



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Filosofía

**La relación entre la política deliberativa de
Habermas y los desafíos que enfrentan
actualmente las teorías feministas**

Alejandra González del Amo

Tutor: Donald Bello Hutt

Departamento de Filosofía Moral y Política

Curso: 2022-2023

Resumen

En este trabajo se tratará de analizar la política deliberativa habermasiana desde una perspectiva feminista. El debate en la esfera pública, desde la óptica del marco conceptual moderno, no ha tenido en cuenta a la mujer. Veremos que Habermas trata la inclusión como un tema central, pero que su teoría se ha fundado sobre un ideal de racionalidad excluyente que ha tratado de dejar fuera al sexo femenino.

Palabras clave

Habermas, política deliberativa, feminismo, espacio público, modernidad, racionalidad, inclusión.

Abstract

In this work, we will attempt to analyze Habermasian deliberative politics taking a feminist perspective. The debate in the public sphere, from the perspective of the modern conceptual framework, has not taken women into account. We will find out that Habermas addresses inclusion as a central topic, but his theory has been built upon an exclusive ideal of rationality that has sought to exclude women.

Key words

Habermas, deliberative politics, feminism, public space, modernity, rationality, inclusion.

Índice

1. Introducción	4
2. El feminismo: una lucha primordial	4
2.1. Qué es el feminismo (desde una perspectiva radical: Amelia Valcárcel)	4
3. Jürgen Habermas y la política deliberativa	13
3.1. La escuela de Frankfurt	13
3.2. La política deliberativa de Habermas.....	16
4. La relación entre la política deliberativa y el feminismo	22
4.1. La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho.....	22
4.2. Crítica feminista a la política deliberativa. Vacíos en la teoría habermasiana.....	29
5. Conclusiones: hacia una sociedad feminista	39
Bibliografía	41

1. INTRODUCCIÓN

La lucha feminista ha sido siempre una lucha por el reconocimiento de la mujer. Por el reconocimiento de sus virtudes, de su inteligencia, de su autonomía, de su racionalidad... La llegada de la modernidad fue un impulso que permitió que los valores universales ilustrados pudiesen ser aplicados a todo ser humano, incluida la mujer. Aun así, se le siguieron sin atribuir todas esas características *humanamente universales* y tuvo que emprender una batalla que llega hasta nuestros días. El discurso de Habermas gira en torno a términos modernos como el de racionalidad, lo público o lo universal, conceptos que nacieron en una sociedad profundamente misógina que trataba de excluir a la mujer de todo discurso político, negándole su identidad y capacidad de racionalidad, entre otras muchas cosas.

En este trabajo presentaremos el feminismo como marco teórico para luego adentrarnos en la política deliberativa y establecer las similitudes y diferencias de ambas teorizaciones.

Trataremos también de responder en este trabajo a las siguientes preguntas: ¿resulta de aplicación la política deliberativa que plantea Habermas a la lucha feminista actual? ¿Queda la mujer excluida de la teoría de este filósofo de la inclusión?

2. EL FEMINISMO: UNA LUCHA PRIMORDIAL

2.1. Qué es el feminismo (desde una perspectiva radical: Amelia Valcárcel)

Cualquier discurso que haya nacido dentro de un contexto patriarcal tiene tintes patriarcales. Es inevitable. Como bien sabemos, el discurso de la humanidad es un discurso que ha invisibilizado y dado de lado a la mitad de la población, a las mujeres, por lo que esto debe ser algo tenido en cuenta a la hora de hacer cualquier tipo de análisis. Todo discurso refleja siempre jerarquías de poder y de dominación que se dan en el ámbito de la praxis social. El discurso del que habla Habermas, por lo tanto, no es una excepción.

El feminismo es «la noción radical de que las mujeres son personas», como bien recogió Marie Shear en 1986 en el Diccionario Feminista. En la misma línea, Amelia Valcárcel define el feminismo como «aquella tradición política de la modernidad, igualitaria y democrática, que mantiene que ningún individuo de la especie humana debe ser excluido de cualquier bien y de ningún derecho a causa de su sexo»¹. Es importante resaltar de esta definición la idea que plasma Valcárcel de que el feminismo nace en la modernidad, ya que es alrededor del siglo XVII cuando nacen conceptos abstractos y universales como el de *individuo*, conceptos en los que la mujer debe ser incluida. Cuando se habla de individuos abstractos se habla por fin de sujetos libres e iguales entre sí, indeterminados (en el sentido de indefinidos), que existen y deben existir de igual forma en la legislación, en las prácticas morales, en los cuerpos civiles, en las costumbres... aquí está el fundamento ideológico de la democracia y del feminismo, en este concepto de individuo abstracto fruto de la filosofía política liberal². Pero en esto nos detendremos más adelante, cuando nos ocupe abordar la teoría de Habermas desde una perspectiva feminista.

De momento, haremos referencia al trayecto histórico del feminismo, a cómo este nació, a cuáles fueron sus objetivos iniciales y a cómo han derivado a los que ahora ocupa esta lucha por la emancipación de la mujer. La historia del feminismo como filosofía política y como práctica se divide en tres etapas³: el Feminismo Ilustrado, el Feminismo liberal-sufragista y el Feminismo Contemporáneo.

El origen del feminismo es ilustrado, aunque desde la Baja Edad Media, allá por el siglo XIII, en la tradición europea se hubiesen ensalzado las virtudes atribuidas normalmente al sexo femenino en el «discurso de la excelencia de las nobles mujeres»⁴. Este, aun así, no se trata de un discurso feminista. Estas ideas que se conocen por el término de «Amor Cortés» ensalzaban la conducta de reinas, santas, heroínas, grandes damas del pasado... y servían, así, como modelo de conducta femenina para las mujeres de la nobleza. Contra este discurso con posible

¹ A. Valcárcel, 2000, El feminismo, en *Retos pendientes en ética y política, Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 5 p. 123.

² *Ibid.*, p. 124.

³ Seguiremos la división que hace Amelia Valcárcel que queda plasmada en el documento elaborado en 2001 del curso "Sí, Tú puedes" de la Diputación de Barcelona.

⁴ A. Valcárcel, 2004, Qué es y qué retos plantea el feminismo, *Hacia la plena ciudadanía de las mujeres*, Barcelona, Urbal, p. 4.

origen, según Valcárcel, en los Padres de la Iglesia o Aristóteles⁵, se levantó aquel que negaba cualquier virtud proveniente del sexo femenino y ensalzaba los defectos y perjuicios «congénitos a la mujer». Hoy sabemos que, aunque haya diferencias biológicas entre el hombre y la mujer, no hay cualidades propias de ningún sexo que justifiquen diferencias normativas. Afirmar que hay cualidades esenciales (no biológicas) femeninas o masculinas serviría solamente para justificar de alguna manera la discriminación hacia la mujer y dar validez a discursos como los indicados, en los que la mujer es concebida como un ser totalmente distinto al hombre que debe estar bajo la autoridad de éste.

La primera ola del feminismo que ha derivado en el feminismo que conocemos hoy, la del feminismo ilustrado, nace entre los siglos XVIII y XIX y tiene su obra fundacional en la *Vindicación* de Mary Wollstonecraft, que es estrictamente el primer clásico del feminismo según Valcárcel⁶, aunque ya había denominado como primer feminista a Poullain de la Barre en el siglo XVII, quien con sus obras *De la igualdad de los dos sexos* y *De la educación de las damas* denuncia la situación de minoría de edad en las que se situaba a las mujeres en la sociedad, afirmando que esto contravenía a la inteligencia, a la sensatez y a la capacidad racional que constituye a las mujeres como seres humanos. La obra de Wollstonecraft reclamaba un universalismo ético y el reconocimiento de la mujer como sujeto racional y autónomo en contra de lo que Rousseau había escrito en algunas de sus obras como *Emilio* o *Discours sur l'inégalité*, en las que apelaba a un naturalismo esencialista para garantizar la sujeción y exclusión de las mujeres. El democratismo rousseauiano garantizaría la igualdad entre los varones mientras que privaría a las mujeres de la esfera de la ciudadanía y de la libertad⁷. Aunque el feminismo haya nacido en la Ilustración, podemos ver que no es una consecuencia lógica de esta, sino que fue un movimiento polémico muy mal acogido por la sociedad política de la época. Un ejemplo del gran rechazo que había hacia cualquier intento de considerar a la mujer como un sujeto racional y autónomo (o como una persona con el mismo derecho de ciudadanía que cualquier hombre) es el de Olimpia de Gouges, que había escrito la *Declaración de los derechos de la mujer y la*

⁵ *Ibid.*, p.5.

⁶ A. Valcárcel, 2004, Qué es y qué retos plantea el feminismo, *Hacia la plena ciudadanía de las mujeres*, Barcelona, Urbal, p. 6.

⁷ *Ídem*.

ciudadana en 1791 y fue mandada por ello a la guillotina. Por mucho que la Ilustración fuese la época de grandes ideas y del reconocimiento del papel fundamental, universal e igualador de la razón, sabemos que las mujeres quedaban siempre supeditadas al hombre, siendo consideradas como poco merecedoras de atribuírsele esta cualidad racional esencialmente humana. La mujer no era concebida entonces realmente como un ser humano.

«El feminismo ilustrado se presenta como una polémica, como un debate, sobre todo acerca de la igualdad de la inteligencia y la reivindicación de la educación»⁸. El feminismo liberal-sufrajista es el que aparece después del ilustrado y lucha por el acceso a todos los niveles educativos, por los derechos políticos, las profesiones y el voto. Se busca igualdad en todos los terrenos y se reivindica la misma capacidad intelectual de las mujeres y los hombres.

A lo largo del siglo XIX, época en la que fue surgiendo este feminismo, se fue consolidando también el modelo sociopolítico liberal, basado en principios rousseauianos como la separación de las esferas pública y privada y de la familia y el estado. Rousseau también había establecido dos territorios que debían ser bien diferenciados: el político espiritual para los hombres y el natural para las mujeres⁹. Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* afirmó que hombres y mujeres tenían distintos destinos: el de la mujer era la familia, mientras que el del varón era el Estado. Schopenhauer añadió al misógino pensamiento de estos autores la idea de que la mujer estaba en el mundo para perpetuar la existencia del ser humano como pieza fundamental de la continuidad de la Naturaleza. Según este filósofo «lo femenino dicho en general es una estrategia de la naturaleza para reproducir el ser»¹⁰ y, además, como la naturaleza y su movimiento son inconscientes, la mujer también lo es. *Lo hembra*¹¹ para Schopenhauer no posee inteligencia, ni racionalidad, ni sabiduría, ni voluntad y su existencia sólo sirve para la reproducción de la especie humana, su aparente comportamiento racional sería sólo una especie de «estrategia» de la propia naturaleza para que se diese esta reproducción. «Todas las mujeres son la mujer, en el fondo *lo hembra*, y ninguna de ellas tiene

⁸ *Ibid.*, p. 4.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ Para Schopenhauer no se debería hablar de lo femenino, ya que esto es una tergiversación espiritualista, sino que habría que hablar de *lo hembra*. Véase A. Schopenhauer, 2021 *Parerga y Paralipomena*, Madrid, Valdemar.

derecho a un trato que no sea el de sexo segundo»¹². Como vemos, la filosofía tomó el relevo de las religiones y sirvió para propagar la idea de que la mujer es un *infraser* que poco tiene que compartir con lo humanamente verdadero, que es el hombre. A este desprecio hacia la mujer apoyado por filósofos relevantes de la época como los que acabamos de mencionar, Valcárcel lo llama «misoginia romántica», y se utilizó contra la segunda ola del feminismo, el sufragismo¹³.

El movimiento sufragista nace en el año 1848 en Estados Unidos con la Declaración de Seneca Falls, firmada por setenta mujeres y treinta varones de ideología liberal. En esta declaración, formulada dentro de un marco iusnaturalista de extensión de derechos naturales universales a las mujeres¹⁴ e inspirada por la ideología abolicionista de la esclavitud, se luchaba por alcanzar la ciudadanía civil de las mujeres y por cambiar las costumbres y la moral que despreciaban a la mujer. Denunciaban como carentes de autoridad aquellas leyes que le privaban a la mujer de ocupar un puesto igual al del varón en la sociedad, porque irían en contra del gran precepto de la Naturaleza, precepto que alzaba nociones como la igualdad, la libertad y la persecución de la propia felicidad¹⁵. El sufragismo tiene sus inicios aquí, en esta declaración, pero fue un movimiento y discurso que caló internacionalmente en el pensamiento de la época (en las sociedades industrializadas).

La reivindicación por el derecho al voto y por los derechos educativos de las mujeres era el objetivo central de este movimiento sufragista. Sobre la década de los 80 del siglo XIX, las mujeres ya habían logrado acceso a la educación primaria y media, y también había mujeres que excepcionalmente podían acceder a educación superior, pero rara vez se les otorgaba el título o se les permitía ejercer la profesión de aquello que habían estudiado. Hay que tener muy presente que la educación en las mujeres fue un ingrediente esencial para que se desarrollase también su lucha política. La formación de la mujer o, mejor dicho, de algunas mujeres, permitió que la vindicación por el voto fuese ganando fuerza y a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX ya había numerosas

¹² A. Valcárcel, 2004, Qué es y qué retos plantea el feminismo, *Hacia la plena ciudadanía de las mujeres*, Barcelona, Urbal, p. 18.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴ S. Álvarez y C. Sánchez (2021), Feminismo, en Íñigo González Ricoy ed., *Razones públicas: Una introducción a la filosofía política*, Barcelona: Ariel, p. 161.

¹⁵ A. Valcárcel, 2004, Qué es y qué retos plantea el feminismo, *Hacia la plena ciudadanía de las mujeres*, Barcelona, Urbal, p. 19.

convenciones, reuniones, actos públicos y manifestaciones del movimiento sufragista. Valcárcel afirma que las sufragistas le aportaron a la democracia nuevas formas de lucha cívica, inventando la lucha pacífica¹⁶.

Las concepciones teóricas de John Stuart Mill y de Harriet Taylor¹⁷ sentaron las bases políticas del movimiento sufragista. Stuart Mill, creía que en una verdadera democracia debía haber participación política y educación adecuada para todos sus miembros (aunque con votos diferenciados en función de criterios educativos). La autonomía y la igualdad de oportunidades serían clave en la consecución de esta democracia de calidad. El sufragismo luchó por los derechos liberales, que eran el voto y la educación y, finalmente, los obtuvo, logro vigente a día de hoy.

Cuando se consiguió, por fin, el derecho al sufragio, tras ochenta años de lucha, el feminismo se preocupó de explicar la subordinación de las mujeres, a pesar de que ya fuesen formalmente consideradas ciudadanas. Tras las guerras, después de haber ocupado las mujeres empleos que los hombres no podían llevar a cabo por estar en los frentes bélicos, aquéllas fueron reconducidas al hogar para que los hombres recuperasen sus puestos, los medios de comunicación y los gobiernos hicieron todo lo posible por hacer creer a la mujer que su deber era el de ser ama de casa; una ama de casa que ya, educada con la formación correspondiente, sabría dirigir mejor toda la ingeniería doméstica¹⁸ y llevar las familias adelante exitosamente. Las revistas de los años cincuenta difundieron este nuevo modelo de mujer, reflejada como ama de casa, madre y esposa ideal. Esto afectó a la vida personal de las mujeres, cuyo alcance de la vida ideal se situaba únicamente «dentro de casa». Las mujeres se encontraban sin independencia económica, sin horizontes de relación o de cultura, ociosas también dentro de casa por los nuevos electrodomésticos que podían utilizar y todo esto les acababa produciendo «soledad, cuadros depresivos y cuadros médicos que fueron calificados de “típicamente femeninos”»¹⁹. La distinción de los ámbitos público y

¹⁶ *Ibid.*, p.22.

¹⁷ Véase J. S. Mill, 2008, *Sobre la libertad*, Madrid, Tecnos y J. S. Mill, 2008, *La esclavitud femenina*, La Laguna, Artemisa.

¹⁸ A. Valcárcel, 2004, Qué es y qué retos plantea el feminismo, *Hacia la plena ciudadanía de las mujeres*, Barcelona, Urbal, p. 26.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

privado que había hecho Rousseau²⁰ refleja muy bien este encierro de las mujeres en casa, cuyo lugar estaba en lo privado, en la intimidad. Las mujeres eran virtuosas sólo si atendían a este «ámbito privado»: si eran buenas madres, buenas esposas o buenas amas de casa. Lo público quedaría reservado sólo para el varón.

Todo lo que habían conquistado las sufragistas había sido un paso determinante en la lucha feminista, pero no todo estaba hecho: la jerarquía masculina se seguía reproduciendo. Las feministas de los años setenta del siglo pasado le dieron nombre al sistema sociológico, económico, moral y político que perpetuaba esta jerarquía masculina: el patriarcado. El patriarcado es el sistema de dominación masculina que determina la subordinación de las mujeres²¹.

El germen de la tercera ola feminista nace en las mujeres de izquierda contracultural sesentayochista que utilizan el aparato conceptual de la política contemporánea para diseñar un cambio en los valores y formas de vida que a día de hoy se siguen produciendo. Las feministas de esta nueva corriente constatan que, aunque a la altura de los años setenta se hubiesen logrado los derechos políticos, educativos y profesionales, «las mujeres no habían conseguido una posición paritaria respecto de los varones»²². Esto quiere decir que quedaba (y queda) mucho territorio por conquistar. Si, aunque existan los mismos derechos para hombres y mujeres sigue habiendo una discriminación social, cultural, económica y laboral hacia la mujer, eso quiere decir que la lucha feminista aún no ha concluido. El feminismo contemporáneo se centrará ya en la lucha por los derechos civiles, reproductivos, la paridad política y el papel de las mujeres en la globalización.

Este feminismo de la década de los setenta pide que se revisen las leyes del momento para garantizar que las mujeres fuesen verdaderamente libres. Por otro lado, también se pidió que se ampliasen las fronteras de la justicia, acudiendo a ámbitos que hasta el momento se habían considerado privados como para, por ejemplo, que se pudiese hacer justicia con la violencia y las violaciones

²⁰ Véase F. Calderón Quindós, *Lo público y lo privado en la obra de Jean-Jacques Rousseau*, Revista de filosofía moral y política, Nº 24, 2001, pp. 213-222.

²¹ S. Álvarez y C. Sánchez (2021), *Feminismo*, Íñigo González Ricoy ed., *Razones públicas: Una introducción a la filosofía política*, Barcelona: Ariel, p. 164.

²² A. Valcárcel, 2004, *Qué es y qué retos plantea el feminismo*, *Hacia la plena ciudadanía de las mujeres*, Barcelona, Urbal, p. 29.

*intramatrimoniales*²³. Estas feministas se opusieron a aquella división que había establecido Rousseau entre lo público y lo privado, estipulando que «lo personal es político»²⁴. Nuestras situaciones personales no pueden ser discutidas al margen de la política, porque todo es político: nuestra forma de relacionarnos, nuestro rol en la familia, nuestra manera de hablar, de vestir, de comportarnos... los problemas personales de las mujeres no son, en realidad, personales, privados, sino que están situados dentro un contexto socio-político en el que están en una posición de inferioridad. La situación precaria de las mujeres es un problema que surge en el sistema patriarcal. La idea principal de las feministas sesentayochistas radicales es que no debemos concebir como aislado aquello que sucede sistemáticamente. La conciencia política es esencial para el feminismo de tercera ola.

Por otro lado, la consigna de «no se nace mujer, se llega a serlo»²⁵ es la idea de Beauvoir que se recupera también en estos años y ayuda a explicar que el género femenino es una construcción cultural que se ha ido conformando a lo largo de la historia. Nacer con sexo femenino determina nuestra existencia porque hay un modelo de conducta asignado socialmente a la mujer, porque nos educan de forma distinta que a los hombres y porque en la sociedad entera están impresos estos constructos de género. Cuando nos vemos arrojadas a la existencia, nuestra identidad «de mujeres» se va conformando mediante estas imposiciones culturales, pero no nacemos con la *feminidad* impresa en nuestros genes: se nos enseña. Una no se comporta como mujer por naturaleza, porque lo lleve impreso en los genes, sino que llega a ser mujer por el rol que toma en la sociedad.

Sobre los años ochenta surge una división dentro del propio movimiento feminista y aparece una pluralidad de perspectivas feministas. Una de las partes de la escisión fueron las mujeres negras, por ejemplo, que reivindicaban que sufrían una opresión distinta al ser sujetos constitutivamente distintos²⁶. Esta es la idea que algunas autoras feministas como Guerra Palmero²⁷ han denominado

²³ *Ibid.*, p. 30.

²⁴ Frase que plasma Carol Hanisch, feminista radical, en 1969 en *Algunas reflexiones en respuesta a las ideas de Dottie en el Movimiento de Liberación de la Mujer*. De todas formas, la autoría de esta idea está en las discusiones feministas de la época.

²⁵ S. de Beauvoir (1949), *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, p. 371.

²⁶ S. Álvarez y C. Sánchez (2021), *Feminismo*, Íñigo González Ricoy ed., *Razones públicas: Una introducción a la filosofía política*, Ariel, Barcelona, p. 162.

²⁷ En *Interseccionalidad*, en A. H. Puleo (2020), *Ser feministas*, Cátedra, Madrid, p. 161.

interseccionalidad. La interseccionalidad integra la raza y la etnicidad en las dinámicas de género y sexuales. La discriminación racial que se produce sobre las mujeres negras hace de su situación una mucho más desprotegida y marginal que la de las mujeres blancas. En Estados Unidos, en la década de los noventa, por ejemplo, las políticas públicas contra la violencia de género tenían un sesgo racial, pues beneficiaban únicamente a mujeres blancas²⁸. Había un racismo institucional implícito contra el que luchó esta corriente feminista pensada desde la intersección de opresiones.

A la poca unidad y falta de cohesión que empezaba a haber dentro del movimiento feminista en estos años había que sumarle el intento de los conservadores reaccionarios por acabar con el movimiento feminista, algo que había pasado ya en momentos anteriores de la lucha y que sigue pasando a día de hoy cuando, por ejemplo, partidos políticos de derechas que han llegado al gobierno de un municipio español han censurado una película infantil en este porque muestra la escena de un beso entre dos mujeres²⁹.

Por esto, el movimiento feminista buscó visibilidad en el seno de lo público, y lo logró, al menos en los países occidentales. Por otro lado, sus pretensiones internacionalistas también le hicieron llegar a países no occidentales. Las feministas de finales del siglo XX proclamaban que, si no había feminismo, no había democracia.

Valcárcel afirma, citando a Montesquieu, que «la medida de la libertad que tenga una sociedad depende de la libertad de que disfruten las mujeres de esa sociedad»³⁰. Las libertades de las que gocen las mujeres en un país, por ejemplo, serían el baremo de la libertad que hay en ese país, porque las mujeres son seres humanos y los estados deben garantizar que sus derechos y libertades sean los mismos que los de los hombres. El feminismo es esencial en los países democráticos.

Sólo la democracia, y más cuanto más profunda y participativa sea, asegura el ejercicio de las libertades y el disfrute de los derechos adquiridos. [-...] Incrementar los flujos de

²⁸ *Ibid.*, p. 162.

²⁹ P. Blanes, (05/07/2023), *El mundo de la cultura se une contra las cancelaciones y la censura en los ayuntamientos de Vox y PP*, CADENA SER, <https://cadenaser.com>.

³⁰ A. Valcárcel, 2004, Qué es y qué retos plantea el feminismo, *Hacia la plena ciudadanía de las mujeres*, Barcelona, Urbal, p. 36.

participación [...] siempre favorece la presentación en la esfera pública de los excluidos y sus demandas. Feminismo, democracia y desarrollo económico industrial funcionan en sinergia³¹.

3. JÜRGEN HABERMAS Y LA POLÍTICA DELIBERATIVA

3.1. La Escuela de Frankfurt

La Escuela de Frankfurt surge debido a lo que acontece en Europa a partir de los años veinte del siglo pasado, una época convulsa y dramática de nuestra historia reciente, en la que la sociedad se encontró devastadoramente sacudida por las dos guerras mundiales. Fueron tiempos crueles, de una barbarie absoluta, en los que la razón, que tanto había sido ensalzada en la Ilustración, fue degenerando hasta convertirse en una herramienta al servicio del totalitarismo, que acabó desembocando en el absoluto sinsentido de la guerra. Cabe resaltar ya aquí que quienes fueron llamados a los frentes de estas grandes guerras fueron hombres. Las mujeres no guerrearon, pero salieron de sus hogares para sostener la economía, la industria y la administración de sus países en guerra. Aun así, como explicaré más adelante, se las deseaba fuera de la ciudadanía y se las percibía como seres incompletos.

La racionalidad mostró así su cara más represora, simplificando el debate de la humanidad a «una reflexión sobre los medios a los que se limita la razón instrumental, determinando fines para la humanidad»³². La razón que ha triunfado en Occidente ha degenerado y se ha convertido en una forma de control y de dominio casi absoluto. La razón ilustrada ha pretendido dominar la naturaleza y ha resultado ser *objetivadora* y *reificante*³³, totalitaria en sí misma. Habermas criticará esta degeneración de la razón y buscará reformular las bases del proyecto moderno. La modernización no equivale a racionalización, ya que se ha comprobado que la historia de la razón occidental ha derivado en el irracionalismo, en la «razón de la sinrazón».

³¹ *Ídem*.

³² F. R. Contreras, 2006, Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer, *Revista Científica de Información y Comunicación*, (3), p. 69.

³³ M. Medina-Vicent, 2013, Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política feminista, *Fòrum de Recerca*, (18), p. 6.

Hay en el siglo XX una consolidación de la sociedad burguesa-capitalista y el Instituto de Investigación Social, al que se adscribe la Escuela de Frankfurt, se muestra reflexivo y crítico ante tal hecho. Este Instituto, que desarrolló un marxismo académico dedicado a la actualización de conceptos y problemas de la obra de Marx, se constituye entre los años 1923 y 1924. En 1932 con la publicación de la «Revista de Investigación social» se puede hablar ya de la Escuela de Frankfurt, conformada en sus inicios por Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Erich Fromm, Leo Lowenthal y Herbert Marcuse.

Horkheimer y Adorno establecen el significado del concepto alrededor del cual girará la Escuela: el de la Teoría Crítica. «La Teoría Crítica es el análisis crítico-dialéctico, histórico y negativo de lo existente en cuanto “es”, frente a lo que “debería ser” y desde el punto de vista de la razón histórico-universal»³⁴.

Habermas se sitúa en la segunda generación (tanto cronológica como intelectual) de la Escuela de Frankfurt, que podríamos decir que se inicia cuando muere Horkheimer en 1973. En esta época se produce la llegada del capitalismo post-industrial y de la crisis del petróleo, que conducen a un profundo cambio en la sociedad. Nos encontramos en este momento en una etapa de nuevos procesos económicos, sociopolíticos y culturales que esta nueva generación de pensadores de la Escuela de Frankfurt se encargará de investigar, además revisar la epistemología y metodología que habían seguido los fundadores de la Escuela.

Por otro lado, la segunda generación de la Escuela de Frankfurt tiene como referencia la obra de Max Weber, que servirá para comprender las estructuras sociopolíticas del capitalismo tardío, el cual se caracteriza por la necesidad de intervencionismo estatal para que prospere y se regule la economía de mercado. Para Habermas, el Estado en el capitalismo tardío es un mecanismo más de regulación.

Habermas piensa que el concepto clave de la modernidad es el concepto hegeliano de subjetividad, entendida como «auto-normatividad que se desarrolla en el tiempo e implica [...] historia, pues en ella el futuro está de algún modo

³⁴ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007.

contenido en un presente que no es más que actuar normativo»³⁵. Este actuar normativo viene dictado únicamente por el sujeto. Respecto a esto, Habermas se refiere a Kant, ya que este estableció la racionalidad como autonomía y mayoría de edad intelectual. La Teoría de Acción Comunicativa que presentará Habermas dentro del marco de la ética discursiva tiene mucho que ver con esto, ya que revisará las estructuras y reglas universales del diálogo que permiten que haya reconocimiento intersubjetivo y consenso social sin alienación. La pragmática del lenguaje será la perspectiva que Habermas utilizará para comprender este entendimiento entre hablantes. La ética discursiva de Habermas será deontológica, se centrará en las bases para el establecimiento de normas morales universales con origen en el diálogo y en el acuerdo entre participantes que comparten intereses. En el proyecto de Habermas se busca una reconstrucción de la racionalidad que sea la base de un nuevo tipo de consensualismo entre los ciudadanos. Se trata, en definitiva, de curar a la razón enferma, de volver a las grandes ideas ilustradas sanándolas de las patologías que han acabado por convertirlas en algo irreconocible, desencaminadas de su trayectoria conceptual original.

En resumen, Habermas busca volver a los principios fundamentales de la tradición socio-filosófica, centrándose en el concepto de acción desde la perspectiva de la razón comunicativa y la pragmática. La Teoría de la Acción Comunicativa busca reconstruir los presupuestos universales de la razón, sus bases primigenias, promoviendo la comunicación intersubjetiva. Habermas se apoya en filósofos como Popper, Austin, Lukács, Searle, sociólogos como Durkheim, Weber, Parsons, así como en Marx, Freud y la Escuela de Frankfurt, para llevar a cabo un debate continuo. El objetivo final es aclarar la posibilidad de un nuevo significado de la razón, restituyendo su sentido ilustrado y mostrando los problemas de un modelo de racionalidad basado en la razón instrumental (que es la razón enferma que, llevada al extremo, ha derivado en conflictos y guerras, en un ambiente humano bárbaro).

Habermas cambia del paradigma de la conciencia subjetiva al del lenguaje y luego al de la comunicación, con la intención de recuperar las dimensiones

³⁵ M. Galcerán Huguet, 1987, Habermas frente a la posmodernidad, *Los Cuadernos del Norte*, (43), p. 27.

creativas y emancipadoras de un *mundo-de-la-vida* basado en un consenso ético universalmente aceptable. Su interés se centra en conceptos clave como autodeterminación, desarrollo ético, relación entre Estado y Derecho, y los presupuestos de universalidad de la racionalidad comunicativa. La teoría *sociofilosófica* de Habermas logra reconciliar y armonizar tradiciones aparentemente irreconciliables entre sí, concediendo un uso primario al lenguaje referido a orientar su empleo al entendimiento. Su objetivo es construir una nueva modernidad basada en esferas no alienadas y ampliadas de racionalidad y existencia colectiva, en la defensa de intereses generalizables y universalmente válidos, liberando al mundo-de-vida de la dominación y la explotación³⁶.

3.2. La política deliberativa de Habermas

El núcleo del trabajo intelectual de Habermas es «desarrollar la idea de una teoría de la sociedad con intención práctica»³⁷. Habermas persigue encontrar nuevos fundamentos para asentar sobre ellos esta teoría de la sociedad, y así lograr las metas emancipatorias que la modernidad ilustrada había presentado³⁸. Nuestro autor quiere poner a la razón práctico-moral en el sitio que le corresponde y que le había sido arrebatado por la posmodernidad, razón que se hace visible en los actos de comunicación no distorsionada. Habermas sitúa, en definitiva, la salvación de la razón práctica en la acción comunicativa. Este pensador ha sabido traducir «el proyecto de una teoría crítica de la sociedad desde el marco conceptual de la filosofía de la conciencia, adaptada a un modelo sujeto-objeto de cognición y acción, al marco conceptual de una teoría del lenguaje y la acción comunicativa»³⁹.

La diferencia de la propuesta de Habermas con respecto a sus maestros de la Escuela de Frankfurt, es que en esta no se detiene en el momento negativo de la crítica, sino que presenta un *planteamiento no voluntarista de propuestas constructivas*⁴⁰. Se deben extraer de las estructuras normativas de las sociedades, sobre todo de las prácticas políticas, rasgos que dejen entrever una «razón

³⁶ *Ídem*.

³⁷ J. Habermas, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 13.

³⁸ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 12.

³⁹ A. Wellmer, «Razón, utopía y dialéctica de la ilustración», en A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 89.

⁴⁰ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, 1999, p. 13.

existente». Estos elementos racionales deberán ser después reconstruidos reflexivamente para poder referirse a ellos como «potencial emancipador»⁴¹.

Habermas cree que debemos actuar en el marco de la historia sin dejar nada para el final de los tiempos, con un enfoque eminentemente proactivo. Ya no debemos buscar la salvación en un momento futuro, sino que activamente va llegando mediante la actividad de los sujetos en el diálogo racional. La modernidad ha enfermado a la sociedad y el camino que debe llevar esta para *despatologizarse* es el que rige la propuesta democrática de un ámbito social de comunicación y discusión libre de coacciones⁴². Se debe tender un puente entre la teoría y la praxis elaborando un marco teórico que oriente un modelo político *demócrata-radical*, atendiendo a los criterios de racionalidad y autonomía. La filosofía de Habermas es crítica, positiva y de la responsabilidad⁴³.

En la praxis política tiene un papel esencial la palabra, el *logos*, el lenguaje específicamente humano. El lenguaje como acuerdo intersubjetivo se refiere a la realidad, a *lo que es*, pero también a lo que *debería ser*. Por medio de la facultad humana del lenguaje «se hace posible la comunicación que el hombre necesita para aspirar a la vida buena»⁴⁴. La palabra posibilita hablar acerca del bien común: es el germen de la política y mediante ella es posible que dibujemos horizontes comunes en la realización de una buena organización social. Habermas ha desarrollado un modelo normativo de democracia cuyo procedimiento de deliberación y toma de decisiones es el modelo de la política deliberativa, cuyo el propósito es extender el uso de la palabra y, con ello, de la razón práctica dirigida a asuntos que puedan lograr el orden social de forma participativa.

Habermas se esfuerza en demostrar que su teoría de la acción comunicativa se adecua a la realidad política y, en concreto, a la realidad de las instituciones. Es cierto que hay un gran abismo que se abre entre lo ideal y lo posible, pero estos dos ámbitos de lo real no son absolutamente irreconciliables: el vacío que se abre entre los dos puede ser llenado por «mediaciones» provistas precisamente por la institucionalización. La implantación de la política deliberativa que Habermas

⁴¹ *Ídem*.

⁴² *Ídem*.

⁴³ A. Heller, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984, p. 286.

⁴⁴ J. M. Chillón, *El pensar y la distancia*, Salamanca, Sígueme, 2016, p. 39.

propone no depende de una ciudadanía capaz de acción, sino de la institucionalización de procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de «la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente»⁴⁵.

Habermas pone en valor el nivel discursivo del debate público y se muestra crítico con el funcionamiento de la democracia de masas, que se reduce a la selección de líderes por parte del conjunto de ciudadanos, que presentan una gran heterogeneidad en cuanto a capacidad objetiva de juicio político. En el sistema democrático, según Habermas, hay una centralización del poder político y lo que busca nuestro autor es descentralizarlo con su modelo de política deliberativa acudiendo a los textos fundacionales de las políticas democráticas, en una vuelta a los orígenes que permita redescubrir sus prácticas y metas⁴⁶. La discusión crítica y abierta de asuntos de interés general llevada a cabo en todos los espacios de la esfera pública debería ser lo esencial de la democracia y esto no se está llevando a cabo en las sociedades «democráticas» que conocemos hoy debido a la dificultad de permear las distintas barreras comunicativas que distorsionan la forma y el fondo del mensaje y la interacción entre las estructuras de poder y los ciudadanos. Se trata de una paradoja histórica que, en la era de las comunicaciones avanzadas, la voluntad democrática encuentra más barreras que nunca en la historia para hacerse oír con nitidez, estando sujeta a la manipulación de actores a nivel global que usan el poder para perpetuar su estancia en él a costa de desmontar los pilares de la democracia.

Las instituciones no son las que rigen las normas de la democracia, sino que son, más bien, las que las canalizan. El nacimiento de la voluntad política se da en procesos no institucionalizados, como por ejemplo en asambleas, en partidos políticos, en asociaciones de vecinos... en estos diálogos de la sociedad civil nacen las posiciones políticas, se ponen en claro las necesidades de los ciudadanos y se controla la realización efectiva de los principios y reglas constitucionales. Luego, en una institución como el Parlamento, se refleja lo que en esta esfera pública se ha dialogado.

⁴⁵ J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 374.

⁴⁶ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 16.

Podríamos decir que las instituciones solamente deberían reflejar lo que la sociedad dialoga y acuerda racionalmente. Pero esto no es así, en las democracias actuales, la ciudadanía ha dejado de tener capacidad política para que esta se concentre en los partidos políticos, «aquí estaría una de las mayores discrepancias entre la promesa contenida en las normas constitucionales y su plasmación concreta»⁴⁷.

Sólo la racionalidad de las propias élites dispuestas a la innovación y capaces de tomar decisiones puede garantizar aún un cumplimiento de las funciones estatales orientado al bien común. De ello surge la imagen de un sistema administrativo que opera con relativa independencia de la sociedad, que se busca y procura él mismo la necesaria lealtad de la población y que fija más o menos él mismo cuáles van a ser las funciones políticas meta⁴⁸.

Esta forma de operar en la que no todos los miembros de la comunidad son tenidos en cuenta porque no son vistos como aptos para deliberar acerca de qué puede ser bueno para el correcto funcionamiento de la sociedad es una manera de no atribuirles esa racionalidad que todos poseemos *a priori*. El sistema administrativo no puede funcionar como un órgano independiente de la sociedad; todos los estratos de esta deben tener la oportunidad de dialogar para que sus deliberaciones queden reflejadas en los objetivos.

Lo esencial del proyecto de Habermas es averiguar de qué manera y con qué procedimientos puede la voluntad de la ciudadanía volver a ser tenida en cuenta en la democracia, siendo depurada y traducida al ámbito político mediante un fomento de la vida política activa y la garantía de las condiciones materiales de los ciudadanos que la economía de mercado actual pone en peligro, para que no se produzcan desequilibrios en la aptitud y capacidad de poder político de la sociedad en general.

En la edad contemporánea, en la posmodernidad, nos encontramos en un pluralismo social, religioso, cosmovisional, político... Hay una fragmentación cada vez mayor de la que también somos conscientes por el mundo globalizado interconectado en el que nos encontramos. El auge del mercado mundial junto con las nuevas tecnologías parece que debería haber estrechado los vínculos sociales

⁴⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁸ J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 411.

entre grupos o individuos, pero no es así. El individualismo propiciado por el liberalismo económico en el que cada uno de nosotros somos «nuestra propia empresa» y agentes competidores en el mercado mundial parece que ha empañado nuestra concepción de nosotros mismos como sujetos racionales insertos en una sociedad y ha influido en nuestras pretensiones de querer tener un vínculo social con el otro (anulándolas). El hecho de que no haya integración comunitaria (en el sentido de integración con el resto de seres humanos, no sólo con personas con las que compartamos rasgos identitarios) va de la mano con este pluralismo del que hablábamos.

Por otro lado, el pensamiento posmoderno es un pensamiento *post-metafísico*. Ya no hay confianza en que exista una instancia superior a la que tender, ya no hay referentes unitarios de carácter normativo o una instancia superior capaz de generar consenso⁴⁹. No hay confianza en que haya algo que nos una a todos los seres humanos, no creemos que podamos llegar a acuerdos porque creemos tener visiones distintas acerca del mundo. No creemos que haya un objetivo común al que tender en nuestra praxis. No creemos que haya normas universales acerca del bien o de lo correcto.

Resulta un hecho que el mensaje de las políticas divisivas e identitarias ha recuperado terreno a nivel global en los últimos tiempos, llevando a retrocesos en la calidad democrática que, sin llegar a los extremos de la primera mitad del siglo XX en Occidente, suponen una amenaza para los valores fundacionales de cualquier sistema realmente democrático. Incluso en países con una amplia tradición democrática como Estados Unidos, Reino Unido y más recientemente Italia, se ha vivido el auge de movimientos populistas cuya llegada al poder ha hecho tambalearse las estructuras sobre las que se asienta un sistema democrático.

Frente a ello, la visión de la política deliberativa que propone Habermas debe ser compartida por todos los ciudadanos, independientemente de sus creencias y de sus modos de vida. «Las condiciones y presupuestos de los procedimientos de deliberación y toma de decisión [...] deben ser estrictamente neutrales con respecto

⁴⁹ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 21.

a las visiones particulares del mundo»⁵⁰. Aquí nos surgen varias preguntas: ¿es posible la neutralidad? ¿Existen conceptos neutrales carentes de interpretación?

El multiculturalismo con el que nos encontramos en las sociedades contemporáneas plantea la cuestión de la neutralidad ética del ordenamiento jurídico y de la política⁵¹. Pero las cuestiones éticas y morales no pueden ser juzgadas desde una perspectiva buena *de igual manera* para todos, porque teniendo en cuenta la diversidad en las diversas comunidades e individuos que poseen formas de vida propias y distintas autocomprensiones acerca de ellos mismos, las cuestiones éticas imparciales deberán ser específicamente buenas para cada uno de ellos: «el enjuiciamiento imparcial de estas cuestiones se ajusta más bien en base a valoraciones fuertes, a la autocomprensión y al proyecto de vida perspectivista de grupos particulares [...]. Quiero considerar la exigencia liberal de la neutralidad ética del derecho ante todo con respecto a la autocomprensión ético-política de una nación de ciudadanos»⁵². Esto lo repetiremos al hablar de las políticas feministas de equiparación: la igualdad de la mujer no se podrá lograr concediéndoles los mismos derechos a ellas que a los hombres, ya que han sido un colectivo oprimido durante toda la historia y parten de una situación de «desventaja» de poder.

¿Cómo podemos lograr un equilibrio entre los principios universales en los que se basan las constituciones de las sociedades democráticas y la diversidad de identidades y comunidades? Todo ciudadano tendrá el derecho de preservar su forma de vida si acepta el marco político definido por los derechos humanos y los principios constitucionales. Esto es algo así como que la identidad que quiera ser preservada (concebida la preservación como derecho) en la sociedad democrática deberá cumplir los deberes que le toca como entidad racional que forma parte de una comunidad. La política de la democracia, por su parte, debe tener como objetivo la inclusión del otro y, además, «las vías de acceso a la comunidad política han de permanecer siempre abiertas»⁵³, por lo que las instituciones no deben tener connotaciones morales densas. Debe haber entre todos los ciudadanos un *patriotismo constitucional* y una concepción de la nación como universalista, ya que

⁵⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁵¹ *Ibid.*, p. 203.

⁵² *Ídem.*

⁵³ *Ibid.*, p. 22.

a todos les une esa característica esencial humana que es la razón. Los principios dictados por la constitución deben ser vistos por los miembros de las comunidades como una conquista de su país por el nexo comunitario a cumplir. La propuesta de Habermas, en definitiva, posee «una comprensión cosmopolita y abierta de la comunidad política como una nación de ciudadanos»⁵⁴.

Las constituciones modernas se basan, en definitiva, en la idea del derecho racional. Según esta los ciudadanos se agrupan de manera voluntaria para formar una comunidad de sujetos de derecho libres e iguales. La constitución se aseguraría de garantizar la presencia de derechos que los ciudadanos se deben otorgar mutuamente mediante los medios del derecho positivo. La constitución es, para Habermas, un proyecto histórico que los individuos continúan generacionalmente⁵⁵.

4. LA RELACIÓN ENTRE LA POLÍTICA DELIBERATIVA Y EL FEMINISMO

4.1. La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho⁵⁶

El Estado liberal de derecho sigue una teoría de los derechos individualista, en la que se presuponen los derechos subjetivos, siendo la persona jurídica individual la portadora de estos derechos⁵⁷. Es esencial que haya un reconocimiento recíproco entre individuos, pero la Constitución y el aparato estatal se aseguran de que se proteja la integridad individualmente de cada sujeto jurídico. La pregunta que se plantea Habermas es la de cómo puede dialogar una teoría del derecho individualista con las identidades colectivas que buscan reconocimiento en las sociedades, la de cómo puede hacer justicia una teoría individualista con la pluralidad de identidades que conforman una sociedad y que buscan reconocimiento porque, quizás, han sido olvidadas, discriminadas, subordinadas o marginadas. Hay una lucha por el reconocimiento porque históricamente hay actores colectivos a los que no se les ha atribuido la dignidad que les corresponde y se les ha privado de derechos. Las mujeres forman parte de estos grupos que

⁵⁴ *Ídem*.

⁵⁵ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 189.

⁵⁶ Título del capítulo 6 de *La inclusión del otro* (J. Habermas, 1999, Barcelona, Paidós, p. 189).

⁵⁷ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 189.

han sido marginados y discriminados. La lucha feminista, según Habermas, es una de las luchas que reclaman «la igualdad de derechos de las formas de vida culturales»⁵⁸, y esto puede conseguirse mediante la garantía de derechos colectivos, aunque esto pueda parecer que va en dirección contraria de la concepción liberal del Estado democrático de derecho que es, como ya hemos dicho, individualista.

En las sociedades democráticas debe haber un reconocimiento público de todos los ciudadanos como iguales, que requiere que se respete la identidad de cada individuo (independientemente de su etnia, sexo o raza) y las formas de acción, prácticas y concepciones del mundo de los miembros de los grupos en desventaja⁵⁹, como son las mujeres. No se trata, en un primer momento, de igualar las condiciones de vida con aquellos grupos que no están en desventaja o, en concreto, de igualar la forma de vida de las mujeres con la de los hombres, sino de proteger y conservar la integridad de las mujeres, de reconocerlas como miembros de la comunidad que también poseen dignidad y que se reconocen en formas de vida distintas de las de los hombres.

Debemos tener en cuenta que el sistema de derechos tiene en consideración la desigualdad entre las condiciones vitales colectivas, aplicables al conjunto de la sociedad, y las diferencias culturales que hay entre los miembros de cada comunidad. Esto sucede porque, para Habermas, hay un nexo entre democracia y Estado de derecho, ya que, si queremos gozar de nuestros derechos y libertades subjetivos individuales, hay que llegar a acuerdos sobre lo que debe ser igual para todos y lo que no, lo que debe ser respetado en su diferencia⁶⁰. Una teoría democrática de los derechos necesita una política del reconocimiento que reclame la igualdad de todos los miembros de la sociedad y que entienda sus identidades como valiosas. El reconocimiento mutuo debe darse mediante el diálogo en la esfera pública donde todas las voces deben ser escuchadas e incluidas. El reconocimiento de la diversidad de identidades es esencial en la toma de

⁵⁸ *Ibid.*, p. 191.

⁵⁹ Amy Gutmann, «Introducción», en Charles Taylor, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, FCE, 1993, pp. 43-107.

⁶⁰ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 194.

decisiones políticas, y no se puede alcanzar sin movimientos sociales ni luchas políticas.

En ese plano sitúa Habermas la lucha feminista, que ha perseguido durante el siglo XX la aplicación de políticas igualitarias, y que actualmente, ha evolucionado hacia un modelo que busca superar lo que puede ser descrito como *la dialéctica entre la igualdad jurídica y la igualdad fáctica*⁶¹. Si el Estado de derecho les concede a mujeres y a hombres la igualdad jurídica (esto es, exactamente los mismos derechos), al no partir los sujetos de una igualdad fáctica, les concederá distintas libertades de acción a hombres y mujeres: la desigualdad seguiría impresa en esa sociedad y habría un desequilibrio en las relaciones de poder (porque ya lo había en el punto de partida).

La política liberal «pretende desvincular la adquisición del *status* respecto de la identidad sexual»⁶², por lo que intenta garantizar iguales oportunidades a las mujeres y a hombres apelando a la neutralidad. Esto, como ya hemos dicho, al no ir acompañado de políticas que fomenten la igualdad fáctica, acaba ensanchando las diferencias entre hombres y mujeres, pues a la mujer se le hace siempre más complicado ascender en la escala social, ya que no posee los mismos privilegios fácticos que el hombre.

La política del Estado social, en cambio, propone para garantizar la libertad e igualdad de las mujeres derechos sociales específicos para ellas como, por ejemplo, cualquiera relacionado con la maternidad o embarazo. Implementar este tipo de derechos que contemplan las situaciones que, a cualquier mujer, le podrían suceder a lo largo de su vida y que le podrían causar dificultades a la hora de, por ejemplo, mantener un puesto de trabajo, se intuye como algo beneficioso que no puede no beneficiar a la mujer. Pero puede no ser así. Habermas afirma que esto es una forma de paternalismo del Estado social y que contribuye a perpetuar los estereotipos sexuales y la discriminación de las mujeres. La clasificación que haría el Estado social de las situaciones de desventaja y de las personas a las que atribuirles estos derechos sociales específicos sería demasiado amplia y generalizadora, por lo que «normalizaría» situaciones precarias en las que se

⁶¹ *Ibid.*, p. 195.

⁶² *Ibid.*, p. 196.

encuentran los afectados y daría lugar a «una nueva clase de discriminación»⁶³ y a una privación de libertades, según Habermas.

Estas medidas específicas que el Estado social tiene como objetivo implementar para garantizar la igualdad y libertad de las mujeres, podrían dar lugar a situaciones en las que la mujer se pudiese ver aún más desprotegida, acentuándose más las diferencias con el hombre. La progresiva feminización de la pobreza es una de las consecuencias que nuestro autor destaca en las aplicaciones de programas del Estado social. Este fenómeno social no es reciente, pero con la globalización se ha agravado y se ha convertido en una característica estructural de la economía mundial. La feminización de la pobreza es un rasgo esencial del patriarcado, ya que la subordinación de las mujeres se traduce también en unos índices de pobreza mayores en ellas que en los hombres. Este fenómeno se debe a que las mujeres, por serlo, trabajan más, ganan menos dinero, tienen menos opciones de conseguir empleos y sufren violencia en el espacio público⁶⁴.

Las causas de la feminización de la pobreza son el trabajo gratuito, las tareas no remuneradas debido al recorte de las políticas sociales, la segregación del mercado laboral global entre mujeres y el rol descualificado que se les ha asignado a ellas, junto al papel clave en las economías ilícitas [...]»⁶⁵.

Como vemos, Rosa Cobo, afirma que las políticas sociales son necesarias para disminuir la pobreza en las mujeres, mientras que Habermas dice que esta se produce como consecuencia de aplicar derechos sociales a grupos demasiado generalizados de mujeres, lo cual las acaba «segregando» más, por decirlo de alguna manera. Personalmente, adopto la visión de Cobo, que atribuye la feminización de la pobreza a las medidas que reducen las políticas sociales, las cuales provocan que la mujer deba asumir las funciones que el Estado no cubre adecuadamente, sobre todo en el ámbito de los servicios sociales, la dependencia y la atención a la tercera edad. Las mujeres realizan un trabajo reproductivo gratuito en el hogar, respaldando así la mano de obra masculina mediante el trabajo doméstico. Cuanta menos ayuda y protección aporte el Estado al trabajo de la

⁶³ *Ídem*.

⁶⁴ ONU Mujeres, *Generación Igualdad: Por los derechos de las mujeres y un futuro igualitario*, Editorial Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres, 2019.

⁶⁵ A. H. Puleo (ed.), *Ser feministas*, Madrid, Cátedra, 2020, p. 133.

mujer, menos valorado estará. Esto también repercutirá en el estatus económico de las mujeres, en una sociedad en la que el valor y el dinero van de la mano. Si no se valora el trabajo que las mujeres hacen en su hogar o con su familia, tampoco va a ser remunerado, y viceversa.

Las medidas sociales que un Estado (democrático-social) establece, pueden desembocar, sobre todo y desde mi punto de vista, en una escisión ideológica dentro de la comunidad, ya que se podrían percibir como ventajas injustas para sus beneficiarios, aunque no lo sean. De todas formas, pienso que, sin apoyo estatal, sin una legislación que tenga en cuenta la posición desfavorecida de la mujer y que sirva de ascensor social (y, como consecuencia, también de ascensor moral y económico), la mujer muy difícilmente va a poder lograr emanciparse finalmente. Es muy fácil ver, relacionado con esto, cómo el neoliberalismo y la globalización han favorecido la trata de mujeres procedentes de los países menos desarrollados, en los que se encuentran desprotegidas social y legalmente, lo que facilita que puedan ser utilizadas como mercancía en Occidente por las redes de explotación sexual y de trata de mujeres que operan con impunidad en esos países.

Habermas postula que, los aspectos bajo los que las diferencias entre las experiencias y situaciones vitales de hombres y mujeres son significativas para un disfrute en igualdad de oportunidades de las libertades subjetivas de acción, deben ser identificadas en la esfera pública de la política mediante una confrontación pública para alcanzar una interpretación adecuada de las necesidades que dichas diferencias generan. Debe valorarse la conveniencia de aplicar medidas que fomenten la libertad subjetiva para la competencia entre sujetos privados o bien aplicar medidas que garanticen prestaciones para los clientes de las burocracias del Estado de bienestar.

En la lucha por la equiparación de las mujeres, según Habermas, se puede apreciar el cambio producido en la comprensión paradigmática del derecho como garante e instrumento imprescindible para lograr avances en la igualdad real de derechos entre hombres y mujeres. De aquí surge la concepción procedimental del derecho según la que el proceso democrático debe asegurar simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública. Esto es, que los derechos subjetivos que pueden garantizar una vida plena a las mujeres en lo privado, no pueden ser formulados adecuadamente si, previamente los propios afectados no fundamentan

y articulan en discusiones públicas los aspectos relevantes a tener en cuenta para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos. Se conjugan así, para Habermas, los derechos relativos a la autonomía privada y la autonomía ciudadana.

La interpretación liberal del sistema de derechos que ignore la conexión de ambas capas de derechos conllevará, necesariamente, errores en la interpretación del universalismo de los derechos fundamentales, consistente en una nivelación de las diferencias culturales y sociales para conseguir una sociedad más democrática. Habermas sostiene que se pone así de manifiesto que la universalización de los derechos civiles pivota sobre un sistema jurídico que debe asegurar el mismo tratamiento, a todos los ciudadanos, de los contextos de vida que conforman su identidad. Y ello debe ser dirigido, como no puede ser de otra manera en un sistema verdaderamente democrático, por los propios ciudadanos.

«El feminismo [...] se dirige contra una cultura dominante que interpreta la relación entre los sexos de un modo asimétrico que excluye la igualdad de derechos»⁶⁶. La lucha política feminista por el reconocimiento busca que se tenga en cuenta la autocomprensión que tienen las mujeres de sí mismas y su contribución a la cultura común. También pretende que los intereses y aportaciones específicos de las mujeres sean interpretados. A fin de cuentas, la lucha política del feminismo es la lucha por el reconocimiento de la existencia de esa mitad de la humanidad que no había sido tomada en consideración. La reinterpretación de las relaciones entre sexos que el feminismo quiere llevar a cabo cambia también la autocomprensión de los hombres, por lo que el objetivo es una transformación total de la sociedad y del papel que ocupan todos sus miembros.

Las personas que conforman un Estado nacional están inscritas en formas culturales de vida y en experiencias distintas que se dan en procesos diversos de socialización, en diferentes contextos: «sus estructuras de personalidad, forman [...] puntos nodales de una red adscriptiva de culturas y tradiciones, de contextos de vida y de experiencia compartidos de manera intersubjetiva»⁶⁷.

Dentro de estos contextos los ciudadanos desarrollan sus discursos éticos y políticos, por eso, al comenzar este trabajo, afirmábamos que todo discurso está

⁶⁶ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 198.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 206.

impregnado por tintes patriarcales, porque hemos desarrollado nuestros discursos inevitablemente dentro de una sociedad aún patriarcal en la que nos encontramos.

La neutralidad del derecho en Estados con variedad de formas de vida dentro de él se mantiene a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder, no sobre un consenso sustantivo sobre valores⁶⁸.

En el caso de los ciudadanos a los que Habermas identifica como integrados políticamente, les atribuye la capacidad de participar de la convicción, motivada racionalmente, de que con el despliegue de las libertades comunicativas en la esfera pública política, el procedimiento democrático de resolución de conflictos y la canalización del poder con medios propios del Estado de derecho fundamentan una visión democrática efectiva para el control de los mecanismos de poder del Estado, ejerciendo de freno contra la tentación de un empleo del poder en beneficio únicamente de una parte de la sociedad en lugar del interés común.

Habermas, con este planteamiento, nos permite vislumbrar que concede una gran importancia a la adecuada formación política de los ciudadanos y a su implicación para mantener la calidad de la democracia y, a la vez, muestra la vía por la cual los colectivos concretos, a través del ejercicio de la libertad de expresión y de la difusión de sus ideas y postulados, pueden defender sus derechos a través de la consecución de los hitos jurídicos que les den soporte, alcanzados a través de un consenso procedimental derivado del universalismo de los planteamientos de base que nacen de una cultura política que él denomina *patriotismo constitucional*⁶⁹, noción que ya mencionábamos en el capítulo anterior.

Como reflexión a este planteamiento de Habermas, trasladada a la actualidad política, podemos deducir también el efecto negativo que produce sobre la calidad democrática el uso sesgado por los partidos políticos de los medios de comunicación y de las redes para orientar de manera sesgada el debate político en la esfera pública, sacando del foco los intereses legítimos de la población, para llevarlo a posiciones de defensa de los intereses de grupos de poder no elegidos democráticamente o simplemente de intereses propios no declarados.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 214.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 215.

El alcance de las nuevas herramientas tecnológicas de comunicación, fuera de toda regulación o supervisión y carentes en muchas ocasiones de cualquier atisbo de funcionamiento democrático, orientadas en muchos casos a maximizar su propio uso y su propia retroalimentación, suponen una amenaza para la formación de una opinión basada en valores democráticos por parte de sus usuarios y, por lo tanto, de una parte muy relevante de la población. De hecho, esas nuevas herramientas tecnológicas son, en algunas ocasiones, directamente utilizadas para la desestabilización de las democracias, y usadas como arietes contra la lucha por los derechos de los colectivos feministas, inmigrantes o de etnias minoritarias mediante la propagación de bulos o noticias falsas para estigmatizar a estos colectivos.

No cabe duda, pues, de que los derechos democráticos a los que Habermas apunta, no deben ser defendidos solo mediante el debate público político en los canales comunicativos formales tradicionales, sino también a través de su presencia en las redes sociales para no ceder ese espacio a la desinformación y a la contaminación de la opinión pública en los entornos virtuales.

4.2. Crítica feminista a la política deliberativa. Vacíos en la teoría habermasiana

Para Habermas, en definitiva, el espacio público es un lugar de interacción ideal para que se produzca el intercambio de opinión y el debate entre ciudadanos de manera igualitaria, inclusiva y libre. La razón tiene un papel central en su teoría de la comunicación, pues sería mediante la racionalidad comunicativa mediante la que todos los participantes del diálogo llegarían a acuerdos.

La crítica feminista a la idea de Habermas se dirige a la noción de espacio público neutro que él presenta, afirmando Guerra Palmero que la esfera pública se ha concebido a sí misma como un territorio únicamente masculino⁷⁰.

Hannah Arendt vinculó el acceso a la identidad con el aparecer en el espacio público⁷¹. Si las mujeres no han tenido acceso al espacio público y no han sido

⁷⁰ M. J. Guerra Palmero, *Mujer, identidad y espacio público*, Revista Interdisciplinar de Filosofía, Málaga, 1999, pp. 45-64.

⁷¹ *Ibid.*, p. 47.

reconocidas en esta esfera, entonces se las está negando como individuos. Celia Amorós⁷², en la misma línea, sostiene que se le ha negado la identidad a las mujeres por haber sido concebidas como la *otredad* idéntica entre sí: como lo que no es igual⁷³ que el hombre y, al no ser igual que él, tampoco es diferente dentro de sí. Es decir, las mujeres han sido concebidas como idénticas entre sí: «indiferenciadas, amorfas y, por tanto, fácilmente reemplazables puesto que lo único que de ellas se ha valorado es su capacidad de sacrificio en aras de la utilidad social al “gestionar” a los hijos y al marido»⁷⁴. A las mujeres se les ha negado la identidad y, por ello, se les ha relegado al ámbito de lo privado y prohibido la entrada a la esfera pública. Y, al mismo tiempo, al no haber podido entrar en el ámbito de lo público y político, tampoco han podido ser reconocidas como individuos: «el déficit de reconocimiento que sufrimos las mujeres se relaciona directamente con la ausencia de espacio público»⁷⁵.

La lucha feminista es la lucha por el reconocimiento social, desde las sufragistas hasta hoy. María Herrera reitera lo que ya decía Habermas y hemos presentado en el apartado 3.1.: «Desde la perspectiva de un modelo comunicativo de justificación, las normas tendrían que ser sometidas a un proceso de discusión colectiva y pasar una prueba doble: la de la universalización, o generalizabilidad de los intereses, y la de reciprocidad, es decir, el respeto a la dignidad de los otros como personas, no sólo en nombre de su condición racional, sino como respecto a su particularidad e individualidad»⁷⁶. Las mujeres, durante mucho tiempo, no han tenido el reconocimiento de su particularidad e individualidad; no han sido individuos porque no han generado los efectos sociales y políticos precisos de tal condición⁷⁷.

⁷² En C. Amorós, *Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación*, Arbor, noviembre-diciembre, 1987.

⁷³ Cabe resaltar aquí que Amorós piensa que el concepto de igualdad es una conquista artificial, es decir, que la igualdad es imposible que se dé de manera natural, o lo que es lo mismo: que es una categoría inventada (no descubierta) por el ser humano.

⁷⁴ M. J. Guerra Palmero, *Mujer, identidad y espacio público*, Revista Interdisciplinar de Filosofía, Málaga, 1999, pp. 46.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁶ M. Herrera, *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, México, 1993, Alianza, p. 132.

⁷⁷ C. Amorós, *Igualdad e identidad* en A. Valcárcel, *El concepto de igualdad*, Madrid, 1994, ed. Pablo Iglesias, p. 42.

La identidad, además, se articula narrativamente; esto es, que necesitamos contar nuestra historia para que pueda ser reconocida⁷⁸. Si se le impide a alguien acceder al espacio público, se le impide ser visto y escuchado por los demás y, en paralelo, se le priva también de verse y escucharse a sí mismo. Si, en el espacio público, no hay un conjunto de perspectivas distintas e irrepetibles y sólo se atiende a una que se presenta como múltiple y generalizada, se pierde la visión del mundo común, de la realidad mundana, y esto tiene efectos devastadores en la generación de la identidad de las personas. «El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo un aspecto y se le permite presentarse bajo una perspectiva»⁷⁹ o, lo que es lo mismo, en la modernidad hay una quiebra del mundo común y de su carácter intersubjetivo.

En páginas anteriores hablábamos de la separación entre lo público y lo privado y de cómo esta había perjudicado a la mujer, cuya existencia y desenvolvimiento vital se reservaban sólo al ámbito privado. Arendt equiparaba esta distinción moderna a un teatro en el que lo público se situaba en el escenario y lo privado en los bastidores. Los hombres serían los actores que, al salir al escenario, muestran quiénes son al público, mientras que las mujeres se mantienen en los bastidores, en el anonimato. En el escenario, en lo público, sería donde todo actor se reafirma en su identidad, ante los demás y ante él mismo. La mujer, en el anonimato, estaría privada de los otros y de ellas mismas, en una especie de desposeimiento.

Para las mujeres y niñas en espacios públicos, históricamente ha habido un imperativo de silencio y de invisibilidad, un mandato de pasividad que les negaba toda subjetividad, individualidad, autonomía o autorrealización⁸⁰.

La idea que presenta la historiadora crítica de Habermas, Joan Landes⁸¹, es que el espacio público que presenta este autor como promesa de lo universal, nació históricamente masculinizado⁸². Prueba de ello es que, entre 1750 y 1850, durante la época en la que situamos al feminismo ilustrado, se sumó una nueva

⁷⁸ M. J. Guerra Palmero, *Mujer, identidad y espacio público*, Revista Interdisciplinar de Filosofía, Málaga, 1999, p. 48.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 49-50.

⁸¹ Véase *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Ithaca NY, 1988, Cornell University Press.

⁸² *Ibid.*, p. 51.

discriminación a las mujeres, que fue el rechazo constitucional de los derechos de las mujeres bajo la ley burguesa. En Francia, por ejemplo, la rebelión contra la monarquía absoluta arrastró también a las mujeres, que en la Ilustración habían podido dedicarse a la vida intelectual y política en salones o, incluso, en el marco de la monarquía.

El discurso masculino burgués, que tuvo su auge en la República francesa, buscaba silenciar a las mujeres en el ámbito público, aplicarles el imperativo del silencio del que acabamos de hablar y, siguiendo a Rousseau, definir a la mujer de mundo (pública) como un «monstruo que reniega de su propia esencia femenina dictada por una Naturaleza que le prescribe el confinamiento en lo privado como esposa abnegada y madre amantísima»⁸³. La mujer, al definirse como un ser doméstico y natural no podía ser considerada un ser político.

En esa línea, se vinculaba ciudadanía con el ethos masculino, en una vuelta a los modelos de virilidad clásicos (el ciudadano-soldado romano) como en el modelo de burgués individualista, que por un lado proclama la universalidad de su discurso político a la vez que reniega de la posibilidad de la entrada en la política de las mujeres, que amenazaría la armoniosa comunidad de la República generizada. Bajo ese prisma, a la mujer solo le corresponde la sacrificada maternidad republicana para procrear nuevos ciudadanos-soldado. El código civil napoleónico negaba la condición de ciudadanía a las mujeres.

El discurso imperante en aquella época establecía que los únicos legitimados para tomar la palabra en público eran los hombres y sólo ellos eran los que gozaban de credibilidad y reconocimiento para hablar en nombre del interés general. Tal exclusión de la vida pública conllevaba la invisibilización de los intereses y necesidades femeninas, y en consecuencia la desaparición en el debate público de cualquier cuestión relativa a sus derechos, estando sometidas a la voluntad masculina. La política moderna es una *política de exclusiones*⁸⁴.

«La objetividad es masculina [...]. Sólo los hombres pueden optar a ser representantes porque ellos encarnan el principio de la discusión racional,

⁸³ *Ídem.*

⁸⁴ *Ídem.*

desinteresada, libre de coerción externa»⁸⁵. Las mujeres, mientras tanto, han sido quienes han encarnado la *subjetividad*, la afectividad, sometidas a las inclinaciones... Lo valioso en la modernidad ha sido atribuido a los varones, mientras que las mujeres han sido esas criaturas emocionales que no podían razonar con claridad.

La virilidad de la razón en la modernidad busca alejarse de la emocionalidad de las mujeres y del pueblo llano. Ninguna encarnación simbólica es neutra, sino que todas están impregnadas de las concepciones del individualismo burgués. La teoría de Habermas se centra demasiado en la textualidad, en el lenguaje, y no tiene demasiado en cuenta otras vías de expresión humana como puede ser el arte, por ejemplo. «Muchas de las claves de la misoginia revolucionaria se expresan» también «en las artes»⁸⁶.

La producción de los nuevos espacios públicos en la modernidad está totalmente vinculada a esta virilidad de la razón, razón que se identifica con valores abstractos como la racionalidad y objetividad, las cuales quedan fuera de las «cualidades femeninas» que la cultura burguesa atribuye a la mujer. Las mujeres en el espacio público intoxicarían sentimentalmente todo este ámbito de universalidad y pretendida objetividad.

Para Landes, Habermas ha fallado en pasar por alto las condiciones en las que la «racionalidad» ha emergido, y presentar a esta como neutra. El concepto de racionalidad ha surgido en un contexto burgués misógino que trató de excluir a las mujeres identificándolas como seres no políticos, reforzando su opresión. Como afirmamos al iniciar este trabajo, ninguna idea es neutral, sino que son todas en sí mismas interpretaciones y «responden a la experiencia del mundo de quienes las generan y sostienen». Habermas demuestra ingenuidad al perder de vista «la mascarada a través de la que el varón particular se ocultaba tras el velo de lo universal»⁸⁷.

⁸⁵ *Ibid.*, 52.

⁸⁶ *Ídem.*

⁸⁷ J. B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Ithaca NY, 1988, Cornell University Press, p. 112.

La petición, en este punto, de feministas como Iris Young⁸⁸ es que los defensores de la política emancipatoria contemporánea como Habermas rompan con la conceptualización moderna, que rompan con el modernismo y con sus ideales que nacieron teniendo el ojo puesto en la exclusión de la mujer del ámbito político.

La esfera pública, según Young, tiene un «sesgo masculino», por lo que a la exclusión de las mujeres no se llegará únicamente tratando de ampliar esta esfera. Este sesgo ha ofrecido una visión del ser humano únicamente ligada a la experiencia masculina, dejando fuera de la teoría y de la práctica a las mujeres y situándolas fuera de lo universalista público. La universalidad y la imparcialidad han silenciado la pluralidad y diferencia que le son inherentes a lo humano.

La imparcialidad, en realidad, es un imposible, no se pueden hacer razonamientos morales imparciales. No nos podemos situar fuera de nuestra vida para juzgar situaciones ajenas o propias, porque estamos insertos en nuestra propia vida, en nuestras vivencias y experiencias. Creer que la imparcialidad existe influye enormemente en la conceptualización de la identidad, entendiéndose erróneamente que dentro de nosotros hay un «yo» abstraído totalmente de toda su historia particular, comunidad o cuerpo⁸⁹.

Creer que el yo deontológico abstracto existe es un error y se aleja mucho de lo que es un ser humano, asemejándose más a un «dios trascendente y solitario». Ser imparcial es eliminar los sentimientos, la diferencia, la referencia concreta de las cosas y huir de los contextos reales solamente para aspirar a la generalidad de la norma, haciendo «abstracción de la particularidad concreta de la persona en situación»⁹⁰.

Lo cívico público se ha edificado en torno al ideal de la imparcialidad, tratando de identificar así lo universal con lo homogéneo, con una pretensión igualitarista que se ha alejado de la aspiración de emancipación ilustrada, de la pretensión igualitarista, forjando mecanismos de exclusión que han apartado a las mujeres,

⁸⁸ Véase I. Young, *Imparcialidad y lo cívico público*, en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, p. 90.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 97.

entre otros colectivos. En la concepción moderna, las mujeres nunca podrán ser imparciales porque son seres sentimentales y naturales.

La modernidad ha fallado perpetuando la idea de una razón falsamente desapasionada y dejando fuera a lo otro, demonizando a las mujeres, a los sentimientos y a todo lo que pudiese contaminar lo público universal, imparcial y homogéneo.

Victoria Camps, en *Tiempo de cuidados*⁹¹ afirmaba que uno de los elementos que mantienen el patriarcado es el privilegio de «categorías masculinas» (como el *yo*, la *razón*, la *mente*...) en detrimento de las que son consideradas «femeninas» (como las *emociones*, el *cuerpo*, las *reciprocidades*...). Esta diferenciación y el favorecimiento a lo masculino debilita la democracia. Camps introduce el cuidado como un deber democrático, no sólo femenino. El cuidado debe moverse del ámbito privado al público, y mantenerse en ambos espacios.

Para Camps, la justicia y el cuidado son valores complementarios. El cuidado es necesario para que se mantengan las sociedades humanas, es un valor que no puede ser ignorado, ya que todos necesitamos ser cuidados en algún momento de nuestra vida: cuando enfermamos, cuando somos infantes, cuando llegamos a la vejez...

El cuidado es indispensable, todos llegamos a ser dependientes en algunos momentos de nuestra vida. Y no es nada malo, es inherente al ser humano. El paradigma en el que nos encontramos que afirma que somos seres individuales, racionales, autónomos y capaces de dominar cualquier fenómeno adverso ha perjudicado a nuestra propia imagen. Nos tenemos que percibir como lo que somos: seres interdependientes, sociales, relacionales y empáticos con el semejante. Debemos movernos hacia un nuevo modelo que equilibre la razón y el sentimiento.

Las relaciones del cuidado mejoran la democracia. Introducir el cuidado en la vida pública, según Camps, da un paso decisivo en el intento de acabar con las dominaciones de todo tipo. Como escribió Carol Gilligan: «en un contexto patriarcal,

⁹¹ Véase V. Camps, *Tiempo de cuidados*, Barcelona, 2021, Arpa.

el cuidado es una ética femenina; en un contexto democrático, el cuidado es una ética humana»⁹².

Por otro lado, volviendo a Young, podemos decir que apoya la ética comunicativa habermasiana, pero cree que su teoría aún está demasiado empañada por la tradición deontológica moderna que expulsaba la otredad y la particularidad. Habermas, según Young, todavía es prisionero de ideas como la de dejar fuera de los debates públicos a la particularidad y al sentimiento en oposición a la razón. Habermas posee una «concepción puramente argumentativa del lenguaje [...]: los elementos expresivos y narrativos son expulsados bajo la omnipotencia de la coerción sin coerción del mejor argumento»⁹³. Con su concepción del lenguaje, Habermas se aleja de la particularidad, de las vidas concretas y de las dimensiones del lenguaje que no son estrictamente argumentativas. Habermas con su estilo purista olvida que el *estilo neutro* no es neutro.

Young llega a la conclusión de que «*a priori* no se debe excluir ninguna institución ni práctica social como tema propio de discusión y expresión pública» y, por otro lado, «no se debe obligar a la privacidad a ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona»⁹⁴. Esto parece no diferir mucho de lo que Habermas nos decía, pero el problema está en las nociones modernas propias de lo burgués con las que nació la idea de espacio público.

En la división de lo público y lo privado está una de las claves. Debemos dejar atrás la significación liberal de lo privado, que no puede ser un área de ocultamiento y confinamiento en el que las mujeres, entre otros colectivos, queden olvidadas y aisladas (como en la modernidad). De la noción de lo privado, debemos quedarnos únicamente con su aspecto de autodeterminación del individuo⁹⁵.

Por otro lado, se debe dejar atrás la pretensión homogénea de la burguesía y ensalzar la particularidad. Debemos reconocer que cada uno de nosotros somos

⁹² Gilligan, Carol. *La moral y la teoría*. Psicología del desarrollo femenino, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

⁹³ M. J. Guerra Palmero, *Mujer, identidad y espacio público*, Revista Interdisciplinar de Filosofía, Málaga, 1999, p. 55.

⁹⁴ I. Young, *Imparcialidad y lo cívico público*, en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, p. 114.

⁹⁵ M. J. Guerra Palmero, *Mujer, identidad y espacio público*, Revista Interdisciplinar de Filosofía, Málaga, 1999, p. 56.

particulares, específicos, con experiencias vitales distintas: «las identidades individuales y sociales deben ser reconocidas sin menoscabo alguno»⁹⁶. Se debe tener en cuenta la heterogeneidad implícita a las sociedades humanas para cambiar alcanzar una sociedad realmente inclusiva.

Seyla Benhabib no es partidaria de aceptar el dogma moderno ni de tratar de romper con él como Young, sino que esta teórica de política y feminismo pone el foco en rescatar lo valioso de la modernidad. Lo que le decepciona a esta autora de Habermas es el estricto corte que hace entre lo público y lo privado, entre justicia y felicidad⁹⁷. Lo que aprecia de nuestro autor es, por otro lado, el énfasis que hace en la participación y la búsqueda de la simetría en el discurso político.

Benhabib busca reunir los conceptos de justicia y felicidad (al igual que hacía Camps con justicia y cuidado) introduciendo lo narrativo y lo expresivo en un modelo de identidad postconvencional que Habermas articulaba en torno a lo argumentativo exclusivamente⁹⁸. La tarea activa de la identidad, tan esencial, la que nos permite decidir quiénes somos cada uno de nosotros sin que otros elijan por nosotros debe combinar los elementos narrativos con los argumentativos para reunir justicia y felicidad. No se puede hacer un tratamiento naturalizado y ahistórico de las relaciones humanas en el ámbito de lo privado y se les aparte de la esfera pública y del tratamiento reflexivo. La razón debe iluminar las cuestiones de lo privado, hay que reflexionar sobre lo que permanece oculto (o se trata de ocultar). Lo privado y lo público se retroalimentan. La razón debe estar presente en ambos espacios.

Para corregir el modelo de espacio público de Habermas, Benhabib propone desafiar los dualismos normativos ignorados, como el de justicia y vida buena, valores y normas, intereses y necesidades... desde el punto de vista del subtexto y el contexto de género⁹⁹. Para que en el espacio público haya inclusión de la mujer, debemos observar todos los ámbitos vitales que la conforman como individuo, al

⁹⁶ *Ídem.*

⁹⁷ S. Benhabib, *Models of Public Space, Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, Situating the Self, Nueva York, 1992, pp. 89-120.

⁹⁸ M. J. Guerra Palmero, *Mujer, identidad y espacio público*, Revista Interdisciplinar de Filosofía, Málaga, 1999, p. 59.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 60.

igual que la opresión histórica que ha sufrido. Hay que feminizar el espacio público, se debe representar a la mujer en él.

Nancy Fraser, en la misma línea, se opone a la idealización de la esfera pública burguesa. No se pueden suspender las distinciones para neutralizarlas, sino que hay que reconocer las diferencias y tematizarlas. La esfera pública ha sido una estrategia de distinción y discriminación enmascaradas, ha excluido. Se trata de ensalzar la diferencia para que el espacio público no margine.

La deliberación en la esfera pública no es pura, sino que en ella se perpetúa la misma dominación que hay en las sociedades: «las desigualdades sociales pueden infectar la deliberación, incluso en la ausencia de cualquier forma de exclusión»¹⁰⁰.

Fraser se opone a una premisa básica del modelo habermasiano: a la preferencia de que haya una única esfera donde deliberar y que no haya una multiplicidad de ámbitos deliberativos que establezcan nexos entre sí¹⁰¹. Fraser cree que no hay que recelar de la pluralidad de espacios públicos como nuevos ámbitos deliberativos, ya que estos traen consigo la intensificación democrática. Las múltiples voces públicas disidentes que se opongan a las definiciones hegemónicas de la esfera pública darán más visiones de lo particular, se harán oír en espacios ajenos al discurso dominante. La construcción de su identidad y su autocomprensión serán distintas porque no estarán sujetas a un estilo comunicativo y a un lenguaje determinados por la cultura dominante.

En general, podemos concluir que la idea de una sociedad igualitaria y multicultural sólo tiene sentido si suponemos una pluralidad de arenas públicas en las que los grupos con diversos valores y retóricas participen. Por definición, tal sociedad debe contar con una multiplicidad de espacios públicos¹⁰².

¹⁰⁰ N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, Social Text, 25/26, 1990, p. 64.

¹⁰¹ M. J. Guerra Palmero, *Mujer, identidad y espacio público*, Revista Interdisciplinar de Filosofía, Málaga, 1999, p. 62.

¹⁰² N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, Social Text, 25/26, 1990, p. 69.

5. CONCLUSIONES: HACIA UNA SOCIEDAD FEMINISTA

Aunque la mirada feminista no constituye el eje central de la teoría política de Habermas, no debemos caer tampoco en la creencia generalizada de que existe un enfoque misógino en su obra.

El corpus teórico habermasiano es consciente de la situación en la que las mujeres están, al igual que tiene en cuenta la exclusión de otros colectivos minoritarios y discriminados. Habermas propone la inclusión del otro y el respeto a la diferencia, pero parece que ignora el carácter androcentrista mismo de la esfera pública.

La racionalidad que tanto venera Habermas, ingrediente fundamental en la política, no debería ser el único y central. Ciertamente es que la capacidad argumentativa racional puede ser una base sólida para tratar de establecer acuerdos sobre qué es lo mejor para una sociedad, pero el elemento afectivo y personal, subjetivo, que se le ha atribuido históricamente a las mujeres debe ser tenido en cuenta. Las emociones también pueden constituir bases sólidas para llegar a acuerdos. Es más, pienso que emociones y racionalidad son inseparables. Las emociones van acompañadas de argumentos racionales, y los argumentos racionales van de la mano de lo afectivo. Somos tan racionales como emocionales y a ningún ser humano se nos puede negar alguna de estas cualidades. Las mujeres poseen capacidad racional, al igual que los hombres también sienten emociones.

De la misma manera que a las mujeres se les ha negado toda inteligencia y capacidad de decisión durante muchos años, a los hombres que demostraban tener sentimientos se les ha atribuido el adjetivo de débiles o de ser poco hombres. ¿Llorar significa debilidad porque es algo propio de las mujeres? ¿O las mujeres son débiles porque lloran?

La diferencia fundamental entre ambos sexos es que las mujeres son las que gestan. Quizá, al haber sido las mujeres las que se han ocupado durante toda la historia (en la actualidad, en Occidente, ya no es así) de educar y mantener a las criaturas que han gestado, como han sido las mujeres las encargadas del *cuidado* de sus hijos, han desarrollado cualidades afectivas que se han ido transmitiendo generacionalmente y que, por cultura y socialización, las mujeres han adoptado. A las mujeres se les ha atribuido lo emocional como característica esencial de su naturaleza, pero, en realidad, es característica esencial de la naturaleza humana.

Los hombres han renegado de ella y le han dado connotaciones negativas por haber sido atribuida al «sexo débil», pero la afectividad y el cuidado son fundamentales en la sociedad.

La racionalidad como contrario de afectividad es una oda a la neutralidad frente a la locura e irracionalidad del proceder de la mujer en la sociedad. En realidad, la imparcialidad no existe. Concebir una racionalidad aislada de las circunstancias vitales es inviable. La racionalidad sin emocionalidad no existe.

La política deliberativa es una teoría que, como hemos expuesto a lo largo de este trabajo, es hija de la sociedad y del momento en la que fue desarrollada, con un enfoque en la idealización del debate público clásico y en los conceptos liberales modernos. Este enfoque es ahora desbordado por la lucha feminista de nueva generación y, recientemente, por la irrupción agresiva de las redes sociales y de la ingente cantidad de información de calidad más que cuestionable con la que se bombardea a la sociedad actual.

Resulta, por tanto, de gran interés contrastar las teorías originales de Habermas con estas nuevas realidades y dejar también abierto el debate, estableciendo nuevas líneas de trabajo que permitan aportar algo de luz sobre lo que entendemos por una democracia inclusiva actualmente, y como ese nuevo concepto puede ayudarnos como sociedad a construir entre todos un mundo mejor.

Bibliografía:

- Benhabib, S. D. C. (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia : Alfons el Magnànim.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self*. Nueva York: Routledge.
- Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados*. Barcelona: Arpa.
- Chillón, J. M. (2016). *El pensar y la distancia*. Salamanca: Sígueme.
- Giddens, A. (1988). *Habermas y la modernidad* . Madrid: Cátedra.
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1987). *Teoría y praxis* . Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Herrera, M. (1993). *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*. México : Alianza.
- Huguet, M. G. (1987). Habermas frente a la posmodernidad. *Los Cuadernos del Norte*.
- Íñigo González Ricoy, J. Q. (2021). *Razones públicas: Una introducción a la filosofía política*. Barcelona: Ariel.
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política feminista. *Fòrum de Recerca*.
- Mill, J. S. (2008). *La esclavitud femenina*. La Laguna: Artemisa.
- Mill, J. S. (2008). *Sobre la libertad*. Madrid: Tecnos.
- Muñoz, B. (s.f.). *Escuela de Frankfurt: Segunda generación*. Obtenido de Espacios Temáticos: <https://psicomundo.com/foros/psa-marx/teoriacritica/generacion2.htm>
- Muñoz, B. (s.f.). *Escuela de Frankfurt: Primera generación*. Obtenido de Espacios temáticos: <https://psicomundo.com/foros/psa-marx/teoriacritica/generacion1.htm>
- Palmero, M. J. (1999). Mujer, identidad y espacio público. *Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 45-64.
- Puleo, A. H. (2020). *Ser feministas*. Madrid: Cátedra.
- Quindós, F. C. (2001). Lo público y lo privado en la obra de Jean-Jacques Rousseau. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 213-222.
- Santamaría, U. (Noviembre-Diciembre de 1983). Jürgen Habermas y la Escuela de Frankfurt. *Los Cuadernos del Pensamiento*.
- Schopenhauer, A. (2021). *Parerga y Paralipómena*. Madrid: Valdemar.
- Valcárcel, A. (1994). *El concepto de igualdad*. Madrid: Pablo Iglesias.
- Valcárcel, A. (2000). El feminismo. *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 123-135.
- Valcárcel, A. (2001). *Sí, Tú puedes*. Diputación de Barcelona.

Valcárcel, A. (2004). Qué es y qué retos plantea el Feminismo. *Hacia la plena ciudadanía de las mujeres*. Barcelona: Ubal.