

## **Algunas críticas de la vertiente feminista de la teoría crítica a los fundamentos ético-políticos del monismo cívico<sup>1</sup>.**

Luciana Soria<sup>2</sup>  
lucianasoriario@gmail.com

Las formas tradicionales de ciudadanía de impronta liberal-republicana se pensaron bajo el supuesto de ciertas identidades hegemónicas (blancas, masculinas, cristinas, burguesas, etc) que si bien tuvieron un móvil emancipatorio en su fundación simultáneamente tendieron a ser opresivas con otras (no-blancas, femeninas, no-cristinas pobres, etc). Diversas corrientes feministas cuestionarán el carácter opresivo de la ciudadanía clásica al mismo tiempo que postulan una nueva comprensión de la misma que corrija sus restricciones, en la presente ponencia me focalizaré en las críticas de las autoras pertenecientes a la teoría crítica. En esta línea, a través de las objeciones de Seyla Benhabib a una moral universalista que se limita a una comprensión del “otro generalizado”, las críticas de Iris Marion Young hacia la noción de “ciudadanía universal” y, finalmente del análisis de Nancy Fraser a las demandas públicas de reconocimiento de las identidades subyugadas, se pretende no solamente abordar las debilidades de la concepción monista de la ciudadanía clásica, sino también vislumbrar los posibles aspectos problemáticos que presentara esta noción de “ciudadanía diferenciada”.

Palabras clave: Ciudadanía – Diferencia – Igualdad.

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en las XVII Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales-UdelaR, 2018.

<sup>2</sup> FHCE (Departamento de Filosofía de la Práctica), CFE (Departamento Nacional de Filosofía).

## I) Introducción.

Las autoras que fueron elegidas para la siguiente ponencia – Seyla Benhabib, Iris Marion Young, y Nancy Fraser – comparten su adhesión a la teoría crítica, esta tal como Fraser recoge de Marx radica en la búsqueda de “la autoconciencia por parte del presente de sus luchas y deseos” (Fraser, 2015: 39)<sup>3</sup>, esto es, la pretensión de producir un saber que saque a luz las condiciones de opresión y dominio que padece la sociedad. En esta línea, comparten el interés por visibilizar formas de opresión en las sociedades capitalistas contemporáneas al mismo tiempo que pretenden reflexionar acerca de las posibles vías para revertirlas. Las tres autoras se autodefinen como feministas, porque sostienen que el género es un grupo humano subyugado por algunos rasgos de su identidad en cuyo análisis están especialmente interesadas – sin abandonar el interés por otros grupos humanos – cuyo mandato moral posterior a un proceso de concientización colectiva de la subordinación padecida, posiblemente sea su emancipación. Tanto Benhabib, como Young y Fraser cuentan con una basta producción bibliográfica que aborda una amplitud de temáticas, el interés central de la presente ponencia será centralizarse en aquellas en las que plantean sus críticas a la concepción clásica de la ciudadanía y en las posibles proyecciones hacia otras configuraciones para pensar la misma.

Dentro de las múltiples opresiones que padece el género la categoría política de la *ciudadanía* se presenta restrictiva en cuanto entiende al ciudadano como sujeto político actuante en la esfera pública que presenta ciertos rasgos que han sido propios de la masculinidad – ciertas formas de hablar y expresarse en público, la apelación meramente a fundamentos analíticos dejando de lado fundamentos emocionales vinculados a lazos afectivos y/o vulnerabilidades, supone una cierta forma de autonomía económica y familiar que apela al ciudadano pleno como un sujeto no dependiente, un “proveedor universal” – por cuanto los rasgos enumerados privilegian una forma de ser sobre otras, la ciudadanía ha sido una categoría homogeneizante y excluyente de otras subjetividades a las que tiende a invisibilizar porque no poseen ciertos rasgos definitorios de la civilidad.

Esta idea de ciudadanía liberal-republicana impulsada en la célebre proclamación de la Francia revolucionaria pero también fundamentada por distintos autores ilustrados tales como John Locke y Jaques Rousseau (por citar dos representantes clásicos del liberalismo y del republicanismo) postula una serie de derechos que garantizaban el desarrollo de ciertos proyectos de vida asociados a identidades masculinas, europeas, burguesas, heterosexuales y

---

<sup>3</sup> Fraser cita Marx, Karl “Carta a A. Ruge, septiembre de 1843” en *Escritos tempranos*, 1975, p. 209.

también cristianas <sup>4</sup>,entre otras, al mismo tiempo ha sido refractaria a la idea de la diferenciación identitaria respecto a otras identidades no-masculinas, no-europeas, no-cristianas, etc. Esta clasificación en la que predominan ciertos rasgos identitarios que han gozado de la estima de las sociedades occidentales, simultáneamente ha generado el reclamo de inclusión de distintos movimientos subalternos, que en diversos contextos históricos y con distinta intensidad han presionado para la modificación de la institución de criterios tan excluyentes. Es claro que los derechos no son estáticos y que a aquella primera declaración moderna del siglo XIX se fueron sumando paulatinamente otras olas de derechos económicos y sociales a los que aún hoy se están incorporando distintos grupos y/o colectivos humanos (pensemos en la discusión actual en Uruguay respecto al Proyecto de Ley Integral para personas Trans). El espectro de los derechos en general se amplía, aunque luego su implementación sea problemática por diversas causas (presupuestales económicas y/o ideológicas<sup>5</sup>). Sin embargo cabe preguntarse si esta progresiva ola de politización de necesidades que devienen derechos trae aparejada una nueva categoría permeable a las diferencias identitarias o si es un rótulo rígido con límites estrictos como para albergar otras alteridades vinculadas a formas sustantivas de vida, es decir: ¿La igualdad cívica nos conduce necesariamente a salir de un monismo cívico? y ¿Una nueva ciudadanía podría albergar formas de vida disidentes con las tradiciones políticas? Ambas interrogantes refieren a aspectos distintos pero estrechamente vinculados de la civilidad. A continuación pasaré revista a las distintas respuestas que las tres autoras elegidas brindan a la primera, para posteriormente esbozar algunas ideas en lo que refiere a la segunda.

## II) Las críticas al ideal de ciudadanía clásico.

La civilidad liberal-republicana apela al ideal de igualdad moral a la que sin duda podríamos poner como fundamento la ética formulada por el filósofo Imanuel Kant, esto es, aquella concepción que considera que el sentido moral de las valoraciones éticas radica en aquellas que respetan la autonomía de los sujetos, esto es, el precepto de que los sujetos racionales son sus propios legisladores morales sin someterse heterónomamente a los mandatos

---

<sup>4</sup> La cristiandad como rasgo propio de la civilidad occidental es planteada en Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, p.42-43.

<sup>5</sup> Tal como sucede a nivel local con los problemas presupuestales para aplicar la Ley de violencia contra las mujeres basada en género y con la objeción de conciencia para la Ley de interrupción voluntaria del embarazo.

exteriores<sup>6</sup>, al mismo tiempo que ser respetados como fines en sí mismos y no como medios para satisfacer inclinaciones<sup>7</sup>. Es comúnmente sabido que la ética kantiana recoge los principios de igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa y que estos matizaron gran parte de las concepciones políticas de la modernidad, entre ellas, la ciudadanía, en tanto se comprendió que ciudadano político es aquel al que cuenta con garantías para su libertad e igualdad. A partir de estas cualidades estáticas se entiende que ciertos derechos formales brindan garantías para llevar adelante ciertos planes de vida y desarrollo personal. Sin embargo esta posibilidad ha sido constantemente cuestionada en la medida que se parte de una comprensión idealizada del ciudadano como aquel que tiene ciertas cualidades subjetivas que no necesariamente todos los que caen dentro de esta categoría han tienen interiorizada.

Desde la perspectiva de la filosofía moral Sheyla Benhabib entiende que las teorías morales universalistas fundadas por autores modernos tales como John Locke, Thomas Hobbes y el ya mencionado Imanuel Kant se definieron bajo el horizonte normativo del “contrato social”<sup>8</sup> a través del cuál la justicia se torna el centro de interés moral. En este nuevo centro radicarán su prioridad por fundamentar los principios que aseguren “la paz y la prosperidad material” al mismo tiempo que dejarán afuera relaciones de “parentesco, amistad, amor y sexo” vinculadas a la crianza, la reproducción de la vida, y el cuidado, considerando que estas son actividades domésticas que no pertenecen propiamente al ámbito público de lo moral-político (Benhabib, 2006:178-179).

Estas teorías morales “universalistas contratistas” son recogidas en la ética contemporánea por distintos autores<sup>9</sup> entenderán al sujeto moral bajo una perspectiva de lo que *debería ser*, por ello adoptan el punto de vista del “otro generalizado”, es decir, del otro en sus condiciones formales de humanidad. Esta comprensión de la subjetividad es “sustitutiva” porque el universalismo que postulan “se define subrepticamente identificando experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de lo humano como tal” (Benhabib, 2006:176), es decir, se toma a cierto grupo hegemónico dentro de la sociedad –

---

<sup>6</sup> Kant, Imanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Alianza, 2012, p. 138-140.

<sup>7</sup> “La dependencia que tiene la capacidad desiderativa respecto de las sensaciones se llama *inclinación*” A grandes rasgos Kant denomina *inclinaciones* el conjunto de las necesidades e intereses de carácter heterogéneo (Kant, 2012:113).

<sup>8</sup> Por teoría del contrato social entendemos aquellas que postulan la necesidad de un pacto en el que los individuos salen de un estado primigenio de naturaleza hacia un estado de civilidad.

<sup>9</sup> No podemos pasar por alto las distintas variantes que los planteos de estos autores asumen, es claro que Benhabib toma algunas cualidades en común de todas ellas.

en este caso serán los jefes de familia blancos y burgueses – como representante de la humanidad en su conjunto esto conduce a una concepción idealizada y abstracta de la subjetividad moral que no vislumbra las identidades que carecen de esas cualidades . Se considera entonces que una persona es autónoma en tanto no esté sujeta a ningún tipo de lazo que la condicione o que la ponga en relación de dependencia con afectos, creencias, medios de subsistencia, etc, de algún modo parecería que la autolegislación moral definida en términos meramente formales – en tanto el sujeto respeta ciertas leyes morales carentes de contenido – supone un cierto desarraigo de las circunstancias vitales del sujeto<sup>10</sup>. Esta idea de autonomía que nació bajo una pretensión ilustrada emancipadora de relaciones de subordinación cosmológica, religiosa, monárquica, etc, actualmente mediante un cierto recorrido histórico podemos visualizarla como una visión desencarnada de circunstancias de vida específicas que condujeron a invisibilizar ciertas vulnerabilidades. ¿La salida a esta comprensión de la autonomía que parece comprometerse con ciertos rasgos de la identidad condicionantes estaría en un relativismo ético?

Benhabib no encuentra salida a esta problemática en un relativismo ético, comprometida con el principio de igualdad humana busca un camino de carácter inclusivo, por ello distingue dos formas de universalismo: “universalismo sustitutivista” que apela a un cierto “consenso ideal de seres definidos ficticiamente” e “universalismo interactivo” en el que la universalidad es un “proceso concreto de la política y la moral de la lucha de seres concretos y materializados para lograr la autonomía”. Estaríamos enfrentados entonces a dos formas de entender la universalidad donde tiene mayor legitimidad aquella que se concibe como un procedimiento de discusión los actores involucrados cuyo resultado al que se arriba es una especie de síntesis de las diferencias, mientras que aquella que parte de la generalización de los intereses de un grupo particular de individuos sobre otros carece de la misma legitimidad. Solamente en el último caso se parte del factum de las diferencias humanas y de la consideración de que ciertas disputas normativas podrían solucionarse mediante acuerdos racionales siempre que se realice a través de un punto de vista moral en el que la equidad, la reciprocidad y cierto procedimiento de universalizabilidad sean reguladores (Benhabib, 2006:176). Benhabib en parte comparte la tesis de que la construcción de identidades colectivas depende de una estructura de poder que obedece siempre a una “lucha colectiva” que se va constituyendo un “nosotros” en base a la exclusión y opresión de “otros” que no

---

<sup>10</sup> Esta crítica se remonta a la vieja crítica de Hegel a Kant en la segunda parte (*La Moralidad*) de su obra *Principios de la filosofía del derecho* (para este punto se recomienda ver los siguientes numerales de la obra: 132, 133, 134, 135 y 136).

forman parte del grupo<sup>11</sup>, pero la subjetividad no es disgregada porque hay una agencia normativa “resistente y fuerte” que pese a los distintos conflictos puede mediar las diferencias. (Benhabib, 1993:31-32). Benhabib entenderá que siempre que partamos de un criterio normativo compartido de ecuanimidad podremos arribar a respuestas respecto a cuáles son los derechos legítimos que el *otro concreto* pueden reclamar y cómo podemos establecer sus respectivas garantías.

Por su parte, Iris Marion Young abordará el problema aquí planteado desde una mirada focalizada en la filosofía política pero al igual que Fraser toman la crítica moral al “otro generalizado” como referencia para su propuesta. En su célebre artículo “Polity and Group Difference: a Critique of the ideal of the universal citizenship”, Young sostiene que el ideal de la ciudadanía universal que surgió en el siglo XIX se ha basado en la idea de que el estatus igual de las personas debe trascender las particularidades y las diferencias de su identidad, como consecuencia este ideal ha postulado idéntico status a todos los individuos en el espacio público independientemente de las diferencias étnicas, económicas y sociales. La concepción de ciudadanía universal ha estado acompañada por 1) la noción de universalidad en oposición a lo particular, es decir que el énfasis se ha puesto en aquello que los individuos comparten y no en lo que los diferencia (igual identidad); 2) la universalidad en el sentido de leyes y reglas que enuncian lo mismo para todas las personas (igual tratamiento) (Young, 1989: 250). Ambas características de la ciudadanía resultan problemáticas en las sociedades actuales donde los reclamos de diversos grupos sociales por el reconocimiento de rasgos específicos de su identidad ha cuestionado el valor de la especificidad del grupo frente a la pretensión de su abstracción, y simultáneamente han puesto en tela de juicio la concepción de la justicia como idéntico tratamiento, los movimientos feministas de reivindicación del género son un ejemplo paradigmático de ello. En este caso se denuncia la división moral entre la razón y el sentimiento en tanto se identifica a la masculinidad con la razón y a la femineidad con los sentimientos, los deseos y las necesidades corporales. A partir de esta dicotomía el ámbito público se identificó con la independencia y la universalidad asociadas a la masculinidad mientras que el ámbito privado fue asociado con la vida privada de la familia confinada a las emociones y necesidades domésticas, frente a ello las feministas han denunciado la exclusión de las mujeres de la vida política (Young, 1989:254). Siguiendo esta línea, Young argumentará que la “ciudadanía

---

<sup>11</sup> En este punto Benhabib tiene grandes diferencias teóricas con algunas teóricas feministas que a su juicio dejan a un lado la discusión sobre “la cuestión de la unidad del yo”.

universal” en el sentido inclusivo de “participación para todos” y la ciudadanía como “generalidad” e “igual tratamiento” para todos no son significados que se impliquen mutuamente sino nociones que están en mutua tensión. En primer lugar porque el ideal de una ciudadanía que expresa o crea una voluntad general que trasciende las diferencias particulares “ha excluido en la práctica a los grupos considerados incapaces de adoptar ese punto de vista general” (Young, 1989: 250), y en segundo lugar en los contextos donde conviven diferencias culturales y sociales entre los grupos, pero algunos de estos cuentan con privilegios frente a los otros, un tratamiento igual estricto tiende a perpetuar la desigualdad y la opresión. El ideal del ámbito público como expresión de una voluntad general, esto es, como una perspectiva que trasciende las diferencias individuales ha funcionado como una exigencia de homogeneidad entre los individuos, y tiende a excluir o poner en desventaja a algunos grupos a pesar de que dispongan formalmente de idéntico estatus de ciudadanía. La identificación de lo público con lo universal y su simultánea identificación de la particularidad con la privacidad hacen de la homogeneidad un requisito de la participación pública que implica que el ejercicio de su ciudadanía suponga la asunción de un punto de vista imparcial que trascienda todos sus intereses, perspectivas y experiencias particulares. Pero la trascendencia de la particularidad resulta imposible en tanto nuestras personalidades están encarnadas en ciertos contextos donde transitan nuestras vidas, nuestra identidad se define entonces en la pertenencia a ciertos grupos sociales y circunstancias contextuales a través de los cuales articulamos nuestra concepción del mundo y nuestra experiencia de vida así como politizamos nuestras necesidades. Por lo tanto, el distanciamiento de un núcleo formal del yo con la identidad arraigada en circunstancias por un recorte político se impuso arbitrariamente y carece de una justificación ética atinada. Los grupos excluidos de la *ciudadanía universal* padecen distintas formas de injusticia que atraviesan diversos planos de la vida social y se expresan en distintas *caras de la opresión* a las que Young identifica con las siguientes cinco manifestaciones: la explotación económica, la marginalidad, la impotencia, el imperialismo cultural y la violencia (Young, 1990:48-65). Estas formas de la opresión subyugan a grupos no hegemónicos por ejemplo a las mujeres, debido a que ellas padecen formas de explotación económica que tiende a arrastrarlas a la marginalidad y volverlas impotentes para revertir su situación de dominación, por ello pensar en otra ciudadanía no es solamente un ejercicio analítico sino que también supone un compromiso político para combatir las diversas *caras de la opresión*.

Con esta pretensión es que Young propone la *ciudadanía diferenciada* como alternativa a la civilidad clásica cuyo principio de representación se refiere a los grupos oprimidos,

históricamente en desventaja frente a otros grupos sociales, tales como mujeres, minorías étnicas, etc (Young, 1989:250). En este sentido, la noción *ciudadanía diferenciada* sería una categoría alternativa para pensar las identidades encarnadas en modos de vida específicos, en contra de la visión abstracta de la *ciudadanía universal*. El sujeto forja su identidad a través de relaciones interpersonales en su grupo de pertenencia y si bien el grupo no es una entidad colectiva independiente de los individuos, es la instancia relacional donde se constituyen las identidades personales (Young, 1990:89). La autora plantea que el desafío de la justicia social es entonces el logro de la inclusión a través de la consolidación de la ciudadanía sensible a las diferencias “en función del grupo y por tanto de un ámbito público heterogéneo” (Young, 1989:258), que habilite que los distintos grupos tengan voz y voto en las decisiones que los afectan y que a su vez el Estado pueda garantizarles igualdad de oportunidades superando las circunstancias de subyugación.

Nancy Fraser también aborda el análisis social desde lo grupal y afirma que el género es un *grupo bidimensional*, esto es un grupo diferenciado cultural-valorativamente al mismo tiempo que ocupa un lugar en la estructura político-económica, por ello, es doblemente oprimido en tanto padece injusticias cultural-valorativas y económico- redistributivas<sup>12</sup>. Fraser entiende que ambas facetas de la vida humana no están divorciadas en lo que respecta a las sociedades capitalistas y postsocialistas contemporáneas:

“Más bien se entrelazan para reforzarse dialécticamente, pues las normas androcéntricas y sexistas se insitucionalizan en el Estado y la economía y las desventajas económicas de las mujeres restringen su voz, impidiendo de esta forma su igual participación en la creación cultural, en las esferas públicas y en la vida cotidiana. El resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica” (Fraser, 1997: 32-33).

El género es un grupo menospreciado por valores androcéntricos que privilegian las cualidades asociadas a la masculinidad en el campo cultural al mismo tiempo que en el plano económico asigna a las mujeres los trabajos peores pagos de la sociedad y en el plano político esta discriminación se reflejará en “la exclusión o marginación en las esferas públicas y los cuerpos deliberantes; y la negación de sus plenos derechos legales y de igual protección” (Fraser, 1997:32). Ante esto, Fraser se pregunta entonces ¿cómo producir un reconocimiento que resignifique el valor de lo femenino? Tanto la economía como al cultura no conceden igual respeto a las mujeres y/o a lo femenino en comparación con los hombres y/o lo masculino, por ello la autora apela a la necesidad del reconocimiento positivo del

---

<sup>12</sup> La autora no analiza la esfera política independiente de lo cultural o económico porque entiende que ya está inmersa allí, por ello la devaluación de “lo femenino” también se produce en el ámbito de los derechos.



género como grupo social devaluado. En esta reafirmación ella entiende que el movimiento feminista ha derivado en una discusión sobre si se debe tender a la búsqueda de la igualdad de lo femenino con lo masculino o si se debe tender a la mera diferenciación de lo primero, resignificándolo como intrínsecamente valioso. Cada una de estas vertientes se atribuye ciertas virtudes en la reivindicación de lo femenino, pero Fraser les objeta a ambas que:

“Los que proponen la diferencia han mostrado con éxito que las estrategias de la igualdad presuponen típicamente ‘lo masculino como norma’, generando así desventajas para las mujeres e imponiendo un parámetro distorsionado de todos. Los igualitaristas, siguiendo la misma lógica, han argumentado que las aproximaciones a la diferencia se apoyan por lo general en nociones esencialistas de la femineidad, por lo que refuerzan los estereotipos existentes y confinan a las mujeres a las divisiones de género actuales” (Fraser, 1997: 62).

La autora entiende que hay una cierta circularidad en esta discusión que no arroja luz sobre el logro del reconocimiento positivo porque ni la igualdad ni la diferencia por sí mismas aportan salidas útiles a la equidad de género. Su propuesta radica entonces en pensar la *equidad de género* como una idea compleja que no quede reducida meramente a la igualdad o a la diferencia, sino que involucra aspectos de ambas. En esta línea, la *equidad de género* comprende una “una pluralidad de principios normativos distintos”, pluralidad que incluiría “algunas nociones asociadas con la parte igualitaria del debate, así como algunas asociadas con la parte que defiende las diferencias” (Fraser, 1997: 62), por tanto debemos tratarla, como una noción compleja que comprende una pluralidad de principios normativos distintos. Esta pluralidad incluiría algunas nociones asociadas con la parte igualitaria del debate, así como algunas asociadas con la parte que defiende las diferencias. Comprendería también algunas ideas normativas a las que ninguna de las dos posiciones ha dado la importancia que merecen.

En lo que refiere a la ciudadanía la autora entiende que es un principio distributivo (junto a las necesidades y los méritos personales) a través del cual el Estado de bienestar asigna derechos a ciertos beneficios a los individuos “en base al carácter de miembro de la sociedad del destinatario” (Fraser, 1997:71). La ciudadanía plena como ideal regulativo es un sistema de asignación de beneficios “igualitario y universalista” al mismo tiempo que “costoso” y por lo tanto difícil de mantener “a altos niveles de calidad y generosidad” en todos los contextos (Fraser 1997:72). La *equidad de género* como concepción compleja a institucionalizarse dentro de un Estado de bienestar, comprenderá una serie de principios normativos tales como la prevención de la pobreza, la prevención de la explotación, de la marginación del androcentrismo así como la garantía de una igualdad de ingreso, de respeto y tiempo libre (Fraser, 1997: 67-69). En contraste con la realidad, es claro que en diversas regiones del mundo que aspiran a un Estado de Bienestar equitativo en cuestiones de género

estas condiciones no se cumplen, pero la brecha entre lo ideado y lo realizado permiten visualizar lo que falta lograr y puede alentar a generar prácticas que tiendan hacia ello.

III) Conclusiones preliminares: proyecciones de una ciudadanía en términos no-monistas.

Los planteos previamente expuestos convergen en distintas críticas a la ciudadanía liberal-republicana objetando que esta ha partido del supuesto de un sujeto estandarizado porque se le atribuyen rasgos tales como una cierta autonomía (toma sus decisiones sin ningún tipo de dependencia con las circunstancias vitales), y autointerés (en tanto toma sus decisiones poniendo sus intereses personales por encima de otros), racionalidad (en sus decisiones no priman sus lazos emocionales frente a razones más objetivas), con un sexo-género asignado (su identidad sexual estará subordinada a su biología), entre otros. Estos rasgos no están uniformemente repartidos entre todas las personas, por ejemplo las mujeres son un grupo social que no ha gozado tradicionalmente de la misma autonomía que los hombres y ha puesto sus intereses personales por debajo de los intereses familiares, de modo tal que sus decisiones muchas veces privilegian los lazos emocionales de índole familiar-amorosos.

Ante esta crítica las autoras vislumbran algunos caminos para incluir otras identidades cuyos rasgos no fueron reconocidos por la ciudadanía clásica y por ello puso en un lugar de vulnerabilidad e infantilización obstaculizando y/o negando el desarrollo de sus planes de vida fuera del ámbito doméstico. Sobre la infraestructura ética pensada por Benhabib del *otro concreto* Young postula la concepción de *ciudadanía diferenciada*, mientras que Fraser propone una concepción compleja de la equidad, el aporte central de estas autoras –pioneras como tantas otras que no son mencionadas en la presente ponencia – radica en visibilizar formas de opresión de identidades subyugadas al mismo tiempo que brindar recursos para pensar otras formas de ciudadanía sin necesariamente tener que poseer ciertas cualidades.

Pero ¿en qué medida la diferenciación proyectada abre nuevos canales hacia otras formas de vida que quiebren definitivamente con el molde? No podemos dejar de reconocer que estas demandas de reconocimiento habilitan la incorporación de nuevas identidades en la configuración de la familia dónde se ha salido de la visión estandarizada respecto a la identidad sexual de sus integrantes (la posibilidad de oficializar una relación conyugal en el casamiento, de adoptar, de cambiar de nombre, etc). Sin negar las claras repercusiones que esto ha tenido en el ámbito de la organización doméstica-privada y política-pública<sup>13</sup>, en un sentido tal vez más hondo cabe preguntarse en qué medida abren el espectro a formas

---

<sup>13</sup> Como categorías analíticas que se intersectan en la realidad.

alternativas de vida cuestionadoras de instituciones vigentes o si su estructura las torna siempre reproductoras en tanto prescriben un cierto modelo de vida, por ejemplo la vida en monogamia, basada en la procreación de descendencia por parte de los padres y el cuidado de los hijos propios, con un poder adquisitivo que habilite ciertas formas de consumo<sup>14</sup>, etc. ¿No será acaso la ciudadanía una categoría que perpetúa un modelo de vida en el que se van normalizando identidades disidentes? ¿En qué medida la ciudadanía como categoría política es flexible a la incorporación de diferencias sustanciales? Podría pensarse que esto supone una exigencia desmedida para una sola categoría política que más bien aspiró en sus inicios a garantizar ciertos mínimos, pero análisis empíricos y teóricos dieron cuenta que estos mínimos también condicionan los máximos a los que el sujeto puede aspirar. Entonces la pregunta acerca de las potencialidades de la civilidad para trascender ciertos límites institucionales no debería pasarse por alto, sobre todo por el hecho de que algunas vertientes feministas y otros movimientos sociales muchas veces pelean por ganar ciertos derechos y convertirse finalmente en ciudadanas/os iguales pero no desafían realmente los modelos dominantes de democracia, ciudadanía y política.

En este sentido, Chantal Mouffe por ejemplo, plantea que la ciudadanía siempre relega particularidades y diferencias a los ámbitos de vida privados y que la incorporación de otras identidades a la civilidad no es el remedio a ello, porque la estructura de la división público-privado no se quiebra. Aspirar a una concepción de la ciudadanía diferenciada dónde por ejemplo se incluya a “las mujeres como mujeres” en un horizonte igualitario es una pretensión que no puede constituirse como demanda política porque las tareas de índole privada e íntima siempre estarán fuera de “lo político” a pesar de se busque contribuir los canales de interconexión entre ambas esferas. Mouffe afirma que un modelo de democracia radical y plural “no necesita aspirar a un modelo de ciudadanía sexualmente diferenciado, en el que las tareas específicas de hombres y mujeres sean valoradas con equidad, sino una concepción verdaderamente diferente de qué es ser un ciudadano y de cómo actuar como miembro de una comunidad política democrática” (Mouffe, 1993:12). Sin duda estas consideraciones de Mouffe están sujetas a su propia concepción de la democracia radical, bajo la que entiende que las luchas políticas deberían darse contra las múltiples formas y discursos de subordinación que se trazan en las relaciones sociales más allá del género del sujeto.

---

<sup>14</sup> Es claro que aquí habría que profundizar en cómo la ganancia de nuevos derechos impulsa cambios en las formas de vida familiares.

Una advertencia similar realiza Benhabib cuando afirma que sin un trasfondo de solidaridad comunitaria en el que los distintos grupos realicen sus demandas será difícil que logremos avanzar en el reconocimiento recíproco de identidades diversas. En este sentido entiende que son necesarias otras formas de civilidad que alienten una solidaridad colectiva y salgan del péndulo de la igualdad y la diferencia del que las feministas han estado muy centradas, porque esto conlleva el riesgo en algunos contextos – el norteamericano por ejemplo según su propio diagnóstico – que las disputas identitarias exacerben la fragmentación de los reclamos atentando contra una posible unidad de la lucha social frente a causas comunes (Benhabib 1993: 41-42).

Mouffe y Benhabib nos alertan sobre el riesgo de caer en un pluralismo exacerbado o en acomodarnos a una estructura política que pudiendo llegar algún día a ser común para todos perpetúe un modelo de democracia y ciudadanía excluyendo cualquier tipo de novedad de su estructura, y que a pesar de extender derechos sean coactivas o dañinas en algún sentido, pero no todos los movimientos sociales repiten la misma historia por lo que esto sólo podrá responderse en su propia evolución donde sus protagonistas tendrán la última palabra sobre su posible fragmentación y poder de transformación de lo instituido.

#### Bibliografía:

- Benhabib, Seyla, 2006. *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Benhabib, Seyla, 1996. “Desde la política de la identidad al feminismo social: Un alegato para los noventa”. Beltrán Elena, Sánchez Cristina. *Las ciudadanas y lo político*, p.p. 21-42.
- Mouffe, Chantal, 1996. “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”. Beltrán Elena, Sánchez Cristina. *Las ciudadanas y lo político*, p.p. 1-20.
- Fraser, Nancy, 1997. *Justitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Fraser, Nancy, 2015. *Fortunas del Feminismo*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Young, Iris Marion, 1989. “Polity and Group Difference A Critique of the ideal of University Citizenship”, *Ethics* (Enero 1989), p.p. 250-274.
- Young, Iris Marion, 1990. *Justice and the politics of difference*, New Jersey, Princeton University Press.