimiento bi-direccional: lucha entre grupos de interés por recursos sociales escasos -necesidad de coordinación. Una vez que estos grupos en

26. La formulación de la propuesta de ley exigía, más contundentemente, que el acusado tomara "todos" los recaudos razonables, palabra que fue suprimida de la redacción de la norma en tanto que aprobada como ley. De todos modos, y aun cuando el cotejo de la expresión en sus versiones originaria y definitiva, así como el valor revelador que se asigne a la supresión, pueden dar lugar a especulaciones acerca de cuál será la interpretación judicial al respecto, considero que la incertidumbre no se extiende a la posibilidad de una virtual reinstauración de un estándar subjetivo en términos de "lo que parecía razonable al hombre al momento del acto".

competencia se organizan, ellos ejercen presiones sobre los agentes políticos, que a su vez responden de una manera que emula a los mecanismos del mercado, de modo que el “movimiento” antes mencionado tiene ahora tres estaciones principales: lucha -necesidad de coordinación- equilibrio político inestable.

El estado y el espacio público se encuentran alienados uno del otro en este modelo, y el rol del primero puede ser descrito como el de agregar aquellas preferencias que constituyen el “telón político” para la lucha pluralista a través de particulares diseños institucionales. De este modo el objetivo del sistema es claramente instrumental: él debe asegurar que los varios *inputs* se reflejen adecuadamente en la legislación y otras instituciones. En este marco, el rol del Estado es el de proteger a la sociedad -una sociedad de fieles, como en la Edad Media, o una sociedad de propietarios, como en la teoría de Locke, o una sociedad de productores, como en la concepción marxista, o una sociedad de trabajadores y gente involucrada en un proceso frenético de adquisición y consumo, como en nuestra sociedad. En palabras de Jon Elster, “la racionalidad colectiva está considerada como asunto relacionado con la coordinación o agregado de preferencias individuales, con el hecho de impedir que los individuos se hagan la zancadilla los unos a los otros o que arrojen basura propia en los jardines del vecino. Nunca se plantea el problema de la racionalidad sustancial de los agentes, como tampoco se plantea el carácter moral de sus preferencias (...) El Estado es solamente el Estado de los ciudadanos. Puede ocurrir muy bien que tengan preferencias que un filósofo de la ética consideraría como egoístas, rencorosas, destructivas, conformistas o efímeras, pero, si intentara limitar la expresión de estas preferencias, cometería un acto injustificable de censura. Según este argumento, nadie conoce qué es bueno para los individuos y aquello que es bueno para ellos se expresa en sus respectivas preferencias”.²⁷

Por oposición, los valores de libertad y autonomía pueden ser objeto de una comprensión radicalmente diferente: pueden considerarse valores promovidos por una concepción auténticamente liberal, deliberativa e igualitaria de los derechos y el espacio público. En este contexto, al rol del estado subyace un compromiso con “la importancia central de la estructura básica de la sociedad” en esta teoría liberal.²⁸ Este es el núcleo del fundamental desacuerdo entre la primera y la segunda concepción. Los reformistas del segundo grupo reconocen y denuncian cómo el destino de cada ciudadano se encuentra profundamente afectado por las discretas esferas de poder que componen los componentes “dados” en su vida como punto de partida mismo: la familia, el sistema educativo, la distribución de la riqueza, la institución de la propiedad privada y la organización del mercado.

Y, por supuesto, el género. Este es el marco mínimo dentro del cual deberíamos llegar a una comprensión de la campaña feminista contra cierta forma de pornografía que, como apunta sostenidamente Owen Fiss,²⁹ está

27. Jon Elster, *Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, ps. 33-34.

28. Así lo han enfatizado John Rawls (*A Theory of Justice*, Cambridge MA, 1971) y Bruce Ackerman (*Social Justice in the Liberal State*, New Haven, 1980).

29. “Feminism and Freedom”, en 80 *Geo. L.J.* 2041, 1992.

animada por el igualitarismo profundo -y la decisión de cuestionar una de aquellas esferas de poder que condicionan nuestro destino- que inspira al movimiento feminista en su conjunto. Mackinnon fue la autora de un proyecto de ley que se aprobó en el estado de Indianápolis en 1984, ley que fue posteriormente declarada inconstitucional.³⁰ Dos de las provisiones de la ley constituyen en verdad "casos fáciles", desde que a ellas subyace la protección del principio de autonomía personal: se trata de los supuestos de participación forzada en la producción de material pornográfico y coacción en el consumo de dicho material. El tercer caso contemplado por la normativa analizada establece la censura de cierto tipo de material pornográfico que se considera fuente posible de asalto físico. El fundamento de la norma es el mismo que subyace a la censura del llamado *hate speech*, por ejemplo la expresión de puntos de vistas racistas con virtualidad de suscitar actos de violencia racial o antisemita. Se llega así a la más controvertida de las provisiones de la ley: aquella dirigida a la prohibición de la comercialización de material pornográfico agravante (*hard core pornography*), incluyendo material que presenta a la mujer en situaciones de violencia y subordinación extrema, siendo mutilada, agredida físicamente, violada, muerta. Esta provisión ha sido considerada como una categoría radicalmente diferente de las anteriores, y la tensión con el paradigma clásico y la jurisprudencia dominante en materia de libertad de expresión, máxima. La Corte de Indianápolis sintetizó su juicio de inconstitucionalidad de la provisión analizada con la siguiente fórmula: en el dominio de la libertad de expresión, no hay nada que pueda considerarse como una idea falsa. Considero que la fórmula que sostuvo y sintetizó la decisión del tribunal ha perdido de vista cuanto menos cuatro cuestiones: la primera, que contra el valor de la libre expresión de ideas subyacente al baluarte del paradigma tradicional, que llevara a acuñar como incontrovertible el principio que Harry Kalven llamara la "intangibilidad" de ciertos contenidos,³¹ la ordenanza cuestionada ofrece un contravalor poderoso, la igualdad sexual. En segundo lugar, es misión del estado garantizar que todos los puntos de vista puedan conocerse y todas las voces escucharse: la limitación sistemática de un grupo para participar en la deliberación colectiva y su subordinación histórica muestran que, como lo expresa Owen Fiss, "la cuestión ha trascendido la esfera deliberativa".³² El argumento es que, mientras esta instancia de desigualdad no se revierta, cualquier reclamo en competencia con ella debe permanecer, por el momento, latente. Lo cual equivale a sostener que la dinámica silenciante, que a nivel estructural afecta a las mujeres, debe ser superada para que la invocación de valores que subyacen a la tradición en materia de libertad de expresión tengan ellos mismos sentido. Tercero, se presenta el complejo problema de la incitación: el argumento que subyace a la

30. American Booksellers, Inc. v. Hudnut, 598 F.Supp. 1327 (S.D. Ind. 1984).

31. H. Kalven, A Worthy Tradition. Freedom of Speech in America, ed. por Jamie Kalven, Harper & Row, Publishers, New York, 1988, ps. 6-22. Muy sencillamente expuesto, de acuerdo con la doctrina de la intangibilidad de ciertos contenidos, la libertad de expresión se traduce en la inmunidad para la expresión de doctrinas, ideas u opiniones, independientemente de su falsedad, extrema controvertibilidad, contenido ideológico, mal gusto o vulgaridad.

32. Ex cathedra.

provisión tendiente a la prohibición de comercialización de pornografía agravante es que la medida habrá de evitar incitaciones a la violencia. Finalmente, debe confrontarse la dimensión sociológica de la pornografía, tema al que MacKinnon ha efectuado el aporte mayor: el argumento es que el consumo de pornografía se ha convertido en una práctica social que -se acepte o no la premisa de esta autora acerca de la “erotización de la dominación”-³³ no puede sencillamente disociarse de las múltiples y enquistadas formas en que las mujeres han sido subordinadas. Es precisamente esta dimensión de la pornografía como “bombardeo”, el fenómeno que resulta arduo desconectar de la miriada de males que hemos considerado ya en este trabajo: el acoso sexual, la violencia doméstica, la prostitución, la violación, la demografía no igualitaria que refleja la relación trabajo extradoméstico/género, así como su correlato: la degradación de la esfera doméstico-privada —entre otras tantas “historias de mujeres”. La pornografía, como lo ha sostenido Andrea Dworkin,³⁴ es una práctica *constitutiva*: moldea la realidad social, la atmósfera de relaciones que damos por sentada y en la que tenemos que respirar. La atmósfera del “daño invisible”.

El problema es sin duda arduo y un posicionamiento definitivo en torno a él, igualmente difícil. Hemos aprendido que la libertad de expresión debe estar sobreprotegida en una sociedad democrática. Está sobreprotegida en razón de encontrarse sobrejustificada. Las avenidas posibles de justificación de la libertad de expresión son múltiples y vastas. Si bien no puedo mostrar aquí las conexiones directas entre cada uno de estos criterios justificatorios y la prohibición de ciertas formas de material pornográfico, apelaré a la fuerza de su solo enunciado para sugerir, en cada caso, dicha conexión. La libertad de expresión se justifica invocando la autonomía y el desarrollo de la personalidad, el auto-conocimiento a través de la autoexpresión, la dignidad e igualdad, el valor de la discusión pública colectiva. Algunos argumentos consecuencialistas también están disponibles: la necesidad de lograr un acomodamiento de intereses y estabilidad social, la identificación y prevención de abusos de autoridad, la promoción de la tolerancia.

Pero hay todavía otro fundamento, que acaso sea especialmente significativo para la materia que estamos analizando: la libertad de expresión tiene un alto valor epistemológico. Desde la *Aeropagítica* de Milton, el ensayo *On Liberty* de Mill, y la elocuente jurisprudencia de Holmes y Brandeis en los Estados Unidos, se asume que el argumento más incontrovertido y disponible en favor de este derecho es que la expresión promueve el descubrimiento de la verdad. Una premisa de esta vía justificatoria es que se aseguren oportunidades de igual acceso a todos los potenciales partícipes de la discusión pública. Ahora, podrá admitirse que, sin paradoja, el descubrimiento de la verdad resulta mejor asegurado en ciertos casos excepcionales imponiendo límites a la libertad de expresión? Consideremos el siguiente ejemplo propuesto por el constitucionalista norteamericano Kent Greenawalt: “Supóngase que el

33. Esta es una de las tesis centrales de la obra de MacKinnon en general, y de su libro *Feminism Unmodified* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987) en particular.

34. A. Dworkin, *Intercourse*, New York, Free Press, 1987.

gobierno propusiera la supresión de ideas científicas como adecuada si, y sólo si, se cumplen las siguientes condiciones: 1) existe virtual unanimidad en la comunidad científica en el sentido de que las ideas contrarias son correctas; 2) la materia es de tal naturaleza que el gobierno puede ser relativamente desapasionado respecto de ella; 3) la probabilidad de que haya juicios públicos incorrectos en torno a ella es alta; 4) dichos juicios causarán un daño grave; 5) su supresión afectará sólo a comunicadores que tengan [respecto de la materia en cuestión] un motivo comercial dominante".³⁵ La conclusión de Greenawalt es que "[e]s al menos posible que éste y quizás otros límites modestos a la máxima defensa de la libertad de expresión contribuyan a la promoción de la verdad".³⁶

Mi propio juicio es que las razones para apoyar medidas legislativas como la propuesta por MacKinnon desplazan las razones basadas en el paradigma clásico en materia de libertad de expresión: el paralelo que esta autora traza entre la lucha contra la segregación para lograr la igualdad racial y la lucha contra la pornografía "hard core" para lograr la igualdad entre los géneros me parece un buen uso del razonamiento por analogía. Creo que tampoco incurre en deprecable retórica cuando afirma que, así como la posesión de esclavos no fue nunca el derecho de propiedad de nadie, la subordinación y degradación extremas en que la mujer es representada a través de ciertas formas de expresión pornográfica no es la libertad civil de nadie.³⁷

Desde ya, decisiones como la del tribunal de Indianápolis no hablan, como pareciera sugerir MacKinnon, de una positiva determinación a utilizar los derechos para la subordinación de un grupo. Con más cautela, diría que los que estos pronunciamientos reflejan es la mistificación que envuelve al lenguaje y concepción de los derechos como límites. Parte de la mitología en torno a los derechos es que sólo podrán garantizar una protección adecuada si se acepta un contenido perentorio e indisputable en las pretensiones hechas en su nombre. En el caso de los jueces, y aun cuando su rol efectivamente se base en evaluaciones abiertas, juicios valorativos inevitables y ponderación de consecuencias, los razonamientos que se expresan en sus decisiones marcan casi invariablemente cómo los derechos no son el producto de la creación de sus aplicadores o intérpretes: aun cuando no se abrace una concepción naturalista, se invocará algo que trascienda su decisión en un caso particular la autoridad del constituyente o del legislador, los principios generales, la costumbre, la tradición. Desde luego que la novedad, amplitud o restrictividad de las sucesivas interpretaciones de los derechos han ido e irán timoneando cambios; progresivas redefiniciones irán sugiriéndose de manera constante, prevaleciendo en algunos casos y sucumbiendo en otros -pero siempre, o casi siempre, en el contexto de argumentos enraizados en la tradición. De modo que lo que quizás se considere disruptivo en casos como el de la ley de Indianápolis sea una brusca redefinición de derechos-baluarte, como la libertad

35. K. Greenawalt, "Free speech justifications", *Columbia Law Review*, Vol. 89:1, p. 138.

36. *Ibidem*.

37. Ver C.A. MacKinnon, "Crimes of war, crimes of peace", *op.cit.*, p. 96, y *Feminism Unmodified*, ps. 171-74

de expresión, y la preocupación porque estos derechos no pierdan su eficacia retórica que es esencial a su función política, *inter alia* la de constreñir a los propios intérpretes y jueces a la hora de definir lo que cuenta como un argumento jurídico aceptable.³⁸

III. LA MENTE PLURAL

1. *Diversas formulaciones posibles de una denuncia común*

Promediando este trabajo quedó planteada una pregunta abierta: la perspectiva que he venido llamando de interseccionalidad en cualquiera de sus variantes -pensamiento analógico, teoría de la articulación y universalización dentro de la teoría feminista- parece necesitar cierta defensa frente al cargo de que la expansión, en mayor o menor medida, de dicha teoría y su distintiva “agenda” conlleva el riesgo de diluir enteramente la perspectiva de la mujer y “la particularidad de su voz”, parafraseando a Carol Gilligan. En esta última parte del trabajo quiero retomar esta cuestión para mostrar cómo el “feminismo de la diferencia” puede compatibilizarse con una teoría universalista y que, en rigor, los puntos de contacto son tantos y de tanta relevancia, que la obstinación de los representantes de la primera orientación en el sentido de cuestionar la perspectiva universalista parece más bien una lucha contra molinos de viento.

Partamos de la siguiente denuncia formulada por algunas representantes del feminismo de la diferencia: las teorías morales y políticas universalistas conducen a la privatización de la experiencia de la mujer y a la exclusión de su consideración en la esfera pública. Veamos más de cerca algunas variantes de este argumento para su mejor comprensión. Una de las formulaciones posibles de la “denuncia” que consideramos es la distinción entre una “ética de la justicia” y una “ética del cuidado”, paradigmáticamente representada por el conocido debate entre Kohlberg y Gilligan. Simplificando la explicación, la “orientación de la justicia” con la que se identifica el punto de vista de Kohlberg en la controversia comporta básicamente la expresión de un yo autónomo, individuado e independiente. Kohlberg intentó dar a la premisa sustento empírico, mostrando el modo como responde al último estadio de desarrollo del pensamiento moral —el “estadio 6”. La respuesta de Gilligan se orientó a señalar que la validez de dicha teoría está limitada al primer aspecto de la orientación moral, la ética de los derechos y la justicia. Su movida positiva consistió en marcar que el tránsito hacia una ética del cuidado y la responsabilidad permite una comprensión más satisfactoria del desarrollo moral de la mujer y sus capacidades cognitivas. De modo que, en tanto la primera orientación, la “voz masculina”, privilegia valores como la autonomía, independencia, separación de los otros y principios genéricamente considerados

38. Una breve nota de cierre para señalar que ha sido nuevamente en Canadá donde se decidió que los derechos a la libertad de expresión de antisemitas, así como de productores y consumidores de material pornográfico, deben ceder ante el valor superior de la igualdad y dignidad de las personas afectadas por el ejercicio de los primeros.

"universalistas", la voz diferente de las mujeres enfatiza los valores de cuidado, conexión con los otros, intimidad, empatía y capacidad de responder a las relaciones. Contextualidad, especificidad, "narratividad" son las características distintivas del juicio moral "femenino".

Una variante o formulación derivada del debate Gilligan/Kohlberg se articula en términos de la dicotomía "desarrollo del ego" y "desarrollo moral". Lo que se argumenta en este caso es que las particulares disposiciones del ego que subyacen a las teorías morales universalistas son indisputablemente masculinas: incapacidad de sentir empatía y simpatía, rigidez, actitud defensiva (a menudo esta formulación apela a la frescura del contraste entre Portia y Shylock, los shakespearianos personajes de *El Mercader de Venecia*). El paradigma fracasa en reconocer y dar cuenta de aquellas predisposiciones del ego que son distintivamente femeninas: flexibilidad, pensamiento representativo ("asumir el lugar de"), actitudes no represivas respecto de las propias emociones, pensamiento relacional que toma en cuenta la operativa de mecanismos de defensa, proyecciones, fantasías, resistencias, afectos y emociones. Debemos concentrarnos menos en modelos de desarrollo moral que en la exploración de formulaciones de desarrollo del ego: debemos creer menos en una moral postconvencional que en un contextualismo postconvencional.

En el contexto de esta estrategia intentadamente superadora, un blanco prioritario es la característica "concepción de yo" propia de las teorías universalistas. La visión del yo moral como desenraizado y librado de cada uno de los rasgos que lo particularizan es la premisa fundamental para la concepción de las relaciones como gobernadas por normas de igualdad formal y reciprocidad, guiadas a su vez por categorías morales como las de derecho, obligación y título. La ofensiva que el pensamiento comunitarista ha lanzado contra esta concepción del yo es tan conocida que me evitará la necesidad de precisar detalles de esta denuncia. Digamos simplemente que, si no somos aquellas almas fantasmagóricas, esos agentes noumenales portadores de rasgos etéreos que parecen asumir los pensadores universalistas, resulta imperativo transitar hacia la perspectiva de yo "concreto, situado e histórico", cuyo correlato de categorías enfatiza la importancia de la equidad, la reciprocidad, la amistad, los vínculos, el cuidado y la responsabilidad. En otras palabras, las categorías epistemológicas de las mujeres ofrecen lo que la concepción del yo moralmente desarrollado excluye: la autonomía se opone al fomento (abrigo, calor y reparo), la independencia a la capacidad de conectarse, la justicia formal al cuidado. Qué será lo que celebra Kohlberg?³⁹

39. Un punto que, por su ostensibilidad, sólo referiré en esta nota es que a cada una de estas posibles formulaciones de la denuncia de partida subyace la dicotomía entre justicia y vida buena. El argumento del feminismo de la diferencia es un rechazo de lo que sus expositores consideran, por así decir, la fractura putativa de la moral operada por vía de la distinción entre moral personal y moral intersubjetiva. Lo que las feministas avanzan es propiamente una cierta concepción de la vida buena basada en la promoción de los vínculos, compromisos, relaciones de familia, amistad, solidaridad, como los componentes necesarios de aquello que dá valor a la vida. No es necesario añadir que el problema fundamental de esta teoría, como del perfeccionismo en general, es que dá como cierto lo mismo que se trata de probar: la respuesta a la pregunta por el contenido de la vida buena se impone más que se justifica.

2. Juicio ir reflexivo y la banalidad del mal

Mis reflexiones finales tendrán dos partes: en primer lugar, me propongo argumentar con qué alcance las teorías universalistas que son objeto de la denuncia participada en el punto anterior de este trabajo no excluyen el punto de vista femenino, como pretenden quienes formulan el cargo, puesto que son, cuanto menos, neutrales en términos de género, “neutralidad” que debe entenderse en un sentido distinto al que se cuestionara en la primera parte del trabajo. Como segundo y último paso, retomaré la perspectiva de la interseccionalidad y sostendré que algún principio de universalización resulta no sólo compatible con dicha perspectiva, sino requerido por ella. La conexión que intentaré trazar entre interseccionalidad, universalización y cierta “máxima del pensar” que, siguiendo a Kant, llamaré “juicio reflexivo”, permitirá dar el paso más significativo de conciliar el enfoque universalista con las propias premisas del feminismo de la diferencia.

Decía que las teorías morales universalistas son *cuanto menos* neutrales en punto al género, ya que en realidad el camino está abierto para sostener que ellas no solamente promueven valores e ideales a los que las mujeres aspiran tanto como los hombres, así como intentan prevenir situaciones que las primeras repudian tanto como los segundos, sino que estas teorías incorporan rasgos estereotipadamente “femeninos” -un estereotipo alimentado por el análisis de las feministas de la diferencia- y desalientan características estereotipadamente masculinas. Tomemos, por ejemplo, la instancia de teoría universalista que podríamos designar “liberalismo dialógico”.⁴⁰ El diálogo como recurso justificatorio promueve la tolerancia, la capacidad de respuesta ante la necesidad de justificar una posición que resulta cuestionada en el curso del debate colectivo, la comunicación, la resolución pacífica de conflictos, la responsabilidad y la empatía frente a la necesidad de comprender la diversidad de puntos de vista que se han expresado en el diálogo. Al mismo tiempo, rechaza la rigidez y actitud defensiva, la apelación a la autoridad o a la agresión como formas admisibles de resolución de disputas. El contractualismo promueve valores aceptados de manera colectiva, la negociación, la pluralidad, así como desalienta el individualismo extremo y una noción puramente formalista de imparcialidad. Y aun el utilitarismo aparece fomentando actitudes de empatía (como la que puede asociarse, aunque sea pálidamente, con la premisa de comparabilidad de las situaciones en conflicto) y benevolencia, desalentando el egocentrismo y el egoísmo radical: mira al conjunto para la maximización del bienestar o la minimización del malestar de carácter social.

Llegamos así a la promesa final: la posible reconciliación teórica del universalismo y del feminismo de la diferencia. En la segunda parte de este trabajo intenté mostrar el paralelo entre las actitudes de distanciamiento e indiferencia frente a los males que afectan a ciertos grupos de nuestras sociedades con la abstracción y la distancia que presupone la concepción tradicional de los derechos como límites. Quizás la marca más notable de esa

40. Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Carlos Nino y Bruce Ackerman han articulado teorías que, con variantes de importancia (discurso político versus discurso moral versus discurso legalista), admiten sin embargo su inclusión -como paradigmáticas- en el rótulo de “liberalismo del diálogo”.

instancia de mi trabajo es una omisión importante y notoria: la referencia a Hannah Arendt y su teoría de la banalidad del mal. La omisión deliberada ha sido en verdad una posposición de este enfoque que, por su carácter fundamental e iluminador, no podía sino llegar para el cierre de este trabajo. El aporte de Arendt al tema entonces analizado es más directo y abarcativo que el análisis de nuestra concepción de los derechos: si experimentamos frente a las otras personas una otredad radical que nos permite excluirlas o permanecer impasibles ante su sufrimiento, es porque carecemos de la capacidad de pensarlas en la particularidad de su situación. El mal que les infligimos no deriva de nuestra inhumanidad, ya que no somos ni bestias ni dioses, sino humanos; más bien radica en nuestra infinita limitación para *reflexionar*.

Remontémonos al comienzo de esta historia. Mientras observaba en Jerusalem la extraña figura de Adolf Eichmann, Hannah Arendt se encontró a sí misma habitada por una única pregunta, que la alcanzó en su desnuda simplicidad: Carecía este hombre de *toda* capacidad para distinguir el bien del mal? "Eichmann dijo reconocer que aquello en lo que había participado fue quizás uno de los mayores crímenes en la historia; pero, insistió, si no lo hubiera hecho, su conciencia lo habría molestado en aquel tiempo. Su conciencia y su moralidad operaban exactamente en sentido contrario. Esta reversión es precisamente el colapso moral que tuvo lugar en Europa."⁴¹

Por cierto que Eichmann no estaba insano. Podía funcionar al menos para aplicar los mandatos que se le daban, lo que hizo de manera más que satisfactoria; era un hombre capaz de ejercitar lo que Kant llamó "juicio determinativo", la capacidad de subsumir lo particular en una regla general. En realidad, el ejercicio de esta capacidad es todo lo que hizo. La mayoría de las veces, el crimen consiste en el fracaso del individuo en vivir de acuerdo con las reglas; esta vez, las reglas le habían fallado al individuo, desde que eran criminales. Y entonces lo que Eichmann nunca hizo fue mirar los casos particulares, las situaciones frente a sí, a fin de intentar juzgarlas sin una regla o mandato. Era incapaz de ejercer lo que Kant llamó "juicio reflexivo", la capacidad de juzgar lo particular sin referencia a un concepto o regla universales, al tiempo que manteniendo para ese juicio una validez que trasciende la del sujeto que juzga —una validez para los otros.

Para comprender la ocupación de Arendt con el problema del juicio, debemos tener en cuenta que ofrece en su obra una construcción fenomenológica de lo político.⁴² La acción política no está caracterizada en términos de los propósitos que los hombres persiguen o los fines que logran, sino como constitutiva de un espacio de apariencias en que los agentes humanos pueden re-velarse a sí mismos y a sus eventos en público. En este mundo de apariencias necesitamos identificar una facultad comprensiva por la cual podamos comprender y reconciliarnos con los particulares en el mundo político. Esta es la facultad del juicio, que Arendt llama "la más política de las capacidades mentales del hombre".⁴³

41. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1964, p. 294.

42. Ver H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1958.

43. Arendt, "Thinking and moral considerations: a lecture", *Social Research*, 38 (3), 446.

Para la exploración de la capacidad del juicio, Arendt apela a la crítica kantiana del juicio estético. Esta apelación puede parecer antojadiza, pero es enteramente inteligible. Como los eventos estéticos, los sucesos políticos son públicos, se descubren a sí mismos frente la mirada del espectador, y constituyen un espacio de apariencias propicio para la reflexión. Esto es, en la estética de Kant Arendt discierne una comprensión de las apariencias *qua* apariencias, y en consecuencia asume una afinidad entre la política y la estética, manteniendo la esperanza de que el análisis de la última pueda iluminar la exploración de la primera. El punto de partida es, pues, la necesidad de comprender el modo como esta capacidad reflexiva opera en el dominio estético. Ciertos objetos se nos aparecen. Cuando juzgamos estéticamente, sólo de manera elíptica tratamos de aplicar un concepto objetivo -"Esto es bello"- sino más bien lo referimos a nuestro yo y a nuestros sentimientos: "Esto me gusta o me disgusta", "Esto me conmueve", "Esto es abominable". *Per se*, este juicio subjetivo no efectúa una referencia explícita a la opinión o el criterio de nadie más.

De todos modos, cuando decimos que algo "está lleno de belleza", no sólo queremos significar que nos agrada intensamente, sino que de algún modo agrada, o debería agrada a los demás también. Tenemos algún derecho a efectuar tal pretensión? Cuál podría ser el puente posible? Considero que el puente fundamental, lo que modifica este *dokei moi*, el particular (*i.e.* subjetivo) "me parece", y lo convierte en un juicio reflexivo, en un juicio estético, es *nuestra capacidad de mirar el mismo objeto desde la perspectiva de los otros*. Ciertamente no juzgamos como ellos podrían juzgar; no hay una identidad necesaria entre nuestros juicios y los suyos. Sin embargo, juzgamos misteriosamente desde su punto de vista. Por el poder de la imaginación, esa enigmática habilidad de representar lo que está ausente y, al mismo tiempo, ausentarnos de nuestra inmediata realidad y volvernos presentes respecto de cierta perspectiva figurada y ausente, somos capaces de asumir la posición de otros y simplemente mirar; no exacta o necesariamente como ellos mirarían, sino como nos parece a nosotros desde su punto de vista. Via esta capacidad reflexiva (que no es empatía: nuestros juicios no son idénticos), somos parcialmente liberados de los límites inherentes al hecho de que como individuos estamos ocupando siempre un amargamente "situado" y bien definido espacio particular. No nos movemos de repente desde nuestro plano subjetivo hasta cierto dominio objetivo y universal, pero perdemos lo suficiente de nuestra parcialidad distintiva a fin de intentar juzgar imparcialmente, tomando en cuenta la perspectiva de los demás.

De modo que al efectuar juicios acerca de lo bello solicitamos el asentimiento racional de cada uno de los otros, confiando en que la razonabilidad del juicio se volverá aparente si uno lucha por abstraerse de todos los intereses que tienden a ofuscar la belleza real del objeto. No de manera inesperada, este tipo de formulación no puede demostrarse acabadamente, ni tampoco nos es posible coaccionar las mentes de los otros hasta lograr el acuerdo por la irrefutabilidad de la lógica o la fuerza de la razón. En este sentido, sobre gustos no hay nada escrito. Sólo podemos "cortejar el consentimiento de los otros",⁴⁴ como lo expresara Kant; esto es,

44. I. Kant, Critique of Judgment, trad. por J.H. Bernard, Hafner Press, New York & London, Sección 7.

alentar y aun tratar de persuadir a los otros en el sentido de dar el mismo salto imaginativo, ver el fenómeno desde las diversas perspectivas de los otros y, así, hacer que los otros vean desde donde vemos nosotros. Cuál es la conexión entre el juicio estético y el juicio político? Kant proporciona un punto de partida para considerar este misterio: "Solicitamos el acuerdo de todos los demás porque estamos fortificados por un fundamento común a todos".⁴⁵ De acuerdo con Kant, el juicio estético es una forma de pensamiento crítico; como tal, se halla expuesto "al test de un examen libre y abierto": cuanta más gente participe en él, tanto mejor.⁴⁶ Pero el pensamiento crítico es posible sólo allí donde los puntos de vista de todos los demás están abiertos a inspección. Bien que sin dejar de ser una actividad individual y solitaria, por el poder de la imaginación torna a los otros presentes, creando un espacio, una esfera, concebible o potencialmente pública. Esta idea resulta magníficamente expresada por Kant en una carta a Marcus Herz: "[la mente debe] expandir su punto de vista desde una perspectiva microscópica hasta una general que adopte a su vez cada punto de vista concebible, verificando las observaciones de cada uno por medio de todos los otros."⁴⁷

La "expansión de la mente" -una de las tres "máximas del pensar" que identifica Kant-⁴⁸ es central a la *Crítica del Juicio*: "Como quiera pequeña que sea el área o el grado al que los dones naturales del hombre alcancen, indica sin embargo a un hombre de *pensamiento expandido* el desairar las condiciones subjetivas privadas de su propio juicio, en las que tantos otros se encuentran confinados, y reflexionar acerca de ellas desde una *perspectiva general* (la cual sólo puede determinar asumiendo el punto de vista de los otros)."⁴⁹ En este sentido, el juicio contiene una referencia expandida, siendo una forma de actividad representativa. Y hay cuanto menos cuatro nuevos puntos de contacto entre el juicio estético y el juicio político. El primero viene dado por la pluralidad. Contra el firmemente establecido estereotipo erigido en torno a Kant, la tesis de Arendt es que Kant en su *Crítica del Juicio* fundamentó la pluralidad como ningún otro filósofo lo hizo jamás, haciendo de la presencia de los otros un requisito *a priori* para la existencia y operación mismas de la facultad del juicio.⁵⁰ Efectivamente, Kant presenta en la tercera *Crítica* una perspectiva bajo la cual podemos llegar a una comprensión de las cuestiones humanas que resulta cualitativamente diferente

45. I. Kant, op.cit., Sección 19.

46. La "libertad política" es característicamente definida por Kant como el "hacer uso público de la propia razón a cada momento", enfatizando que la misma facultad del pensar crítico depende de su uso público. En palabras de Jaspers -el único discípulo de Kant- "verdad es aquello que puedo comunicar" (cit. por H. Arendt en *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. y con un ensayo interpretativo por Ronald Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 40). Precisamente lo que Kant demandaba en su última *Crítica* de los juicios estéticos, como vimos, era comunicabilidad general: "porque es una vocación natural de la humanidad el comunicarse y expresar las propias opiniones, especialmente en todas las cuestiones concernientes al hombre como tal." (énfasis suplementado). *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, traducido por H.B. Nisbet (Cambridge, England: The University Press, 1971), pp. 85-6.

47. Carta a Marcus Herz, 21 de febrero de 1772. *Philosophical Correspondence 1759-99*, p. 73.

48. Se trata de las máximas del pensar desprejuiciado (pensar siempre por uno mismo), del pensar expandido (asumir el lugar de todos los demás) y del pensar consistente (pensar sin contradicción). Op.cit., Sección 40.

49. *Critique of Judgment*, Sección 40.

50. Esta es una de las tesis centrales de la autora en sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*, citada en la nota 46.

de la expuesta en sus otras *Críticas*. El concepto de *hombre* tal como aparece desarrollado tanto en la *Crítica de la Razón Pura* como en la *Crítica de la Razón Práctica* es la del hombre como ser razonable y autónomo, sujeto a las leyes de la razón práctica -que se dá a sí mismo- y perteneciente a un reino de seres inteligibles, capaces de ejercitar la razón práctica. En cambio en la *Crítica del Juicio* lo que encontramos son *hombres en (lo) plural*, insuficientes criaturas en la tierra, viviendo en comunidades, dotados de *sensus communis*, no autónomos, necesitando la co-presencia de los otros aun para pensar, y capaces de juicio (estético o reflexivo).

El segundo, nuevo vínculo reside en el hecho de que el juicio está principalmente vinculado con particulares: el juicio estético nada tiene que ver con operaciones deductivas o inductivas. Si alguien piensa que un cierto jazmín amarillo es bello, en verdad quiere significar que su belleza es *única* (en el sentido de “particular”); esto es, dicha persona no “concluye” su juicio como resultado de un silogismo “Todos los jazmines son bellos. Este objeto es un jazmín amarillo. En consecuencia es bello.”

Tercero, está el énfasis en las ideas de publicidad y comunicabilidad como rasgo distintivo adicional de esta capacidad que puede ser asimilada al juicio político. “En consecuencia el que juzga con gusto (...) puede imputar a cada uno finalidad subjetiva, por ejemplo: su satisfacción en el objeto, y puede asumir que su sentimiento es *universalmente comunicable* y ello sin la mediación de conceptos” (énfasis suplementado).⁵¹

Finalmente, (la capacidad de) el juicio nos conduce a las ideas de espectador, imparcialidad, y a la confirmación de la importancia central de la pluralidad en la concepción kantiana del espacio público. El espectador es el sujeto decisivo en la filosofía estética de Kant: él es imparcial por definición —ninguna parte le es asignada. Como sólo él ocupa una posición que le permite ver el conjunto, su juicio como espectador crea el espacio sin el cual ningún objeto bello podría aparecer como tal, o ser percibido, o existir en absoluto. Y los espectadores, en contradistinción con el creador o el genio, sólo existen en plural. El espectador no participa en el acto, pero necesariamente participa con los otros mientras juzga. En un crucial ejemplo recreado por Arendt, podríamos decir que lo que hizo a la Revolución Francesa un evento histórico, un fenómeno inolvidable, no fueron las hazañas ni contradicciones de los actores, sino las opiniones, el entusiasmo, los *juicios* de espectadores que, como ella expresara, “hicieron el evento en casa en la historia de la humanidad y así para toda acción futura.”⁵²

Esta breve explicación de la noción kantiana de juicio reflexivo nos permite comprender mejor la idea de la cual partimos: la tesis arendtiana acerca de la banalidad del mal. De acuerdo con esta pensadora, el mal está ligado inextricablemente a la incapacidad para pensar lo particular, para ejercitar la

51. I. Kant, op.cit., Sección 39.

52. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 65. De este modo, el hecho de que la pluralidad y la comunicabilidad son condiciones necesarias para la formulación del juicio estético-reflexivo en Kant (esta facultad de combinar -sin la mediación de un procedimiento algorítmico- lo general y lo particular) brinda fundamento suficiente a la tesis de acuerdo con la cual la estética kantiana, lejos de ser la mera “promesa” de una cierta concepción del espacio público, es el oculto tratado de filosofía política que él no escribió jamás.

facultad práctica del juicio reflexivo. En el caso de la discriminación que afecta a las mujeres, nuestros curiosos mecanismos que posibilitan la impasibilidad e indiferencia ante este fenómeno se explican en términos de nuestra inhabilidad para pensarlas en tanto *individuos*, como protagonistas de situaciones *particulares*, deparándoles en cambio el tratamiento hipostasiado de grupo que se estereotipa a través de una miríada de rasgos con los que se justifica su subordinación. Quizás resulte importante marcar que la tesis arendtiana brinda una fuente interesante y una heurística promisoría para el análisis de la discriminación contra minorías en general. Por el momento, retomemos y cerremos la hipótesis abierta de la conexión que por esta misma vía puede trazarse entre universalismo y teoría feminista.

Para mostrar esta conexión, elegiré tomar como arquetipo una cierta teoría en particular, de modo que la conciliación prometida no aparezca desarraigada y su comprensión imposible. Tomaré así, en una presentación brevísima, la concepción de la llamada "ética comunicativa", inaugurada por J. Habermas y K.-O. Apel. Esta, pues, se tomara como paradigmática de una teoría político-moral de corte universalista.

Toda vez que alguien interviene en un argumento, dicha persona se compromete implícitamente a reconocer todas las pretensiones potenciales de cada miembro de la comunidad de discurso que puedan ser justificadas por argumentos racionales. Apoyándose en esta obligación pragmático-trascendental, la norma básica de la ética comunicativa puede ser reformulada del modo siguiente: sólo aquellas normas que (podrían) encontrar consenso entre todas las personas involucradas como participantes de un discurso práctico pueden pretender validez. Implícita en esta reformulación básica se encuentra la idea de que cualquiera que participe en un argumento no sólo reconoce una *comunidad real de habla* de la que se ha convertido en miembro como resultado de su socialización, sino que también presupone una *comunidad ideal de habla* que, por definición, sería capaz de comprender satisfactoriamente el significado de sus argumentos y juzgar su verdad (o corrección) de una manera concluyente.

El punto crucial es que el modo como esta comunidad ideal es presupuesta es por *su anticipación contrafáctica en la comunidad real*, esto es, como una posibilidad concreta de la sociedad tal como ella es (aun cuando la brecha entre la última y la primera sea cualitativamente significativa). De modo que la pretensión de validez de un argumento es, necesariamente, la pretensión de que todos los partícipes en la práctica argumentativa -y no solamente los oyentes fortuitos que estén presentes-, bajo precondiciones ideales de comprensión, competencia y discurso, reconocerán el argumento como válido. De esta manera, el correlato necesario del principio discursivo es la idea de una comunidad ilimitada de argumentación, igual que la *obligación dialógica de anticiparla*. "Como seres lingüísticos constreñidos a compartir significado y verdad con los demás a fin de poder pensar válidamente, los seres humanos en todo momento anticipan contrafácticamente una *forma ideal de comunicación y en consecuencia de interacción social*."⁵³

53. Karl-Otto Apel, 'Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia', en *The Communicative Ethics Controversy*, ed. por S. Benhabib y F. Dallmayr (Cambridge: The MIT Press, 1990). Véase asimismo *Towards a Transformation of Philosophy*, Cap. VII.

Adviértase que, con relación al carácter de estas razones validantes, los teóricos de la ética comunicativa postulan la inaplicabilidad de procedimientos puramente inductivos o deductivos, desde que, se entiende, estos dan lugar al *solipsismo metodológico* con relación al cual afirman la superioridad de su enfoque dialógico. En cambio, el procedimiento articulado por ellos requiere una especie de “principio puente” o regla de enlace expresada en el “principio de universalización”. El contenido básico de este principio es el requerimiento de que, al ponderar aquellos intereses que se consideren relevantes al juzgar imparcialmente, *cada participante debe asumir la perspectiva de todos los demás*. Y así, en formulación habermasiana, una norma puede reclamar validez sólo si todos aquellos potencialmente afectados pueden consentir a esta validez como participantes de un discurso práctico.⁵⁴

“Asumir la perspectiva de todos los otros”; “reconocer la naturaleza ilimitable del círculo de posibles partícipes en un discurso práctico”; “comprometerse uno mismo con la referencia virtual a los otros”. Cada una de estas ideas refleja elocuentemente el sentido más crucial y distintivo de este movimiento iluminista que elegimos como “representante” de teorías universalistas contemporáneas: ver no como los otros ven, sino ver desde las perspectivas de los otros. Expandir la propia mente.

El último paso de este trabajo debe orientarse a redimir nuestra promesa inicial: mostrar que cierta forma de principio de universalización es, no sólo compatible con, sino necesaria al feminismo que enfatiza la interseccionalidad del género con otros factores que desencadenan la discriminación. Por las razones que he venido considerando hasta ahora, juzgo que es esta variante dentro de la teoría feminista la que efectúa el mejor diagnóstico de la subordinación en función del género y la que muestra la salida más plausible para problemas concretos de la agenda feminista, tanto en lo sustantivo (comprensión de la indisolubilidad de la discriminación) como en lo metodológico (razonamiento analógico y de articulación, expansión de la materia tradicional de la agenda feminista para abrazar otros fenómenos sociales). Vimos ya que el pensamiento por analogía en el contexto de una teoría feminista detecta parecidos de familia entre instancias de subordinación que hablan, en definitiva, el lenguaje estereotipado de “lo femenino” desde el decir masculino del derecho. La variante de la articulación se concentra menos en estas similitudes posibles como en el intento de comprender de qué manera dos fenómenos separados pueden sin embargo transitar sendas rutas con un extraordinario paralelo: la opresión de un grupo racial amparada por el valor de la autonomía local, la opresión de la mujer tolerada por el valor de la privacidad del hogar. Finalmente, la tercera variante del feminismo interseccional o interactivo aspira abiertamente a la expansión de los contenidos mismos de la teoría feminista, denunciando cualquier sistema dirigido a la subordinación de un grupo en función de categorías “naturales”. En los tres

54. Ver J. Habermas, “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, en *The Communicative Ethics Controversy*, ed. por S. Benhabib y F. Dallmayr, The MIT Press, Cambridge MA & London, 1990, ps. 60-110; y “Moral Consciousness and Communicative Action” en su libro homónimo, Polity Press, Cambridge, UK, 1990, ps. 116-194.

casos, la historia que se narra se concentra, con fuerza progresiva, en la producción y mantenimiento de la subordinación sin privilegiar la que afecta a las mujeres. Y el disvalor que en las tres formulaciones se atiende es siempre el mismo: el supremo mal, el miedo al miedo mismo, sea que lo desencadene y perpetúe la discriminación en función de raza, clase, edad, orientación sexual, capacidades físicas, religión o género. La banalidad del mal en cada caso es idéntica. Y porque lo es, el juicio reflexivo es fundamental en esta instancia: siendo la subordinación una realidad indisoluble, sólo a través de una ponderación de los intereses de cada uno de estos grupos es que se podrá avanzar paso a paso, suprimiendo mal tras mal, hacia la realización de la promesa de igualdad y dignidad universales.

La reconciliación entre feminismo y universalismo, más allá de la superación de las dicotomías reificadas del tipo "cuidado/justicia", "generalidad/contextualidad", "autonomía/empatía", no constituye una propuesta descriptiva ni normativa: es más bien una propuesta *crítica* que intenta enfatizar lo no visto y lo no escuchado en la rígida y en sí misma estereotipada controversia entre universalistas y feministas. En materia de redefinición teórica, hacia la que me he volcado en la última parte del trabajo, la propuesta se basa en la convicción de que la curiosa facultad del juicio reflexivo nos reconcilia con nuestra condición básica de pluralidad, y de algún modo nos arroja al mundo de los otros. Diría que la exploración de esta facultad a la luz de la conciencia comunicativa que caracteriza a la teoría política contemporánea, debería ser una preocupación central dentro de esta disciplina —teoría feminista obviamente incluida.

El título de este trabajo puede sugerir un matiz de ironía, dado lo que he venido señalando acerca de la complicidad entre la privacidad del hogar y la violencia. Sin embargo, no fue éste el sentido con que acuñara la frase su verdadera autora, Hannah Arendt, cuando, desde su condición de mujer-judía-exiliada-sobreviviente al Holocausto, y pese a la contemporaneidad de los perplejantes sucesos y horrores que la conmocionaban, todavía creyó que sólo nuestro poder de *pensar*, la fuerza de nuestro reflexionar sobre el otro y lo particular, puede darnos aún la esperanza de estar "como en casa en la existencia, aunque el precio sea el de estar como en casa en este siglo".⁵⁵

55. H. Arendt, "Understanding and Politics", *Partisan Review*, XX/4, Julio-Agosto 1953, p. 292.

