



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 20. Nº 68 (ENERO-MARZO, 2015) PP. 13 - 40
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Pautas para un movimiento feminista autónomo de raigambre intercultural

Guidelines for an Autonomous Feminist Movement
of Intercultural Tradition

Gloria M. COMESAÑA-SANTALICES

*Doctorado en Ciencias Humanas, Cátedra Libre de la Mujer,
Facultad de Humanidades y Educación,
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.*

Resumen

Proponemos una reflexión sobre el feminismo que pone de relieve las pautas o constantes que con el paso del tiempo y la experiencia de nuestras luchas hemos descubierto. Fundamentamos estas pautas en una perspectiva filosófica, a fin de contribuir al desarrollo de un feminismo más maduro y eficaz. Señalamos el valor de la filosofía intercultural para el feminismo, con el fin de facilitar el intercambio entre distintas posturas feministas derivadas de las diversidades culturales. De esta forma, siendo uno, el feminismo será a la vez múltiple y diverso, enriquecido con aquello que valga la pena conservar de cada cultura.

Palabras clave: Pautas, Movimiento Feminista, Autonomía, Filosofía Intercultural.

Abstract

This study proposes a reflection about feminism that emphasizes the guidelines or constants that have been discovered through the passage of time and the experience of struggles. These guidelines are based on a philosophical perspective in order to contribute to the development of a more mature and effective feminism. The value of intercultural philosophy for feminism is pointed out, in order to facilitate interchange among different feminist postures derived from cultural diversities. In this way, being one, feminism will be at once multiple and diverse, enriched by what is worthy of conservation in each culture.

Keywords: Guidelines, feminist movement, autonomy, intercultural philosophy.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

¿Hay una forma única de ser feminista, o existe más bien un feminismo específico, según la cultura a la que pertenecemos o según la latitud en la que nos encontramos? ¿Podemos hablar, por ejemplo, de un feminismo latinoamericano, que sería muy diferente, del feminismo europeo o norteamericano, o de cualquier otra zona del mundo?

¿Tiene sentido hablar de un movimiento feminista o de varios? La diversidad de interpretaciones del feminismo: de la igualdad, radical, de la diferencia, marxista, etc. ¿configura posturas irreconciliables o es expresión de un mismo impulso, de modo que podría esta diversidad llegar a ponerse de acuerdo en cuanto a lo que quiere lograr para las mujeres?

En este trabajo trataremos de responder a estos interrogantes, adelantando que desde nuestra perspectiva, el feminismo es uno, aunque pueda adjetivársele en función de una especificidad geográfica, o ideológica, o de enfoque de la condición femenina¹. Así, puede hablarse de feminismo latinoamericano, o europeo, o norteamericano, o de feminismo de la igualdad, de la diferencia, radical, marxista, etc.

Y porque consideramos que hay unas características generales que hacen del feminismo tal, es que nos atrevemos a entrar en este complejo tema de lo que hemos llamado, en la primera parte del título: *pautas para un movimiento feminista autónomo*. *Pautas*, según el Diccionario de María Moliner, quiere decir: “Guía o regla que se tiene en cuenta para hacer bien una cosa. Modelo”². Sin embargo no deseamos formular aquí una especie de “reglamento del verdadero feminismo,” que nos haría caer de alguna forma en una postura dogmática, sino desarrollar unas reflexiones que, a partir de nuestra experiencia de tantos años, y del apoyo en unos fundamentos filosóficos, nos conduzcan a deducir las características elementales, las *pautas* del movimiento feminista, independientemente de la expresión de las especificidades que hemos mencionado más arriba.

Abordamos pues este artículo, insistimos, apoyándonos en la experiencia que nos proporciona nuestra militancia de tantos años, y nuestra actividad teórica feminista, particularmente en el campo de Los Estudios de la Mujer, que es otra forma de militar.

Y ante todo deseamos dejar claro que para quien esto escribe, ser feminista, antes que pertenecer a alguna forma de movimiento, puede ser una actitud innata ante la vida, experimentando intuitivamente desde el principio la igualdad y exigiendo la libertad de una forma prácticamente “visceral”, aún antes de poder formular argumento alguno. Sólo después, esta actitud toma cuerpo, luchando primero en solitario, y entendiéndolo finalmente que se debe formar parte de un colectivo que aúne esfuerzos para lograr una realidad más humana y justa, equitativa para mujeres y varones.

Al afirmar lo anterior, nos basamos más en nuestra experiencia personal, que en el hecho de haber intentado, mediante algún tipo de estudio, demostrar tal cosa. Quizás el hecho de haber crecido en una familia donde no había discriminación, fue lo que hizo posible nuestro rechazo a todo tipo de discriminación y opresión, particularmente por el hecho de ser mujer. En este sentido hemos considerado siempre nuestro feminismo como “innato”, aunque esta explicación no nos parece suficiente. Esto nos lleva también a preguntarnos, si quienes han recibido desde la infancia una educación

1 Al utilizar este término, *condición femenina*, como ya lo hemos aclarado tantas veces, no nos referimos a ninguna “esencia” femenina o “situación natural”, sino por el contrario a la condición de opresión y alienación que de manera injusta y arbitraria son el lote de las mujeres desde tiempos milenarios. Es una condición histórica y arbitraria y que por ende puede (y debe) cambiar.

2 MOLINER, M (2008). *Diccionario de uso del espa ol*. Editorial Gredos, Madrid. Tomo: P-Z, p. 50.

basada en la sumisión y en la aceptación de la desigualdad como algo natural, particularmente en este caso las mujeres, no se rebelan, no luchan, debido a esa educación, a la ideología de la inferioridad que se les ha inculcado, y para comenzar a oponerse a su situación, necesitan recibir algún tipo de estímulo previo, impulso o concientización. Pues quien es oprimid@, acaba haciendo suya la ideología de quien le oprime, viéndose con los ojos del otro y considerando que aunque no le guste, "las cosas son así". Hasta que llega el momento de la rebelión, impulsada desde afuera o incluso desde la misma persona, y esta comienza a luchar³.

Pero lo que siempre hemos tenido muy claro, es que en el fondo mismo de nuestro ser human@s, en su raíz, se encuentra la libertad, hagamos con ella lo que hagamos, la desarrollemos para trascendernos y proyectar nuestra propia existencia, o la usemos para someternos y aceptar lo que se nos impone. Lo que señalamos a continuación, sobre los fundamentos filosóficos de nuestra reflexión, y particularmente la referencia al existencialismo, permitirá comprender mejor lo que venimos explicando.

Desde el comienzo hemos dejado planteadas una serie de preguntas acerca del ser feminista, si hay una o varias maneras de serlo, dependiendo de la cultura a la que se pertenece, o de elementos ideológicos, o incluso de la región del mundo en que vivimos. ¿O es que puede hablarse de una forma única de ser feminista, forma a la que todo feminismo debería corresponder?

Con este trabajo, como hemos señalado, deseamos dar respuesta a estas preguntas. Pues consideramos, tal como lo indica el título que hemos colocado a estas reflexiones, que si bien puede haber y hay mil y una formas de ser feminista, existen sin embargo ciertas *pautas*, ciertas *constantes* que todo grupo feminista debería cumplir para ser tal. Pautas o constantes que a lo largo del tiempo y de la experiencia en las luchas feministas han demostrado su eficacia y hasta su necesidad. Pues si bien el movimiento feminista no es una organización en el sentido tradicional (con estatutos, organigrama, reglamentos, jerarquías, etc.) es ciertamente una lucha organizada e inteligente.

El feminismo tiene una estructura teórica de la cual se derivan consecuencias para la praxis, y una experiencia de lucha que ha permitido pulir mejor los conceptos y hacerlos realmente pertinentes con respecto a lo que se define en ellos y a lo que a partir de ellos se desea cambiar. Es todo esto lo que nos permite hablar luego en singular del feminismo, como un movimiento y como una filosofía o teoría.

3 "(...) todas las minorías oprimidas tienen con el grupo opresor relaciones dialécticas. Estas se desarrollan en tres etapas (...) En el curso de una primera etapa, debido a su aislamiento (geográfico, económico, psicológico, sociológico, cultural), el oprimido se identifica con el opresor. En resumen, (...) adoptan la ideología dominante que es también la de la clase que está en el poder. (...) Cuando la explotación se hace intolerable, y que la represión brutal reemplaza al paternalismo, los oprimidos se rebelan. (...) Entonces se forma una toma de conciencia de la heterogeneidad radical entre grupos dominantes y dominados. (...) Esta dialéctica de las tres etapas caracteriza igualmente la relación de las mujeres con el grupo masculino dominante. A un período de identificación con el agresor y de vasallaje moral con respecto al Hombre divinizado (...) le sucede la brutal iconoclastia de las nuevas generaciones de mujeres en relación con los valores respetados por sus madres no hace mucho tiempo. (...) Esta conciencia *femenina* es reemplazada actualmente por una conciencia *feminista*, más extendida que en el pasado, entre las nuevas generaciones de mujeres, que se perciben ahora como una minoría sociológica oprimida por el sistema patriarcal y objeto de un sexismo inscrito tanto en las leyes como en la cultura dominante y la vida de todos los días". Esta cita proviene de un artículo de la francesa Andrée Michel, "Nacimiento de una conciencia feminista", que forma parte del n° 61 de la revista *L'Arc*, titulado: *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*. Se trata de una revista trimestral publicada por un grupo de intelectuales en Aix en Provence, Francia. Este número es del tercer trimestre de 1975. Las páginas citadas son la 31 y la 32. Aunque tanto la revista como el artículo datan de los años setenta del pasado siglo, lo que plantean nos parece de total actualidad.

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE NUESTRA REFLEXIÓN

Antes de avanzar, queremos dejar aquí explicitados los fundamentos filosóficos de nuestra reflexión. Nos apoyaremos en ciertos planteamientos que tomamos prestados, por una parte al pensamiento político de Hannah Arendt y por la otra al existencialismo sartreano directamente o a través de la obra de Simone de Beauvoir. Esta última nos dice en *El Segundo Sexo*⁴, que la perspectiva que adopta en sus reflexiones, es la de la moral existencialista, la cual explicita así:

Todo sujeto se plantea concretamente, a través de los proyectos, como una transcendencia, no cumple su libertad, sino por su perpetuo desplazamiento hacia otras libertades. No hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto. Cada vez que la transcendencia vuelve a caer en la inmanencia, hay una degradación de la existencia en un "en sí", de la libertad en la artificiosidad; esa caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de una frustración y de una opresión; en los dos casos es un mal absoluto⁵.

Este segundo caso es evidentemente el de la mujer, cuyo problema reside en que siendo sujeto, existencia y libertad, lo mismo que lo es el hombre, debe actuar y elegirse en un mundo construido exclusivamente por los hombres, que le imponen reconocerse no sólo como alteridad, sino como Alteridad Absoluta, como existencia degradada en inmanencia, como conciencia-objeto sometida a la conciencia-sujeto masculina: "El drama de la mujer, es ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto, que se plantea siempre como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial"⁶.

Lo que impide que las mujeres reequilibren la situación, es su degradación en inmanencia, mientras que lo humano se define como transcendencia, es decir, libertad. Para Beauvoir, lo que da sentido a esta problemática de las relaciones arbitrariamente desiguales e injustas entre varones y mujeres, es decir, lo que hace que estas relaciones sean problemáticas, es el hecho de que sobre la mujer no pesa ningún destino fisiológico, psicológico o económico, ningún destino derivado de un decreto divino o de la naturaleza, sino que su opresión o su condición de *segundo sexo*, aunque puedan explicarse, son algo arbitrario, resultado de una historia que puede y debe cambiarse. De modo que las luchas de las mujeres en pro de sus derechos están totalmente justificadas y son ineludibles, ya que la situación en la que viven les es impuesta y les impide realizarse como humanas, es decir como seres libres.

Este concepto de libertad desarrollado por Sartre en *El Ser y la Nada*⁷, y magistralmente aplicado por Beauvoir al análisis de la situación de las mujeres en *El Segundo Sexo*, nos parece sumamente útil para comprender la subordinación y opresión que sufren las mujeres y la necesidad de luchar para eliminarlas. Es preciso además tener muy claro que, aunque en algunos lugares o culturas haya habido avances significativos, esto de ninguna manera implica que todo se haya logrado ya. Es mucho lo que queda por hacer, y mucho lo que en ciertos casos se ha retrocedido en los logros obtenidos.

4 De BEAUVOIR, S. (1970). *El Segundo Sexo. Tomo I (Los Hechos y los mitos)*. Ediciones Siglo XX, Buenos Aires.

5 *Ibid.*, p. 25. El en-sí para el existencialismo es todo aquello que no es la realidad humana, la conciencia: el mundo, la naturaleza, en otras palabras, el equivalente del ser de Parménides.

6 *Ibidem*.

7 SARTRE, JP (2011). *L'Être et le Néant*. Gallimard, Collection Tel, Paris.

¿Y en qué sentido este concepto existencialista de libertad es valioso para el feminismo? Ahondando en lo que ya hemos señalado a partir de lo expresado por Beauvoir, debemos decir que la libertad de la que habla el existencialismo es una libertad que podríamos llamar *ontológica*⁸, constituyente del ser humano e irrenunciable, aunque pueda “utilizarse” para elegir la esclavitud. Es decir, que aun renunciando a ella la estamos ejerciendo. En las tres citas de *El Ser y la Nada* que colocamos a continuación, se puede ver mejor lo que queremos señalar:

Decir que él para-sí ha de ser lo que es, decir que él es lo que no es no siendo lo que es, decir que en él la existencia precede y condiciona la esencia (...) es decir una sola y misma cosa, a saber: que el hombre es libre. (...) Estoy condenado a existir por siempre más allá de mi esencia, más allá de los móviles y los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que **no se podría encontrar a mi libertad otros límites que ella misma, o, si se prefiere, que no somos libres de dejar de ser libres**⁹.

Y luego añade:

El hombre es libre porque no es sí sino presencia a sí. El ser que es lo que es no podría ser libre. La libertad es precisamente la nada que es *sida* en el corazón del hombre y que obliga a la realidad humana a *hacerse*, en lugar de *ser*. Lo hemos visto, **para la realidad humana, ser es elegirse...**¹⁰

Más adelante, explica:

Es necesario además, precisar, contra el sentido común, que **la fórmula “ser libre” no significa “obtener lo que se ha querido”, sino “determinarse a querer (en el sentido amplio de elegir) por sí mismo”**. Dicho de otra forma, **el éxito no le importa en absoluto a la libertad**. La discusión que opone el sentido común a los filósofos viene aquí de un malentendido: **el concepto empírico y popular de “libertad” producto de circunstancias históricas, políticas y morales equivale a “facultad de obtener los fines elegidos”**. **El concepto técnico y filosófico de libertad, el único que consideramos aquí, significa solamente: autonomía de la elección**¹¹.

Esta concepción de la libertad tiene un sentido moral, ya que afirmarla (ser trascendente) es precisamente valerse de lo que nos constituye como realidad humana. No cabe aquí el reproche de que ese concepto de libertad implica afirmar la existencia de una naturaleza o esencia humana, cosa que el existencialismo rechaza, pues esa libertad existencial equivale a una nada, es solo el instrumento mediante el cual podemos, con el paso del tiempo, y mediante nuestras elecciones, llegar a ser algo, quedando siempre las puertas abiertas al cambio mientras vivimos. Nuestra esencia solo podrá afirmarse, relatarse o constatarse por l@s otr@s, al final de nuestra vida.

Esta libertad ontológica de la que habla el existencialismo implica pues que somos originariamente libres, y que ningún límite, sea debido al sexo, a la clase social, al color de nuestra piel, a la reli-

8 Por oposición a una libertad que puede llamarse y Sartre llama, como veremos más abajo, *empírica*.

9 SARTRE, JP (2011). *Op. cit.*, pp. 483-484. Traducción y negritas nuestras.

10 *Ibid.*, p. 485. Traducción y negritas nuestras.

11 *Ibid.*, pp. 528-529. Traducción y negritas nuestras.

gión, a las tradiciones, a la cultura o a cualquier otra cosa, incluso a limitaciones físicas, naturales o impuestas, puede oponerse a esa libertad. Cualesquiera que puedan ser las condiciones que nos limiten, la libertad es, precisamente lo que hacemos con esas condiciones que “nos ponen límites” del tipo que sean¹².

Un planteamiento semejante implica que, en el caso específico de las relaciones mujer/hombre, como en cualquier otro caso, partimos siempre, como realidad humana que somos, de una situación de igualdad, y que, desde una postura moral, hemos de luchar por volver a ella si la hemos perdido o entregado.

Todo esto parecerá un hermoso alegato, pero totalmente alejado de la realidad que aplasta, oprime y violenta a las mujeres. Sin embargo, es un punto de apoyo fundamental desde el punto de vista ideológico y de los argumentos para defender la postura que afirma lo arbitrario de la condición femenina, que no viene, como ya hemos dicho tantas veces, signada por ninguna fuerza superior, sea la Naturaleza o un Ser Supremo, sino que es producto de la historia, y por ello susceptible de cambio.

Por otra parte, y esta dificultad ya la señalaba Simone de Beauvoir, las mujeres nunca se han organizado para oponerse realmente a los hombres, ni les han visto cómo sus enemigos, tal como un obrero por ejemplo puede, a partir de su conciencia de clase, entender que la clase dominante es su enemiga, lo mismo que quien es discriminado por el color de su piel o su religión, verá como un enemigo a quien le discrimina y desprecia. Y en todos esos casos, los dominadores son vistos como gente a la que hay que obligar, por las buenas, pero quizás también mediante métodos más duros, a descender de su pedestal y a respetar los derechos de los demás. Tal cosa no se plantea para las mujeres. Porque aunque ahora disponemos de un concepto, el género, que sería equivalente al de clase o raza, y que podría unir a las mujeres en torno a una reivindicativa conciencia de género, ellas nunca, o en contadas ocasiones, verían a los hombres como sus enemigos. Si acaso a un hombre en particular que las hubiese agredido o perjudicado. Pero es que ya lo dijo Beauvoir:

(...) no tienen medios concretos para agruparse en una unidad que se afirme al oponerse. No tienen pasado, historia y religión propias; tampoco tienen como los proletarios una solidaridad de trabajo y de intereses; ni siquiera existe entre ellas esa promiscuidad espacial que convierte a los negros de América, a los judíos de los guetos, a los obreros de Saint-Denis o de las fábricas Renault en una comunidad. Viven dispersas entre los hombres, vinculadas más estrechamente por el hábitat, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a algunos hombres -padre o marido- que a otras mujeres. Las burguesas son solidarias de los burgueses y no de las mujeres proletarias; las blancas de los hombres blancos y no de las mujeres negras. (...) El vínculo que la une a sus opresores no se puede comparar con ningún otro. La división de sexos es un hecho biológico, no un momento de la historia humana. Su oposición se ha dibujado en el seno de un *mitsein* original y ella no la ha borrado. La pareja es una unidad fundamental cuyas dos mitades están adosadas la una a la otra: no es posible dividir la sociedad por sexos. Esto es lo que carac-

12 Insistiendo en esta idea de libertad, dice Sartre en la *Crítica de la Razón Dialéctica*: “El hombre se define pues por su proyecto. Este ser material supera perpetuamente la condición que se le hace; descubre y determina su situación trascendiéndola para objetivarse, por el trabajo, la acción y el gesto. (...) Esto es lo que llamamos existencia, no entendiendo por ello una sustancia establecida que descansa en sí misma, sino un perpetuo desequilibrio, un arrancamiento a sí de todo el cuerpo. Como este impulso hacia la objetivación toma diversas formas según los individuos, como nos proyecta a través de un campo de posibilidades, algunas de las cuales realizamos, excluyendo a otras, también lo llamamos elección o libertad”. Esta edición de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, publicada por Editorial Losada, Buenos Aires, 1970, viene precedida de *Cuestiones de Método*. De allí tomamos la cita en la p. 119.

teriza fundamentalmente a la mujer: es la Alteridad en el corazón de una totalidad en la que los dos términos son necesarios el uno al otro¹³.

Y como ya dijimos antes, aunque tenemos ahora el concepto de género, y podemos hablar de conciencia de género, esto no cambia nada con respecto a lo que venimos señalando con el apoyo de Beauvoir. En efecto, el género nos permite afinar el análisis, y dejar fijado en un concepto, que sobre, y a partir del sexo biológico se ha construido el género¹⁴, como un conjunto de normas, condicionamientos y estereotipos que corresponden a cada uno de los sexos, pero con una diferencia de poder, inclinándose la balanza hacia el sexo-género masculino. Sin embargo, esto, no solo deja las cosas como estaban, si bien con una mayor claridad de análisis, sino que aunque el sexo-género femenino y el sexo género masculino, hayan sido construidos por los mismos seres humanos, y por tanto sean algo arbitrario susceptible de transformarse, no cambia el hecho de que, como dice nuestra autora, “La pareja es una unidad fundamental cuyas dos mitades están adosadas la una a la otra: no es posible dividir la sociedad por sexos”, o por géneros, podríamos añadir, como en cambio sí han existido y existen diversas formas de segregar o segregarse en función de la raza, la religión o la clase social, lo cual permite entonces que las luchas por lograr la igualdad de derechos y contra las discriminaciones, puedan darse de una manera firme y clara y sin ningún tipo de dudas.

Las feministas, por duras y fuertes que hayan sido en sus exigencias y justas reivindicaciones, nunca han pretendido odiar a los hombres, ni mucho menos acabar con ellos, mientras que el fanatismo contra una raza, clase social o religión ha producido horrores y violencias históricas de los que no acabamos de salir. En ese sentido, si bien la lucha feminista no puede estar inspirada en el rechazo del otro, y eso parece restarle fuerza y contundencia, es a la vez un ejemplo, de la forma en que la búsqueda de la igualdad de derechos y oportunidades debe llevarse a cabo. La lucha feminista debe ser contundente, sí, constante, sí, sin tregua, sí, pero sin violencia¹⁵.

Sería muy interesante exponer ahora toda la argumentación de Beauvoir en *El Segundo Sexo* para explicar la situación de opresión que sufren las mujeres e intentar comprenderla para buscar una salida, pero eso ya lo hemos hecho en extensos trabajos a los que remitimos a quien nos lee¹⁶.

Por su parte, Hannah Arendt nos plantea un concepto de igualdad que en otro trabajo hemos llamado ambiguo, pero que quizás sería más correcto, pensamos ahora, llamar *integral*, ya que recoge los diversos sentidos que efectivamente puede tener la igualdad. Porque ciertamente, tal como ella señala en *La Condición Humana*¹⁷, tod@s l@s seres human@s coincidimos, somos iguales en lo que respecta a las constantes que caracterizan la condición humana en cuanto tal. Pero, tal como ella lo señala también, nos distinguimos un@s de otr@s por la particular forma que la alteridad toma

13 De BEAUVOIR, S (1999). *El Segundo Sexo*. Volumen I: “Los hechos y los mitos”. Ediciones Cátedra. Universitat de València. Instituto de la Mujer. Madrid, pp. 53-54. Por razones de fuerza mayor hemos utilizado aquí otra edición de *El Segundo Sexo* diferente a la que hemos utilizado en las otras citas.

14 Lo que Beauvoir denominaba la impronta de la cultura sobre la naturaleza.

15 Podríamos no obstante recordar aquí la misoginia que ha afectado las vidas de las mujeres a lo largo de la historia, y la forma violenta en que las mujeres, individualmente o como grupo, han sido y son tratadas por los varones. Pero no es este aquí nuestro objetivo, ni mucho menos instigar reivindicaciones en forma de venganza, que no conducen a ningún mundo mejor.

16 Véase por ejemplo, COMESAÑA-SANTALICES, G (1999). “El Segundo Sexo, actualidad y pertinencia”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 4, n°. 8. Septiembre-Diciembre, pp.27-38.

17 ARENDT, H (1993). *La Condición Humana*. Editorial Paidós, Barcelona.

en nosotr@s, convirtiéndose en unicidad y distinción, lo cual nos permite diferenciarnos y ser divers@s, cada un@ un ser únic@ e irrepetible en medio de una pluralidad de semejantes.

Por eso, y teniendo en cuenta uno de los aspectos del concepto de igualdad, nos dice al comienzo de *La Condición Humana* refiriéndose a la acción, expresión por excelencia de la libertad, y a la pluralidad, que es, no sólo su condición *sine qua non*, sino su condición *per quam*, lo siguiente:

La acción sería un lujo innecesario (...) si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos (...) *La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y sin embargo nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá*¹⁸.

De modo que, como bien lo señala, la igualdad en cuanto a la condición compartida, no excluye la distinción o diferencia, que es la forma humana de la alteridad. Pues si bien el ser humano comparte con las cosas y con los entes orgánicos esta característica, poseída "por todo lo que es"¹⁹, sólo él "puede expresar esta distinción, y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor."²⁰ Y añade: "En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos"²¹.

Ahora bien, Arendt tiene muy claro que, de esta igualdad humana compartida no se deriva espontáneamente la igualdad de oportunidades. Más bien podría decirse que son las diferencias y diversidades las que marcan el paso, apoyadas en el uso y abuso de la *arbitrariedad* ideológica y de la violencia. La igualación a la que nos somete la humana condición pareciera tener que pasar desapercibida ante la notoriedad de las diferencias de todo tipo que distinguen a unos seres humanos de otros. Hay sin embargo un campo en el cual la igualdad puede lograrse, no como algo dado de antemano, sino como algo que hemos de construir. Es por ello que, según nuestra autora, la igualdad no puede vivirse sino en la esfera política, en la cual, paradójicamente, es el "quién", lo original de cada cual, lo que se manifiesta, utilizando, precisamente, esa condición de igualdad que se otorga en esta esfera, y que parece ser, además, su marca de honor característica.

Es pues en la esfera política o pública, en la cual nos manifestamos mediante nuestros actos y palabras y expresamos nuestra libertad y nuestra identidad única y particular, en donde puede lograrse la igualdad, pues la esfera de la vida activa o política es para ella por excelencia la esfera de la igualdad entre los pares, los iguales, que sólo lo son, dice la autora, precisamente en esta esfera. En este sentido explica en *Los Orígenes del Totalitarismo*²², al final del apartado en el que trata de "Las perplejidades de los derechos del hombre", que,

18 *Ibid.*, p. 22. Hicimos aquí una corrección en la traducción castellana del texto, sirviéndonos de la versión francesa y de la versión original del mismo en inglés. Cursivas nuestras.

19 *Ibid.*, p. 200. Y que obliga a definir siempre a partir de una diferenciación, de un indicar lo que algo es, distinguiéndolo de algo "otro".

20 *Ibidem.*

21 *Ibidem.* Cursivas nuestras.

22 ARENDT, H. (1974). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Taurus Ediciones, Madrid.

(...) la esfera pública está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada está basada en la ley de la diferencia y de la diferenciación universal. La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales²³.

Y añade luego: "Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre [y la mujer, claro]²⁴ puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales"²⁵.

Este concepto, que ahora llamamos *integral*, de igualdad, implica sin embargo para la autora, que en la esfera privada prevalece la desigualdad debido a las diferencias naturales entre las personas²⁶, no las derivadas de la expresión de su libertad y de su particular identidad, que como ya dijimos se expresan en la esfera política. De más está decir que no compartimos esta parte del pensamiento arendtiano en su totalidad, pues si bien en el ámbito de lo privado y particularmente de la vida familiar es inevitable el reconocimiento de una situación de desigualdad entre mayores y menores, que no debe conducir a la injusticia, no tiene por qué haber desigualdad entre mujeres y varones, aunque las diferencias entre ambas sean evidentes y notorias. Pero las diferencias no son desigualdades, y no tienen por qué producir un trato desigual y por ende injusto y no equitativo para quienes son diferentes.

Aquí podríamos preguntarnos por la causa de este trato desigual, a lo cual tendríamos que responder mencionando las ideologías dominadoras y la imposición de los sujetos masculinos que se asumen a sí mismos como referentes únicos y universales de lo humano. Podemos añadir además, que uno de los logros del feminismo contemporáneo, en función de conseguir la desaparición de esa desigualdad en la esfera privada, es justamente la consideración de que lo privado tiene también un cariz político. En este sentido, podemos citar a dos feministas centroamericanas, que, como tantas otras, afirman esta necesidad de politizar lo privado realizada por el feminismo. Dice así la panameña Urania Ungo:

El feminismo no solo descubrió las relaciones interpersonales como lugares de poder y desigualdad, de resistencia y de *política*, sino además analizó bajo este prisma todas las instituciones materiales y espirituales: la ciencia, la política, la moral, la economía, el Estado, la familia, todo fue observado a partir de la relación recién descubierta²⁷.

Por su parte, Alda Facio, costarricense, señala de manera muy pertinente:

(...) Y esto nos lleva al cuarto principio: la creencia feminista de que lo personal es político. Este cuarto principio es precisamente lo que amplía el análisis sobre el poder y el control social, porque significa que los valores democráticos o democratizantes deben vivirse tanto en la esfera

23 *Ibid.*, p.380.

24 Lo que esté entre paréntesis lo añadimos nosotr@s.

25 *Ibidem*.

26 A pesar de la igualdad que implica, como ya dijimos, la condición humana compartida.

27 UNGO, M & URIANA, A (2002). *Conocimiento, libertad y poder: claves críticas en la teoría feminista*. Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá. UNICEF, Panamá. Las cursivas son de la autora.

pública como en la privada. (...) Es más, el feminismo cuestiona esa división entre lo privado y lo público y agrega que además, lo político también es personal”²⁸.

Podría discutirse aquí esta idea tan cara al feminismo y tan fundamental para luchar contra la violencia hacia las mujeres, acotando que, ciertamente, la privacidad y la intimidad de las personas ha de ser preservada, pues, como escribe Arendt, “la vida humana en general, (...) siempre que se vea expuesta al mundo sin la protección de un espacio privado y sin seguridad, su calidad vital se destruye”²⁹.

Sin embargo, aun coincidiendo con nuestra autora en el valor que tiene la vida privada como espacio de refugio, protección y descanso, y si bien ha de respetarse la intimidad de las personas, esto no puede justificar los desmanes que pueden cometerse en esta esfera, como es el caso de la violencia de género, o la violencia contra hijas e hijos, desmanes que antes se pasaban por alto si no había muertes de por medio. Hoy en día, todos los países que tienen leyes contra la violencia de género o la violencia contra las mujeres, tienen muy claro aquel lema del feminismo de los años 70 del pasado siglo: “lo personal es político”. Y en consecuencia, es evidente que la privacidad tiene que estar también sometida a la jurisdicción de las leyes, de modo que realmente pueda ser un lugar seguro para quienes integran ese ámbito de lo íntimo y privado.

Deseamos destacar ahora la diferencia que establece Arendt entre lo social y lo político como otra idea válida para la lucha feminista. Para nuestra autora, que rastrea como siempre en la Historia el origen y desarrollo del concepto y de la realidad, en este caso de lo que llamamos *social*, este término en la actualidad se refiere a la sociedad de masas, basada en la conducta uniforme y el conformismo que se exige a sus miembros, y si bien por lo general hoy en día lo social tiende a reemplazar a lo político, a la acción, no es menos cierto que este fenómeno es para ella nefasto, pues “la sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado”³⁰.

A diferencia de lo social, lo político es para Arendt la expresión misma de la libertad humana, pues la acción, es la única de las actividades que conforman el ámbito de la vida activa, de la cual no podemos abstenernos sin dejar de inmediato de ser humanos, de modo que es mediante la acción: discurso y acto a la vez, como nos hacemos parte del mundo³¹ (del artificio humano), entrando en él como si naciésemos de nuevo, esta vez por decisión propia. Pero este segundo nacimiento, del que habla Arendt refiriéndose a la acción, aunque requiere de la pluralidad humana, depende fundamentalmente del hecho de la natalidad, del hecho de que hemos nacido, de modo que para darse, toma, como ella bien lo dice “su (...) impulso del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa”³².

28 FACIO, A. (1995). *Cuando el género suena, cambios trae. Metodología para el análisis de género del fenómeno legal*. GAIA, Centro de las Mujeres, Caracas. Mediateca de las Mujeres, AEM-ULA. Mérida, Caracas, Venezuela.

29 ARENDT, H. (1999). *Entre el Pasado y el Futuro*. Ediciones Península, Barcelona, p. 198.

30 ARENDT, H. (1993). *Op. cit.*, p. 57.

31 *Ibid.*, “Una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser vida humana porque ya no la viven los hombres”, p. 201.

32 *Ibidem*.

Hasta aquí hemos venido desarrollando una serie de conceptos filosóficos tomados de dos autoras, Simone de Beauvoir y Hannah Arendt³³, con el fin de dar una fundamentación a las pautas que nos proponemos desarrollar como aquellas que en nuestra opinión debe cumplir un movimiento feminista para ser tal, dondequiera que nos encontremos y sea cual sea la cultura desde la que hablemos.

La elección de ambas autoras puede parecer curiosa, al menos en el caso de Arendt, ya que Simone de Beauvoir es la autora más importante a partir de la cual el feminismo se renueva y en cierto sentido renace en los años 40 del siglo XX, adquiriendo una textura teórica de la que carecía hasta que ella escribió *El Segundo Sexo*. De modo que puede decirse que sin esa obra, el feminismo de la segunda mitad de ese siglo, desde los años 60, no hubiese sido lo que fue gracias a contar con ese precedente de tanto valor conceptual. En el caso de Arendt, que no se reconocía como feminista, nuestra elección puede parecer sorprendente. Sin embargo, no es la primera vez que encontramos en su pensamiento conceptos, cuyo valor para el feminismo no resulta difícil demostrar.

Las ideas de ambas autoras, Arendt y Beauvoir, y las de Sartre, que hemos venido señalando, nos parecen pues sumamente valiosas para la teoría feminista, y a ellas nos hemos referido en otros trabajos. A medida que desarrollemos nuestras ideas sobre las pautas para un movimiento feminista autónomo, la relevancia de cada uno de estos conceptos, y otros que irán surgiendo a medida que avancemos, se nos hará evidente, así como su importancia para fundamentar dicho feminismo sobre unas bases filosóficas sólidas.

PAUTAS PARA UN MOVIMIENTO FEMINISTA AUTÓNOMO

1. Feminismo y Democracia

En primer lugar consideramos que feminismo y democracia van de la mano. ¿Qué queremos decir con esto? Evidentemente, no queremos decir que sin democracia no pueda desarrollarse un movimiento feminista, pero, aunque en un contexto no democrático puede haber grupos feministas que luchan clandestinamente, fuera de las democracias, es muy difícil pensar que se acepten los planteamientos feministas, que como veremos, implican el logro de un mundo de equidad y de igualdad de oportunidades para tod@s l@s human@s.

Alguien quizás alegaría que un régimen autoritario podría ser una estructura política en la cual, de decidirlo quien esté en el poder, las mujeres podrían alcanzar la total igualdad con los varones. Pero, hasta donde ha podido conocerse, tal cosa nunca ha sucedido, y por otra parte, si un tal régimen reconociese la igualdad entre varones y mujeres, ello conllevaría seguramente a su eliminación a mediano o largo plazo, porque asumida la igualdad entre los sexos-géneros, las personas se preguntarían acerca de su igualdad con quien o con quienes ejercen el poder y acerca de su derecho a optar también por ejercer el poder.

En efecto, según pensamos, la igualdad, de alguna manera está ligada a la aceptación de la libertad para decidir, y por ende a la necesidad de asumir la diversidad de opiniones, la organización en partidos políticos, y el derecho de l@s ciudadan@s a decidir sobre quien los gobierna. Además, creemos que solo puede hablarse de ciudadan@s en el caso de la democracia. Decretar la igualdad, para un régimen autoritario, implicaría comenzar a destruirse a sí mismo, ya que se basa en la imposición de uno o de un grupo, bajo cualquier tipo de justificación (o ninguna) de su derecho, en base a una determinada diferencia, de ejercer el poder sobre los demás, que jamás serán considerados

33 Sin olvidar la referencia que hemos hecho directamente, al concepto sartreano de libertad.

iguales a quien o quienes están en el poder. En definitiva, difícilmente un gobierno autoritario admitirá ningún tipo de igualdad, pues se basa justamente en la desigualdad.

Como nos lo recuerda Hannah Arendt en sus textos sobre teoría política, la forma de gobierno que llamamos democracia se inició en la polis ateniense y su característica fundamental era la igualdad entre los pares, de la cual estaban excluidos en aquella etapa los esclavos, los que tenían que trabajar para subsistir, y los extranjeros. Igualmente estaban excluidas las mujeres, que lo siguieron estando hasta lograr una plena participación en el siglo XX, después de arduas luchas, por supuesto.

Arendt nos dice que: “La esfera política, surge de actuar juntos, de “compartir palabras y actos”³⁴, de modo que “(...) la acción es la única actividad que la constituye. Es como si las murallas de la polis y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso”³⁵.

Como lo deja muy claro, la polis no es tanto un lugar físico, sino más bien un espacio de aparición donde se habla y actúa en común y donde todos pueden ser libres para manifestar su unicidad. Así, explica, “la polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén”³⁶.

Un aspecto fundamental de la polis, es la importancia cada vez mayor que allí fue adquiriendo el discurso³⁷ con respecto a la acción. De modo que “Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia”³⁸.

Sin embargo, volviendo a nuestro tema, y dejando claro lo anterior, es evidente que la democracia por sí sola no garantiza, ni que vaya a desarrollarse un movimiento feminista, ni que dicho movimiento, de existir, vaya a conseguir que se asuman sus propuestas, aunque si realmente se trata de una democracia, no puede admitir exclusiones ni desigualdades. Debemos precisar no obstante, que en muchos casos la democracia es solamente nominal, ya que puede haber elecciones, puede haber diversos partidos políticos, y sin embargo es posible que un partido, una vez llegado al poder, se adueñe poco a poco de todas las instancias de gobierno, que deben ser independientes unas de otras, e irrespete la autonomía de los órganos legislativos y judiciales.

Por otra parte, ya sabemos cuánto ha costado en el pasado, y cuánto está costando en el presente, que las ideas feministas se abran camino no sólo en las conciencias y en las costumbres, sino además, en el marco legal en el cual se cumple el estado de derecho de un país. Un aspecto fundamental en la democracia, que siempre es perfectible, es la existencia de diversos partidos y grupos políticos, con variedad de opiniones, que compiten entre sí para, mediante las elecciones, llegar a manejar la cosa pública, es decir, llegar al poder, con el fin de lograr el mejor bien para todos los ciudadanos y ciudadanas, administrando los bienes comunes y los territorios que corresponden al país.

Este ámbito democrático, por imperfecto que aún sea, es aquel en el cual las demandas de las mujeres tienen realmente la oportunidad de ser escuchadas, amén de que en dicho ámbito pueden las mujeres más fácilmente organizarse como tales, como hemos dicho, o incluso como partido poli-

34 *Ibid.*, p. 221.

35 *Ibidem*. Las cursivas son de la autora.

36 *Ibidem*. Las cursivas son de la autora.

37 Aunque no hay que olvidar que para nuestra autora la acción la constituyen los actos y las palabras.

38 ARENDT, H. (1993). *Op. cit.*, p. 40.

tico, lo cual prácticamente no se ha dado, excepto una vez, que sepamos, en Francia y en España, y no tuvo éxito la experiencia.

En nuestra opinión, el feminismo no debe ser un partido político, porque consideramos que un partido debe representar a todos los sectores de la sociedad, y que la auto-segregación no es la solución para lograr la igualdad. No obstante, si se entiende tal partido como algo abierto a todo tipo de participantes, como miembros, y no solo a las mujeres, podría hipotéticamente ser viable, aunque nos parece algo muy difícil, y que en todo caso nunca se ha logrado, como ya dijimos. Según la feminista española Lidia Falcón, fundadora del Partido Feminista en España, partido hoy inactivo,

Si las dirigentes feministas de los 70, hubiesen sido fieles a sus principios, hoy el Partido Feminista sería grande e influyente. A no ser porque desde 1975 se constituyeron asociaciones independientes de los partidos para liberar definitivamente al feminismo del secuestro en que lo tenían, las mujeres no habrían avanzado ni aún lo poco que han obtenido³⁹.

Para Falcón, las mujeres son una clase social, idea que no compartimos, pues para delimitar a las mujeres como grupo (y a los varones, evidentemente), nos parece más adecuado el concepto de género, o mejor aún, el sistema sexo-género. Y en cuanto a la falta de éxito del Partido feminista, a causa del abandono del mismo por parte de las dirigentes feministas de los años 70, es posible pensar que, como dice, quizás unidas, las mujeres hubiesen podido ejercer más fuerza decisoria en el seno de la política española. Más, probablemente, que lo que han logrado al participar en los partidos políticos tradicionales, buscando desde el interior de los mismos, reivindicaciones concretas, (alcanzadas sobre todo cuando ha gobernado el Partido Socialista), las cuales, como se ha visto, con el acceso del Partido Popular al poder, no han durado mucho, siendo poco a poco desmanteladas las diversas instancias, con la excusa de la crisis económica.

Sin embargo, Falcón también alaba, y ese es nuestro pensamiento, que las mujeres feministas se hayan liberado de la tutela de los partidos y se hayan organizado en asociaciones independientes, autónomas, decimos desde nuestra perspectiva. Esa es la postura que defendemos, y solo así, consideramos, las mujeres lucharán realmente por sus derechos sin desmayar, oponiéndose a que, sea con la justificación que sea, sus derechos ya conseguidos sean desmejorados.

Por los tiempos que corren ahora más que nunca, en todos los países es necesario mantenerse en la lucha y no dar nada por definitivamente adquirido. Si acaso, lo único definitivo será la conciencia que las mujeres de todas las edades hayan adquirido durante los periodos de avances, de modo que, aunque estos avances se vean frenados, las viejas ideologías misóginas y patriarcales no tendrán tan fácil, y quizás les sea imposible, hacer que las mujeres se conformen y retornen a los modos de vida tradicionales.

En este sentido, y para concluir este punto, queremos añadir que las políticas de discriminación positiva, aunque nunca deben ser algo definitivo, allí donde se han aplicado, han permitido a los grupos discriminados, en este caso a las mujeres, acceder más rápidamente a posiciones que de lo contrario difícilmente habrían alcanzado, salvo como excepciones, y ya sabemos que las excepciones siempre confirman la regla.

39 Lidia Falcón citada en "Palabra de Mujer", página dominical de *El Diario de Los Andes*, Trujillo, Venezuela, 10-06-2012. Consultado en el Blog <http://palabrademujer.wordpress.com/tag/lidia-falcon/> el 11-06-2012.

2. *El Feminismo debe ser autónomo y sin jerarquías*

Este era uno de los lemas fuertes entre las feministas de los años 60 y 70 del siglo pasado: la ausencia de jerarquías dentro del movimiento feminista, y la autonomía del mismo con respecto a cualesquiera grupos o partidos políticos. Esto significaba y significa, que el feminismo no debe ser partidista, que debe ser independiente con respecto a cualquier partido político. No con respecto a las formas de la política, pues ya hemos dicho que el feminismo solo florece en democracia, ya que solo en democracia pueden darse la igualdad y por supuesto la libertad que en ella, en nuestra opinión, está implicada. Pensamos que solo hay igualdad en libertad o con libertad, es decir, que la libertad presupone la igualdad. Y por considerarlo importante, vamos a profundizar algo más en esta reflexión, para volver luego al tema que estamos tratando de la autonomía del feminismo.

Si, como hemos asumido con Beauvoir y el existencialismo sartreano, el ser humano es originariamente libertad, y esa libertad no puede ser anulada ni por la pérdida de la libertad empírica ni por la situación a la que nos vemos abocad@s como seres human@s, sea esta la que sea, es evidente que esta libertad que nos constituye está imbricada con la igualdad como una exigencia de la misma libertad.

Alguien podría decirnos sin embargo, que esa libertad de la que hablamos, que implica la igualdad, es solo una quimera, una bella “profesión de fe”, que cualquier presión o poder externo puede poner en jaque e incluso negar. En efecto, ¿de qué vale esta libertad ontológica originaria que nos constituye según Sartre, sin ser una esencia, pues somos, como seres temporales, pura existencia que se proyecta hacia su propia construcción, sin acabar nunca de constituirse como algo definitivo hasta el momento final de la vida?

Aquí hemos de recordar de nuevo la diferencia que establece Sartre entre la libertad de elección (que es lo que hemos denominado libertad ontológica) y la libertad de consecución o realización, en otras palabras, el logro del éxito de lo que nos proponemos. Y aquí vale la pena volver a esta cita de *El Ser y la Nada* que ya mencionamos más arriba:

Es necesario además, precisar, contra el sentido común, que **la fórmula “ser libre” no significa “obtener lo que se ha querido”, sino “determinarse a querer (en el sentido amplio de elegir) por sí mismo”**. Dicho de otra forma, **el éxito no le importa en absoluto a la libertad**. La discusión que opone el sentido común a los filósofos viene aquí de un malentendido: **el concepto empírico y popular de “libertad” producto de circunstancias históricas, políticas y morales equivale a “facultad de obtener los fines elegidos”**. **El concepto técnico y filosófico de libertad, el único que consideramos aquí, significa solamente: autonomía de la elección⁴⁰**.

Este planteamiento no puede considerarse una quimera, o una declaración de buenas intenciones, sin más. Este concepto abre ante nosotras una postura que no es utópica, frente a las opresiones y presiones de todo tipo, sino que se abre a la esperanza, porque muestra que siempre cabe luchar, sean las que sean las circunstancias, porque en definitiva es un@ mism@ la que decide qué hacer y qué actitud tomar aún en las situaciones más adversas. La autonomía de la elección, como la llama Sartre, nunca se pierde, pues aun abdicando y sometiéndose, en el peor de los casos, es la libertad la que decide. Pero puede decidir también, y hay de ello multitud de ejemplos en la historia, en

40 SARTRE, JP (2011). *Op. cit.*, pp. 528-529. Traducción y negritas nuestras.

la nuestra, la de las mujeres, que hay que seguir luchando, aunque la lucha tenga que consistir en una resistencia pasiva “a lo Gandhi”, o en pequeñas acciones individuales o colectivas.

Aquí hemos de recordar también la reflexión que hace Arendt en *Los Orígenes del Totalitarismo*, acerca de las paradojas de los derechos humanos, cuando, en la sección intitulada: “Las perplejidades de los derechos del hombre”, señala que estos derechos humanos supuestamente inalienables, cuando más falta hacía que fuesen aplicados, no funcionaban, “ya que se referían a un ser “abstracto” que parecía no existir en parte alguna”⁴¹ Y en efecto, los Derechos Humanos no se aplicaron “allí donde había personas que no parecían ciudadanas de un Estado soberano.”⁴² Por eso, añade, “la privación fundamental de los derechos humanos, se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones”⁴³. De modo que,

Si un hombre pierde su status político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En la realidad, el caso es necesariamente opuesto. *Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante*⁴⁴.

Esto mismo puede aplicarse a este concepto sartreano de libertad y por ende al de igualdad. Una igualdad que ya sabemos con Arendt, que no es la que resulta de la naturaleza, del ser tod@s iguales frente a los hechos de la vida (nacimiento, enfermedad, muerte, características físicas, etc.) que a su vez traen consigo grandes diferencias, que hacen a l@s human@s muy divers@s entre sí. La igualdad que nos interesa es la que resulta del estado de derecho, la igualdad de derechos, la igualdad ante la ley, la igualdad de oportunidades⁴⁵. Y es solo dentro de ese mismo estado de derecho, es decir, poseyendo la ciudadanía, como puede cumplirse plenamente la libertad⁴⁶. Para ser reconocido como un ser verdaderamente humano, es decir, libre e igual, es preciso pues, como dice Arendt, tener un status político, ser ciudadano/a, tener un lugar en el mundo a partir del cual hablar y actuar.

Regresando al tema de la independencia del feminismo, volvemos a repetir, que no debe depender ni apoyar a ningún partido político. Cada feminista puede, ciertamente, pertenecer al partido político de su elección. Dentro de los partidos, puede haber feministas de esa ideología que se organicen para conseguir que se hagan realidad sus propuestas, que el partido las apoye y promueva, pero el feminismo en sí no tiene nada que ver con ningún partido. Es preciso aquí señalar sin embargo, que los partidos de izquierda suelen ser más propensos a aceptar las reivindicaciones de las feministas. No obstante, hay que reconocer también, que en ocasiones, ciertos logros se deben más a compromisos personales de los gobernantes con alguna feminista o grupo feminista, que con su real toma de conciencia acerca de los derechos de las mujeres.

41 *Ibid.*, p. 369.

42 *Ibid.*, p. 371.

43 *Ibid.*, p. 375.

44 *Ibid.*, 379. Subrayamos nosotr@s.

45 Que es la que justifica, para lograrla, la discriminación positiva.

46 Es decir, no solo la libertad de elegir, sino la libertad de realización.

Hemos de insistir en lo que venimos de afirmar con respecto a una mayor comprensión y asunción de las ideas feministas por parte de los partidos de izquierda. Aunque no hay que tomarse esto como algo que funcione automáticamente, porque no es cierto. En el seno de los partidos de izquierda, la lucha de las feministas tiene que estar dándose siempre, tanto de las que pertenezcan al partido como de las que solo simpaticen con él o les sea indiferente.

Lo que no puede por otra parte negarse, es que con los partidos de derecha o conservadores, el feminismo lo tiene todo más difícil, aunque teóricamente hayan asumido la igualdad. Lo cierto es que la asumen porque el feminismo se ha abierto camino en todos los países democráticos (aunque los retrocesos puedan sobrevenir siempre). Pero si en estos partidos las mujeres se destacan y logran puestos relevantes o incluso muy relevantes, está claro que para estos, con ideologías patriarcales reforzadas por las alianzas casi obligadas en ellos con las iglesias correspondientes, el rol fundamental de las mujeres es el de ser madres y esposas, ayudantes del varón en todo caso, y que solo como excepciones, que son eso, excepciones (probablemente producto de la gran fuerza política de las mujeres que ascienden), puede ser aceptado que las mujeres tengan roles muy relevantes, por lo general sometidas a la tutela de los grandes varones que dirigen los partidos.

Otro aspecto que hemos mencionado al comienzo de este punto, y que constituye una de las mayores riquezas de los grupos feministas, es la carencia de una organización jerárquica. En efecto, por lo general los grupos feministas se forman y han formado siempre, al menos desde los años sesenta y setenta del siglo pasado, de una manera espontánea, a partir de una o varias líderes revestidas más de autoridad moral que de cualquier otro tipo de poder. Estos liderazgos, siempre en forma espontánea, insistimos, suelen ser rotativos, y depender de lo que en cada momento las exigencias de la lucha demanden. Sin embargo, el hecho de que no haya una organización burocrática de tipo vertical o piramidal, con cargos establecidos, como suele hacerse en otras organizaciones o movimientos (presidenta, secretaria, tesorera, vocales, etc.) no quiere decir que haya desorganización, pues generalmente, por consenso, se establecen tareas, que las cumplirán unas u otras según las circunstancias lo exigen. Un aspecto muy importante de los grupos feministas, es que además de cumplir tareas hacia el exterior, cumplen ante todo y para comenzar, tareas de concientización y formación de quienes integran el grupo, pues las reuniones suelen ser de estudio, reflexión y apoyo mutuo, aparte de trazar las estrategias a seguir en la lucha.⁴⁷

Ahora bien, dicho lo anterior, e insistiendo en la autonomía del feminismo con respecto a cualesquiera grupos políticos, y en el hecho de que no deben mezclarse sus reivindicaciones, (so pena de ser utilizadas para satisfacer las del partido), nos preguntamos:

3. ¿Es el feminismo una forma de hacer política?

¿Tiene el feminismo algo que ver con la política? Para responder a esta cuestión, es preciso volver sobre algo que ya señalamos más arriba, profundizando en dos conceptos, que por lo general se manejan de forma indiscriminada: lo social y lo político. Y para ello vamos a insistir nuevamente en las ideas de Hannah Arendt, a quien consideramos la mayor filósofa del siglo XX.

47 En este sentido, la experiencia de la *Liga Feminista de Maracaibo* puede considerarse ejemplar. Véase COMESAÑA-SANTALICES, G (2008). "Los Estudios de la mujer en Venezuela", in: *De métodos y filosofía feminista. Propuestas metodológicas y conceptuales desde el feminismo latinoamericano* Ediciones del Vicerectorado Académico, Universidad del Zulia, Maracaibo. En dicho artículo puede leerse el Prólogo: "Antecedentes históricos en tono personal", donde se explica el surgimiento y funcionamiento de la Liga Feminista de Maracaibo, LIFEM, pp.13-17.

Lo social, según Arendt, debe diferenciarse de lo político, pues no son lo mismo, aunque cada vez más, desde la modernidad y en nuestro mundo contemporáneo, tienden a confundirse y a ser considerados como sinónimos. Pero nada más falso, nos dice, y coincidimos con ella en este planteamiento que nos parece muy útil para la Teoría y para la lucha feminista.

Lo social, señala Arendt en *La Condición Humana*, aunque ya desde “la traducción de las expresiones griegas al latín y su adaptación al pensamiento cristiano-romano”⁴⁸ pasó a identificarse con lo propiamente político para los griegos, se afianza como concepto en la Edad Moderna⁴⁹, donde da expresión a la llamada desde ese momento, *esfera social*, que recubre la aparición en el mundo público de todo aquello que hasta entonces, y según las apreciaciones de los griegos, debía mantenerse en la esfera privada: los asuntos de la cotidianidad doméstica, la economía, el trabajo, en suma todo aquello que nos somete a la necesidad de mantener la vida biológica, para poder, a partir de allí, asumirse como ciudadano, ejercer la acción política y aparecer ante los pares en libertad e igualdad de condiciones.

No podemos aquí explicar en detalle todos los geniales y detallados análisis de Arendt, que aplicando su método arqueológico nos conduce desde los planteamientos y el modo de vida de los griegos de la polis, hasta la confusión moderna entre lo social y lo político, con la consabida desvalorización de lo político, de la acción, y su reducción a no ser más que una garantía del mantenimiento de la sociedad.

Pero lo que sí queremos dejar claro aquí, es que para los avances del feminismo, el aspecto político es más importante que el aspecto social. Siguiendo la reflexión arendtiana al respecto, y dejando claro que el auge y la aparición de lo social es más bien un fenómeno moderno⁵⁰ e implica casi la absorción de la unidad familiar por los “grupos sociales,” es preciso destacar que “la igualdad de los miembros de estos grupos, lejos de ser una igualdad entre pares,⁵¹ a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares ante el despótico poder del cabeza de familia”⁵². Sin embargo, acota Arendt, en lo social, la fuerza que de por sí puede tener el asumir el interés común y el compartir la misma opinión, adquiere una aún mayor fortaleza debido al “puro número”⁵³, a la cantidad de individuos que conforman las sociedades modernas, tan tremendamente masificadas.

Esto que acabamos de señalar, jugaría aparentemente a favor de considerar que el feminismo, si quiere avanzar en sus logros, debe ser un movimiento social. Es decir, un movimiento de grandes masas de personas. Sin embargo, si observamos de cerca, veremos que esto no funciona así, y nunca el feminismo ha sido un movimiento de masas. Y hay una razón de peso para ello. El conformismo y la normalización de los individuos, son características señaladas de los movimientos y grupos sociales. Como afirma nuestra autora,

48 ARENDT, H. (1993). *Op. cit.*, p. 41.

49 La Modernidad para Arendt, comienza en el siglo XVII y aparece precedida por lo que ella llama tres grandes acontecimientos: “el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la Tierra; la Reforma, que al expropiar las posesiones eclesíásticas y monásticas inició el doble proceso de de expropiación individual y acumulación de riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del universo.” ARENDT, H (1993). *Op. cit.*, p. 277.

50 Como ya señalamos, para Arendt la modernidad empieza en el siglo XVII.

51 Como lo es o debe ser en la política...

52 ARENDT, H. (1993). *Op. cit.*, p. 51.

53 *Ibidem*.

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a normalizar a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente⁵⁴.

Ya con estas afirmaciones de Arendt, podemos vislumbrar que no es a nivel de lo social, como el feminismo ha podido y seguirá logrando sus mayores avances. Porque si la normalización y el conformismo son características fundamentales de lo social, y más aún de una sociedad de masas (y de consumidores) como la nuestra, difícilmente podrán los derechos de las mujeres obtener algún avance, salvo si este parece ir en el sentido de la normalización⁵⁵. Pero es que lo social tiene otras características que poco pueden contribuir a la lucha feminista. Porque la sociedad produce en el mundo moderno una igualdad que consiste únicamente en el reconocimiento de que legal y políticamente “esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo”⁵⁶. Esto equivale a decir que la igualdad ahora se basa en el conformismo de los individuos con respecto a la norma social, y que ya no es mediante la acción, expresión de su libertad, como las personas pueden distinguirse y expresar quiénes son, sino que se trata simplemente de asumir conductas aceptadas socialmente. Será pues en la intimidad de la vida privada donde cada persona buscará diferenciarse, mas no mediante la acción en la palestra política.

En este orden de cosas, es precisamente donde puede surgir la economía como ciencia, producto de la modernidad. Así dice nuestra autora:

Este mismo conformismo, el supuesto de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincide con el auge de la sociedad, y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia social por excelencia. (...) La economía sólo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales y anormales⁵⁷.

Dada toda esta reflexión, está ya muy claro que a nivel de lo social, lo que propone el feminismo no será aceptado sin múltiples resistencias, que empezarán y han empezado siempre por la descalificación de las feministas, considerándolas como personas anormales, locas, resentidas, etc., entre otros muy desagradables calificativos a los cuales se suma la burla corrosiva, o las amenazas de todo tipo que han llevado a muchas a desistir de sus ideas innovadoras. No es pues en el ámbito de lo social donde puede prosperar la idea feminista. Y difícilmente, como ya hemos dicho, el feminismo será un movimiento de masas.

Lo que las feministas han logrado a lo largo de la Historia, sobre todo a partir de los movimientos ilustrados, la Revolución francesa, el sufragismo, o en el ámbito más contemporáneo, lo ha sido

54 *Ibidem*.

55 Como por ejemplo cuando se empezó a aceptar que las mujeres debían hacer estudios...pero solamente para educar mejor a sus hijos, jamás para ejercer una profesión o por pura satisfacción personal de saber.

56 ARENDT, H. (1993). *Op. cit.*, p. 52.

57 *Ibid.*, pp. 52-53.

en la esfera de lo político, mediante pequeños grupos de mujeres o incluso individualidades que han sido muy activas y se han expuesto a perder la vida para obtener los mismos derechos y oportunidades que la otra mitad de la humanidad. Es pues el feminismo algo que tiene que ver con la política, y una forma de acción, una forma de hacer política. Y entonces ya no importa la cantidad, la masa, las personas que se sumen a esa lucha por los derechos humanos de las mujeres.

Otra cosa es el hecho de que los logros alcanzados entren en el tejido social y se conviertan en la cotidianidad de la mayoría, y por qué no, de la totalidad de las mujeres. Pero ya sabemos que los cambios obtenidos mediante las luchas feministas no pasan de inmediato a formar parte de las costumbres, que justamente estas se resisten y muchas viejas tradiciones se mantienen. A veces pasan años antes de que los cambios se conviertan en algo "normal". Todo esto, y el hecho de que ningún logro hasta ahora, o muy pocos, han sido definitivos, nos obliga a las feministas a no bajar la guardia, a no desmayar en la lucha por nuestros derechos, hasta ese día utópico en que en la humanidad reinen la paz, la justicia, la libertad y la igualdad para todas y todos.

4. El feminismo debe ser solidario con otras causas

Tal como analizaremos más adelante, el feminismo es una ética porque ha defendido siempre ciertos valores como la igualdad, la solidaridad, la equidad o la reciprocidad. Y en efecto, hemos de recordar que desde sus comienzos como tal en el siglo XVIII⁵, el feminismo ha expresado, no solo la solidaridad con todas las mujeres, sino con los otros grupos oprimidos de los que tiene conocimiento. Así, desde sus comienzos, se sumó a la lucha contra el racismo. Podemos recordar, por ejemplo, que durante la Revolución francesa, encontramos en varios textos escritos por mujeres, una referencia a los derechos de "los hombres de color" como señala Olympe de Gouges al cuestionar la legitimidad de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano y la Constitución de 1789, "hasta tanto no hayan sido reconocidos los derechos de las mujeres y de los "hombres de color"⁵⁹.

Podríamos poner muchos otros ejemplos, como sería el de la participación de las feministas en las luchas ecológicas, en la defensa de los pueblos indígenas, particularmente en América Latina, o su posicionamiento a favor de otros grupos humanos oprimidos, como los homosexuales o los transexuales y transgénero, entre otros. Su propia lucha sensibiliza⁶⁰ a las feministas con respecto a todos los grupos humanos oprimidos, con los cuales simpatiza, y en lo posible, establece alianzas con ellos, siempre y cuando esos grupos respeten los derechos de las mujeres, lo cual, obviamente, no es evidente. Y en ese acercamiento y solidaridad con otros grupos oprimidos, han sido siempre los valores ya señalados los que han acercado al movimiento feminista a la lucha por la liberación de esos grupos, o a la lucha ecologista, que implica un comportamiento responsable y consciente hacia

58 "Aunque el término **feminismo** no empezó a ser utilizado sino más tarde, en 1837, se considera por lo general, que el feminismo en tanto que **movimiento social y político**, se inició formalmente en el siglo XVIII, siendo su expresión más acabada en la época, la actividad político-social de las mujeres durante la Revolución Francesa". Véase el artículo: "Las mujeres y el poder en la Revolución francesa" in: COMESAÑA-SANTALICES, G (1995). *Filosofía, Feminismo y Cambio Social*. Ediluz, Maracaibo, p. 153.

59 Además de Olympe de Gouges, con su escrito *Los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* que se presenta como la contrapartida de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* podemos recordar también el texto escrito por Madame B...B... titulado *Cuaderno de quejas y reclamos de las mujeres*. En ambos casos se expresa la solidaridad de ambas con la gente de raza negra. COMESANA-SANTALICES, G (1995). *Op. cit.*, pp.150 y 170.

60 En este sentido escribe Alda Facio lo siguiente: "Así, las feministas consideramos que es imposible que una sociedad que es autoritaria a nivel de las personas, pueda ser democrática a nivel político y por esto el feminismo se opone a todas las formas de dominación y opresión y no sólo a las de los hombres sobre las mujeres". Cfr. FACIO, A (1995). *Op. cit.*, p. 53.

todo lo que constituye el planeta que nos acoge, comportamiento muy alejado de la actitud clásica de dominio y explotación indiscriminada de todos los recursos propia del patriarcado.

5. Necesidad de formación en la Teoría feminista

Otro tema que nos parece del mayor interés, se refiere a la necesidad de formación teórica que debe acompañar y fundamentar la toma de conciencia feminista. Ser feminista, de una manera eficiente y con objetivos de lucha realmente feministas, exige una preparación que no se logra de la noche a la mañana, requiere mucha reflexión, mucho espíritu crítico, y un apuntalamiento de la toma de conciencia inicial mediante el estudio, ya sea autodidacta, o en el medio académico. Esto parecerá una exigencia exagerada, pero no lo es.

No estamos pretendiendo aquí pedir diplomas de feminismo o de estudios feministas para asumir que alguien lo sea, o descalificar a aquellas mujeres o incluso varones, que se abocan a la lucha por nuestros derechos desde la posición en la que se encuentren, habiendo llevado a cabo o no cualquier nivel de estudios. Una campesina, una indígena, una obrera o una mujer que se dedica al servicio doméstico, aún sin tener estudios, pueden luchar por sus derechos como mujeres con mucha eficacia, sobre todo si se organizan. Pero no cabe duda de que, así como en un momento dado pueden requerir la ayuda de una abogada o una compañera de cualquier otra profesión, para aconsejarse sobre la mejor manera de sacar adelante sus demandas, estas, tendrán más oportunidades de lograr el éxito si todas o al menos alguna de ellas⁶¹ conoce las claves principales de la teoría feminista y maneja los conceptos fundamentales de la misma. Conceptos como el de género, por ejemplo, o los de patriarcado, derechos sexuales y reproductivos, legislación contra la violencia hacia las mujeres, o feminicidio, por mencionar solo algunos, son hoy en día conceptos no solo indispensables sino bastante conocidos ya por todas aquellas que se dedican a defender los derechos de las mujeres. Si todo ello se ve apuntalado por la reflexión y el estudio al respecto, mediante lecturas, intercambios, diálogos, o incluso asistiendo a seminarios académicos, conduzcan estos o no a la obtención de un título, la lucha feminista pasará a ser más exitosa, y con mayor pertinencia se podrá apoyar a otras compañeras que se inician en nuestras luchas.

Con esto no estamos restando importancia a la práctica militante, sino reforzándola al darle fundamentos sólidos y argumentos irrefutables, amén de profundizar cada vez más, mediante el análisis y el espíritu crítico, en la situación que en los diferentes aspectos de sus vidas sufren las mujeres. A lo largo de la historia de la lucha de las mujeres por el logro de sus derechos, tanto si estaban organizadas en un movimiento⁶², como si luchaban aisladas en medios hostiles, o en todo caso poco favorables, la formulación teórica de sus demandas y la justificación argumental de las mismas ha sido una constante. Y es preciso recordar esto para que se entienda la importancia que debemos conceder a este asunto. Si no hay una buena formación teórica en la base de las luchas feministas, estas se verán abocadas, con el tiempo, si hay dificultades, y las hay, a caer en la desazón, y en el peor de los casos en el desánimo y en el abandono, llegando incluso a creer que es un problema que no tiene solución, acomodándose con las cosas como están o aceptando pequeños avances.

61 Se puede ser feminista de manera aislada, pero no cabe duda de que formar parte de un grupo, por pequeño que sea, procura una mayor fortaleza y seguridad en cada una de las miembros del mismo y conduce a una mayor eficacia a nivel de los resultados.

62 Recordemos que las mujeres comenzaron a organizarse en defensa de sus derechos solamente a partir de la Revolución francesa, época en que empezó también a usarse el término feminismo. Véase la cita n°. 58 de este mismo trabajo.

De modo pues que únicamente mediante esa toma profunda de conciencia radical que es el feminismo, no solo lucharemos, sino que veremos claramente que no podemos cruzarnos de brazos y soportar una opresión y una explotación que ya lleva demasiados siglos haciendo estragos no solo entre las mujeres, sino en la humanidad en general.

6. El feminismo como ética

¿Es el feminismo una ética? ¿Puede a partir del feminismo construirse o formularse una ética? Desde nuestra perspectiva, el feminismo no sólo es una ética, sino que representa una propuesta ética e implica una conducta ética, ya que al reivindicar los derechos de las mujeres, defiende valores como la igualdad, la equidad, la solidaridad o la reciprocidad, y en general, todos los valores que hacen de lo humano tal. Aquí sin embargo, hemos de hacer una distinción. Por una parte tenemos que referirnos a la Teoría feminista y por la otra al movimiento feminista como tal.

Comenzaremos por lo primero. En tanto que ideología o más bien postura teórica, el feminismo es, ciertamente, también una ética, por las razones que venimos de indicar. Las teóricas feministas han realizado desde el feminismo, y apoyadas en diferentes autor@s o doctrinas filosóficas, diversas y a veces divergentes propuestas éticas. Esto no nos parece un problema, ya que, siempre alejado de toda actitud dogmática, el feminismo, de la misma forma en que nunca ha sido convencional en su manera de organizarse, tampoco ha sido uno a nivel teórico, y eso, en lugar de ser un handicap es una enorme riqueza.

A ello hay que añadir que, por otra parte, las teóricas feministas que se han ocupado de temas éticos, han contribuido a desenmascarar una ética convencional, tradicional y universalista, basada en valores y principios abstractos que conceden primacía a los asuntos de la justicia y el derecho, señalando lo que es correcto a partir de tales principios, y olvidando que ninguna moral funciona en abstracto, sino en un mundo contextualizado, intersubjetivo. Esta Ética universalista, racional, sustituye a la totalidad de los sujetos por una minoría no nombrada como tal (varones adultos blancos, propietarios o profesionales), pero cuyas experiencias constituyen, según esta postura, el paradigma de lo propiamente humano. En este universalismo moral sustitucionista, los seres concretos son reemplazados por una ficción abstracta, en la cual se supone que cada uno ve a los demás como seres racionales, sujetos de los mismos derechos y deberes que desea atribuirse a sí mismo.

En efecto, estas éticas universalistas no toman en cuenta la esfera de la vida privada, relegada por ellas a un segundo plano que aparentemente no sería relevante desde su perspectiva teórica. En esa esfera privada, las emociones y los sentimientos juegan un papel relevante, que puede y debe perfectamente complementar los temas referidos a la justicia y el derecho universales y que son tan importantes como ellos, porque quienes tienen que actuar moralmente son seres de carne y hueso, que viven una vida completa, cuya faceta privada es tan importante como la pública, donde supuestamente se plantean las grandes cuestiones morales que pretenden atrapar todo el protagonismo.

A raíz pues del auge del movimiento feminista en sus diversas vertientes desde los años 60 del siglo pasado, numerosas teóricas han analizado los parámetros éticos en medio de los cuales se mueven las mujeres. De esta manera, han criticado fuertemente esa ética universalista que como acabamos de señalar, deja de lado el dominio de los sentimientos y todo aquello que tiene que ver con ellos, como la amistad, el sexo, el matrimonio, la vida familiar, y en general, lo que podemos llamar la vida buena. Todo ello como hemos indicado, forma parte de la vida personal, del campo de lo privado, que, si bien tienen que ver con la moral, quedan relegadas a una especie de segundo plano, donde en lugar del contrato social que es el garante de la justicia para la ética universalista, prevalece más bien según dicha postura, ese ambiguo dominio que es lo natural, la naturaleza, a la cual se

supone que pertenece todo lo que tiene que ver con el género-sexo femenino y su mundo de emociones, empatía y cuidados, al que estarían destinadas las mujeres.

Y así las teóricas feministas han formulado lo que se denomina Ética del cuidado, que implica una concepción en la que prima la referencia al otro concreto para guiar nuestra conducta, de modo que se tome en cuenta los contextos en que se mueven las personas, sus necesidades, sentimientos, ubicación en el mundo según género, raza, posición social, etnia, etc. Por otra parte la ética del cuidado comprende el mundo como una red intersubjetiva de la cual cada quien forma parte. Esta es la base de la responsabilidad acerca de los demás que se asume como tal, de modo que se trata de actuar cuando y como ha de hacerse.

Con sus trabajos innovadores y críticos, las teóricas feministas han demostrado, no solo que la ética del cuidado complementa a la ética universalista, sino que implica el mismo nivel de evolución moral que esta. En efecto, el feminismo ha contribuido con sus planteamientos a poner en cuestión, como hemos señalado, la moral universalista, proponiendo un planteamiento más abarcante que complementa lo que normalmente decía la ética, al poner el foco en cuestiones que se consideraban de la vida privada y quedaban fuera de lo que debía considerarse como moralmente aceptable, que como hemos visto, tienen supuestamente que ver con los derechos o la justicia, en abstracto, preciso es insistir en ello. Hay que salir pues de ese callejón sin salida que viene causado por esa falsa disyuntiva entre lo público y lo privado, entre lo que es justo y lo que es del dominio de los sentimientos y emociones, vale decir, la vida buena. La perspectiva ética que las teóricas feministas han ido construyendo, implica que ambas formulaciones éticas deben reunirse en una sola, y para ello constituye un gran aporte adoptar el concepto arendtiano de “mentalidad ampliada”.

En efecto, si pudiésemos atrevernos a hacer una propuesta ética, desde una postura feminista, afirmaríamos, como hemos señalado más arriba, que una ética con perspectiva feminista, además de partir de una postura racional universalista, debería ser contextual e intersubjetiva, adoptando el concepto, que apoyándose en Kant, Hannah Arendt desarrolla como el ejercicio de una “mentalidad ampliada”. Arendt desarrolla este concepto, sobre todo en *La Vida del Espíritu*, en la parte dedicada al pensamiento⁶³, y en el apéndice dedicada al Juicio⁶⁴, así como en el artículo: “La crisis en la cultura: su significado político y social” en su obra *Entre el Pasado y el Futuro*⁶⁵. En esta última, y después de indicar lo que en la *Crítica del Juicio* introduce Kant como una “forma distinta de pensar”⁶⁶, explica así lo que es la “mentalidad ampliada”:

El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso del pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar (...) en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. (...) Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita de la presencia de otros “en cuyo lugar” debe pensar, cuyos puntos de vista toma-

63 ARENDT, H. (2002). *La Vida del Espíritu*. Ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona. Véase sobre todo: Primera parte: “El pensamiento”, parte II, punto 11: “Pensamiento y Acción: El espectador”, p. 114ss.

64 *Ibid.*, p. 453ss.

65 ARENDT, H. (1999). *Op. cit.* Véase el artículo: “La crisis en la cultura: su significado político y social”, p. 232ss.

66 *Ibidem.* “(...) para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de “pensar poniéndose en lugar de los demás” y que, por tanto, él llamó “modo de pensar amplio”.

rá en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad. (...) para ser válido el juicio depende de la presencia del otro; es decir que está dotado de cierta validez específica que jamás es universal. Sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones⁶⁷.

Arendt no desarrolló estas ideas para aplicarlas propiamente al ámbito de la moral, sino al de la política, que era para ella lo que, a través de la acción nos define como humanos, al hacer uso de la libertad. A pesar de ello sí se interesó en los problemas morales, aunque nunca llegó a formular específicamente una doctrina moral suficientemente desarrollada. El concepto de *mentalidad ampliada* resulta sin embargo muy pertinente aplicado al ámbito moral, y por eso lo proponemos. A ello ha de añadirse, siguiendo a nuestra autora, al igual que lo hicimos en el punto 2, al hablar sobre la necesaria autonomía del feminismo, que el ejercicio de la *mentalidad ampliada*, si no se fundamenta en el ejercicio de la ciudadanía en el ámbito de una democracia, poco puede funcionar. En efecto, al hablar de la aplicación de los derechos humanos, Arendt deja claro en *Los Orígenes del Totalitarismo*, como vimos más arriba, que “la privación fundamental de los derechos humanos, se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones”⁶⁸.

Así pues, y al igual que sucede con la aplicación de los derechos humanos, para que el ejercicio de la *mentalidad ampliada* no se quede en una utopía o en una declaración de buenas intenciones, es preciso que actuemos como ciudadanos dentro de una democracia, que nos facilita el intercambio con los otros y el ejercicio de la *mentalidad ampliada*, al estar los diversos grupos sociales organizados según sus intereses. Esto implica que lo político y su ejercicio juegan un importante papel como “telón de fondo” o más bien como ámbito en el cual la conducta moral puede expresarse como tal.

Se trata, para actuar de una forma moral, de realizar un ejercicio que nos lleve a colocarnos en el lugar de todos los otros posibles antes de tomar una decisión o de actuar. De esta forma, no actuaríamos considerando que somos expresión de una única posible racionalidad humana, con lo cual ponemos la verdad de nuestro lado, y los demás tendrían que atenerse a nuestros valores y formas de actuar. Al aplicar la *mentalidad ampliada* y ponernos en el lugar de los otros, reconocemos que las cosas pueden ser vistas desde otra perspectiva por otros grupos sociales. Por supuesto que esto no elimina los valores universales que tod@s debemos compartir, pero contextualiza las situaciones concretas y reconoce la pertenencia a una intersubjetividad con la que se debe contar, siempre, repetimos, en el ámbito de la ciudadanía.

Ya para concluir este punto, hemos de hacer una acotación. Teniendo en cuenta que el feminismo, además de ser una doctrina⁶⁹, como dice el *Diccionario* de María Moliner⁷⁰, es un movimiento que busca la igualdad de derechos entre mujeres y hombres, tendríamos que preguntarnos si esto impide que haya feministas que se comporten de forma no ética, y ello en tanto que feministas y en su actividad como tales en el seno del movimiento feminista. Por ejemplo, hacerse con el poder a toda costa en el interior de un movimiento que no es ni una institución, ni una organización, que no

67 *Ibid.*, pp. 232-233.

68 ARENDT, H. (1993). *Op. cit.*, p. 375.

69 Una ética, hemos dicho al comienzo de este punto...

70 MOLINER, M. (2008). *Op. cit.*, Dice así este *Diccionario* bajo la entrada *Feminismo*: “(adj. y nombre feminista) m. Doctrina que considera justa la igualdad de derechos entre mujeres y hombres. Movimiento encaminado a conseguir esta igualdad, p. 152.

tiene jerarquías, y al que lo único que lo define como tal y define a quienes se reconocen en el apelativo *feminista*, es justamente la lucha por la liberación de las mujeres, compartiendo un conjunto de valores y principios de los que hemos venido hablando a lo largo de este texto.

La respuesta nos parece evidente. Llamarse feminista o luchar por los derechos de las mujeres no es un escudo que proteja contra un comportamiento carente de ética, un comportamiento abierto a las envidias, al afán de protagonismo, al deseo de hacerse con el poder y si es posible, subyugar a las otras feministas. Aunque en su teoría el feminismo encierre una ética de la igualdad y la solidaridad, en la práctica, las feministas no están exentas de tan “humanas” bajezas. De modo que si bien entre feministas se habla de hermandad, de sororidad, la realidad es que los enfrentamientos y las pugnas en el seno de grupos feministas, o entre feministas que se conocen desde hace muchos años y se reconocen como parte del movimiento de mujeres, son lamentablemente algo que puede ocurrir. Pero es precisamente a causa de esto que tal dificultad no debe silenciarse, y debe encontrarse las formas correctas de participar unas junto a otras, aunque no sean sentimientos de simpatía los que precisamente se desarrollen entre ellas. En este sentido puede ayudarnos el concepto de *respeto* que expone Hannah Arendt en *La Condición Humana*. En el parágrafo titulado: “Irreversibilidad y el poder de perdonar”, señala:

Sin embargo, a lo que el amor es en su propio ámbito, - y en su estrechamente circunscrita esfera- corresponde el respeto en el más amplio dominio de los asuntos humanos. El respeto, no diferente de la aristotélica *philia politiké*, es una especie de “amistad” sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos grandemente⁷¹.

Como ya señalamos en otro escrito, si bien no es el amor, y ni siquiera la amistad, sino esa “especie de amistad” de la que habla Arendt lo que tiene que unir a quienes comparten una misma ideología y una misma lucha para alcanzar objetivos comunes, en este caso la igualdad de derechos entre mujeres y varones, y puede haber entre esas personas eventuales enfrentamientos, es el respeto, ese formidable sentimiento del que habla Arendt lo que debe prevalecer allí donde ni el afecto ni la sororidad lleguen a florecer.

EL FEMINISMO Y LA FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Si puede decirse que hay algo específico en el feminismo latinoamericano, debería ser la capacidad para dialogar con otras culturas, todas las que hay en el seno de Latinoamérica, pero también con cualesquiera otras culturas del mundo. En efecto, si algo caracteriza fuertemente a la América Latina, y constituye en nuestra opinión, una de sus fortalezas, es el mestizaje. No queremos con ello idealizar la forma en que diversidad de grupos humanos se han mezclado y conviven en nuestro continente. Tampoco es aquí nuestra intención referirnos a la historia de las razones y circunstancias que explican dicho mestizaje, la forma brutal y destructiva en que se llevó a cabo, y la forma en que aún hoy, la mayoría de los gobiernos latinoamericanos maneja el tema de las culturas indígenas y del indigenismo de una manera casi nunca favorable para dichos pueblos y culturas.

71 ARENDT, H. (1993). *Op. cit.*, p. 262.

Conscientes de ello, preferimos destacar que, a pesar de que los intercambios raciales y el mestizaje actual existen a veces en medio de grandes tensiones, Latinoamérica es prácticamente el único continente en el cual conviven y dialogan, con bastante éxito, diversas razas, etnias y culturas.

Esto debe ser un elemento a considerar por parte del feminismo, que es un movimiento de vocación universal y solidaria, abierto a propiciar todo aquello que sea liberador y permita a los seres humanos, especialmente a las mujeres, desarrollar y proyectar su libertad. Para que esta vocación universal y solidaria se concrete, dentro y fuera de nuestras fronteras, hacia todas las mujeres del mundo, la filosofía del diálogo intercultural ha de resultar de gran apoyo. Esta filosofía del diálogo intercultural tiene sus raíces en América Latina, y en Raúl Fonet Betancourt, su mejor exponente, y consideramos que responde a las necesidades vitales y espirituales que como *human@s situad@s* experimentamos. En este caso en nuestra condición de *latinoamericano@s*⁷².

Poniendo las bases de su filosofía del diálogo intercultural, Fonet-Betancourt considera que el nuestro es un tiempo de grandes contradicciones, un tiempo en que la civilización y la barbarie se dan conjuntamente. No es la barbarie algo anterior a la civilización, sino que coexiste con esta, de tal manera que debemos ver "la opción por la "Civilización" como uno de nuestros problemas centrales"⁷³. Y lo es, porque lo que actualmente se llama civilización es esa globalización uniformizadora y aniquiladora de las diferencias culturales, que como una tormenta destructora intenta eliminar la diversidad para que se imponga un único modelo de cultura y forma de vida que se considera superior. Pero esto es justamente la barbarie, que en su afán globalizador se alimenta de la destrucción de las culturas, del desastre ecológico, de la exclusión de grandes mayorías de seres humanos, del racismo, del sexismo, etc.

La única manera de resolver este desastre, nos dice nuestro autor, es no solo el respeto, sino el recurso a la diversidad cultural precisamente, articulando a través del diálogo intercultural las diferentes visiones del mundo en lo que tienen de mejor, para crear consenso con respecto a la producción de una vida digna. Esto no significa tomar a cada cultura sin discusión, y Fonet Betancourt no la idealiza, ya que cada una de ellas, nos dice, genera su propia barbarie. Por eso, considera que el diálogo intercultural debe ser crítico, no solo en el sentido de ejercer críticamente el diálogo entre culturas diferentes, sino en el sentido de ejercer ese espíritu crítico hacia el interior de cada cultura por parte de quienes han sido educados y viven en ella. Por ello, afirma que cada quien "tendrá (...) que ir asumiendo la responsabilidad de decidir si la apropiación de lo "propio" ha de tomar el signo de la afirmación o de la superación"⁷⁴. La cultura es pues, un punto de apoyo fundamental, a partir del cual, y mediante el discernimiento, la persona puede surgir y crearse libremente. Fonet-Betancourt ve al individuo a la vez como paciente y agente con respecto a su propia cultura, de modo que justifica, si viene al caso, la desobediencia cultural.

Para nuestro autor, a pesar del valor de las culturas, como acabamos de señalar, como puntos de apoyo fundamentales, no hay que pensar que estas son la panacea para acabar con la barbarie, son apenas el camino, pero un camino ineludible para lograr respuestas viables y universales. Esta propuesta presenta el respeto a la diversidad cultural como un imperativo ético, con tal de que

72 Y especificando aún más, es preciso añadir que nuestro discurso parte de nuestro ser sujeto desde la pertenencia femenina y feminista (asumiendo críticamente la condición-situación femenina), y asumiendo a la vez nuestra pertenencia a varias culturas, europeas y latinoamericanas, conocidas "desde adentro", si así puede decirse. Este es un hecho de nuestra facticidad personal, que particularmente nos parece una ventaja.

73 FONET-BETANCOURT, R (1998). "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Universidad del Zulia, Maracaibo, Año 3, n° 5, Julio-Diciembre, p. 52.

74 *Ibidem*, p. 55.

las culturas, que no son un fin en sí mismas, garanticen la libre realización de las personas inmersas en ellas. En este sentido, Fornet-Betancourt define así la interculturalidad:

El respeto y reconocimiento de las culturas tienen que ser vistos, por tanto, como una exigencia ética que apunta, en última instancia, a fundar realmente las condiciones prácticas para que los sujetos de cualquier universo cultural puedan apropiarse, sin consecuencias discriminatorias, las “reservas” de su tradición de origen como punto de apoyo (histórico- antropológico, que no ontológico) para su propia identidad personal; entendida ésta como un permanente proceso de liberación que requiere una tarea de constante discernimiento en el interior mismo del universo cultural con que se identifica cada persona⁷⁵.

Dado que el feminismo busca lograr la liberación de todas las mujeres sin distinción ninguna entre ellas, y por tanto, independientemente de la cultura a la que pertenezcan, la filosofía del diálogo intercultural puede ayudarnos a poner en contacto con el mínimo de fricciones, y sin maternalismos ni prejuicios, a las mujeres de diferentes culturas, de modo que el feminismo pueda recorrer el mundo y pueda ser vivido en el interior de cualquier cultura, ejerciendo la reflexión crítica desde el respeto a la misma, pero logrando realizar, como subjetividades, y sobre todo solidariamente, mediante la acción intersubjetiva, la necesaria revisión que puede concluir en la superación de aquellos aspectos de la propia cultura que impiden la realización de los seres humanos, en este caso de las humanas, como tales.

Por eso es muy importante reconocer los supuestos filosóficos que deben estar a la base del diálogo intercultural. Es de advertir aquí que entre los filósofos en los que se apoya la reflexión de Fornet Betancourt⁷⁶ el pensamiento sartreano de la libertad ocupa un lugar muy especial, lo cual lo hace aún más cercano, en nuestra opinión, a las propuestas feministas. Dichos supuestos filosóficos⁷⁷, tienen su punto de partida, nos dice el autor, en “una tradición filosófica de connotada raigambre occidental que tendría en Sartre uno de sus momentos más densos y que calificaría como la tradición universalizadora de un humanismo ético-racional⁷⁸”.

Hecha esta aclaratoria, podemos referirnos a los supuestos filosóficos que maneja el autor, que son básicamente cuatro. En primer lugar ha de concebirse al ser humano, a la manera sartreana, como un “universal singular” asegurando así que se da la supervivencia histórica de la subjetividad tanto en las culturas como en todo el proceso de la historia humana, considerando la subjetividad como momento insuperable de constitución de sentido. De modo que, toda cultura está marcada por la reapropiación de la misma por cada subjetividad, que así,

(...) plantea o replantea la cuestión del sentido en su universo cultural de origen y funda con ello, desde una situación concreta la posibilidad de la universalidad como momento de intelección argumentativa ya que ese cuestionamiento del sentido es sinónimo de universalización de lo singular o, si se prefiere, intento de comunicación y de unión en la diversidad⁷⁹.

75 *Ibid.*, p. 54.

76 Aparte de autores latinoamericanos como Sarmiento, Reyes, Martí, Dussel (con su Principio-Liberación), y muchos otros, Fornet-Betancourt se nutre de los planteamientos de pensadores como Sartre (el autor al cual más cita), o K. O. Apel. La filosofía del diálogo intercultural se plantea también como una fuerte crítica a la razón occidental, y particularmente a sus actuales resultados concretos, como la globalización neoliberal destructora de los humanos y del planeta.

77 Que nos gustaría llamar “condiciones de posibilidad”.

78 FORNET-BETANCOURT, R. (1998). *Op. cit.*, p. 61.

79 *Ibid.*, p. 62.

Basado en el anterior encontramos el segundo supuesto, el de la reflexión subjetiva, que le da concreción al primero. Esta reflexión subjetiva no es otra cosa que la reflexión cualificativa de cada ser humano, que lo convierte, dentro de su cultura, en fuente de indeterminación y de exterioridad. Esta reflexión subjetiva que se da siempre dentro de una situación cultural, no refleja simplemente a la cultura, sino que la proyecta constantemente más allá de lo constituido en ella. Es por ello que queda siempre en el ser humano una parte nunca culturizada que trasciende todo universo cultural, “siendo precisamente ese fondo reflexivo-crítico el que, en definitiva, no solamente hace posible el diálogo con el otro sino el que le da también su norte”⁸⁰.

Como no podía ser de otra manera, el tercer supuesto es para Fernet-Betancourt el cultivo de la libertad como núcleo de la reflexión subjetiva. Aún más, detrás de los supuestos anteriores encuentra nuestro autor la libertad como invariante antropológico originario ante el cual toda cultura o forma de vida organizada social o políticamente debe justificarse constantemente. Junto con la reflexión subjetiva, la libertad es la que impide la estabilización de las culturas, que se conviertan en prisiones para sus integrantes, haciendo que en ellas surjan proyectos subjetivos diferenciados que pueden criticar la cultura, rebelarse contra ella o superarla. De esta forma, cualquiera puede

(...) buscar, por más allá de los límites de su situación cultural, la acción común con todos aquellos que proyectan su singularización por la universalización del “reino de la libertad” en sí mismos y fuera de ellos mismos. La solidaridad es una fundación de la libertad y no una institución de las culturas⁸¹.

Finalmente es la racionalidad el último de los supuestos filosóficos del diálogo intercultural. No se entiende aquí por este término ningún tipo de razón culturalmente constituido. Al igual que Sartre, nuestro autor considera la razón como una invariante antropológica entendida como constitutiva y orgánicamente vinculada a la invariante antropológica que es también la libertad. Hay una estrecha relación entre ambas: puesto que la libertad es contingente, la razón es necesaria. Si el ser humano es libre, ha de ser racional, ha de “*dar razón*, ante sí mismo y el otro, de las *razones que tiene* para su modo de comprender, de vivir, de actuar, de querer, etc.”⁸².

Está claro entonces, para nuestro autor, que no se trata aquí de ninguna razón dependiente de algún tipo de cultura, sino de que la libertad, en cuanto subjetividad reflexiva, necesita dar razón ante sí misma y ante el otro, de la manera en que se singulariza en tanto que libertad, para poder saber si tiene razón. Por otra parte, Fernet-Betancourt considera que puede suponerse que en toda cultura se dan internamente, dinámicas de intelección y justificación que le permiten comunicarse y dialogar con otras culturas. Por último, y esto nos parece de gran importancia para nuestro propósito, dada la relación viva entre racionalidad y libertad, se puede suponer que todo ser humano es responsable ante su cultura.

Para nuestro autor, con su propuesta del diálogo intercultural y otras propuestas de su pensamiento que no podemos desarrollar aquí, de lo que se trata es de volver a reconocer al sujeto vivo concreto como foco de resistencia y de posibilidades alternativas. Esto implica renunciar al elitismo y a la idea del héroe solitario, para asumir que el individuo se constituye como sujeto cotidianamente al realizar su vida y construir su biografía, lo cual no puede cumplirse sino desde la convivencia comuni-

80 *Ibidem*.

81 *Ibid.*, p. 63.

82 *Ibidem*.

taria y desarrollando la solidaridad. De este modo pasamos del sujeto que lucha por su vida, por su supervivencia, al sujeto que entiende la vida como convivencia, realizando de esta manera el acto fundacional de la ética. Así,

(...) la emergencia del sujeto vivo como foco fundante de la acción ética marca el momento en que el ser humano vivo invierte la ley de la subjetividad unida a los pronombres posesivos individuales, renuncia a someter su biografía a la ley de la "apropiación", para iniciar un proceso de convivialidad y de fraternidad⁸³.

Puesto que está en pleno período de elaboración y creatividad, desde los más variados horizontes, habrá que seguirle la pista a las propuestas de esta modalidad de pensamiento, surgido de esta parte del planeta, pero que no excluye del intercambio a ninguna cultura. Nos hemos referido a la propuesta de Fernet-Betancourt, en relación con lo que venimos planteando para el feminismo, y no nos cabe la menor duda de que una alianza de este y de la filosofía feminista con la filosofía del diálogo intercultural ha de ser muy fructífera, como se ha visto ya en la obra de Fernet-Betancourt⁸⁴.

Toca ahora a las pensadoras feministas extraer las riquezas que la filosofía del diálogo intercultural nos ofrece y aplicarlas al diálogo no solo entre mujeres de diferentes culturas, sino al intercambio entre mujeres pertenecientes a diferentes ámbitos dentro de la misma cultura. Estamos plenamente convencidas de la vocación universal del feminismo, que consideramos debe llegar, como filosofía y como movimiento, a las mujeres de todo el planeta. En ello será de gran ayuda, como hemos señalado, la filosofía del diálogo intercultural. Esta propuesta, que dejamos aquí esbozada, hemos de desarrollarla en otro artículo.

CONCLUSIÓN

Con este trabajo deseamos contribuir a una reflexión sobre el feminismo que ponga de relieve las pautas o constantes más notables que con el paso del tiempo y la experiencia de nuestras luchas, hemos podido descubrir. Hemos querido además, fundamentar estas pautas desde una perspectiva filosófica, a fin de contribuir al desarrollo de un feminismo más maduro y eficaz. Consideramos que este tipo de reflexiones son necesarias aún hoy, pues no solamente se precisa volver la mirada sobre la teoría feminista, sino analizar las experiencias vividas y la forma en que la praxis feminista se ha dado. Además, puesto que nuevas generaciones toman el relevo de nuestras luchas, la historia y los aprendizajes que el pasado nos ha proporcionado, pueden serles de gran ayuda para guiar sus caminos sin por ello repetir nuestros pasos, pero no cabe duda de que el conocimiento de lo sucedido arrojará siempre una luz orientadora que hará más lúcido su transitar.

Por otra parte hemos tratado de poner de relieve el valor de la filosofía del diálogo intercultural para el feminismo, con el fin de facilitar el intercambio entre distintas posturas feministas derivadas de las diversidades culturales, de modo que estas, en lugar de ser un obstáculo, contribuyan más bien a arraigar el feminismo y a desarrollar las luchas de las mujeres por su liberación, a fin de que alcancen con éxito sus objetivos. De esta forma, igualmente, el feminismo, siendo uno será a la vez múltiple y diverso, enriquecido con aquello que valga la pena conservar de cada cultura.

83 FORNET-BETANCOURT, R (2001). "Para una crítica a la crítica del sujeto en los años 60-70s", in: *Transformación intercultural de la Filosofía*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 368.

84 Nos referimos a su libro: FORNET-BETANCOURT, R (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Anthropos Editorial, Barcelona.