

ARTÍCULO

RE

OBLIGACIÓN Y DESOBEDIENCIA

Una revisión del concepto de obligación política desde la teoría y la práctica del movimiento feminista

NICOLE DARAT
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile 
nicole.darat@uai.cl
ORCID: 0000-0002-7821-8689

REVISTA DE FILOSOFÍA
Vol. 82 (2025) pp. 397-421
Recibido: 05-03-2025 • Aceptado: 01-09-2025
DOI: 10.5354/0718-4360.2025.77981

OBLIGACIÓN Y DESOBEDIENCIA

Una revisión del concepto de obligación política desde la teoría y la práctica del movimiento feminista^{1 2}

OBLIGATION AND DISOBEDIENCE

A review of the concept of political obligation from the theory and practice of the feminist movement

Nicole Darat

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

RESUMEN

En este artículo, se examina la obligación política desde una perspectiva feminista, contrastando teorías tradicionales del consentimiento con enfoques críticos feministas. Por un lado, se exponen limitaciones de las teorías clásicas del contrato social (Hobbes, Locke) y del debate contemporáneo en torno al concepto, y, por otro, las tesis de Hannah Pitkin, Carole Pateman y Nancy Hirschmann, autoras feministas que elaboraron teorías sobre la obligación política, cuyo elemento común es la crítica al enfoque individualista tradicional y el énfasis en la resistencia, como el reverso de la obligación. Considerando el movimiento feminista chileno durante la dictadura y la transición democrática, en el artículo se aborda cómo las prácticas de desobediencia revelan limitaciones de marcos teóricos tradicionales. La propuesta final reconceptualiza la obligación política como obligación de crear mundos: una responsabilidad colectiva y no soberana que trasciende la obediencia a las leyes e incorpora la vigilancia crítica de la autoridad y la creación de espacios alternativos de acción política feminista.

¹ Una versión abreviada de esta investigación fue presentada en el 46 Wittgenstein Symposium Feminist Philosophy. Language, Knowledge, and Politics (2025)

² Esta investigación ha sido financiada por los siguientes proyectos ANID/FONDECYT/Regular 1230985 y PID2024-157861NB-I00 (Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, MICIU del Gobierno de España).

Palabras clave: obligación política, feminismo, consentimiento, desobediencia, ciudadanía, participación política.

ABSTRACT

The article examines political obligation from a feminist perspective, contrasting traditional theories of consent with critical feminist approaches. On the one hand, it exposes the limitations of classical social contract theories (Hobbes, Locke) and the contemporary debate surrounding the concept, and on the other, the theses of Hannah Pitkin, Carole Pateman, and Nancy Hirschmann, feminist authors who developed theories on political obligation, with the common factor of criticizing the traditional individualistic approach and emphasizing resistance as the flip side of obligation.

Using the Chilean feminist movement during the dictatorship and democratic transition as an example, the article addresses how practices of disobedience reveal the limitations of traditional theoretical frameworks. The final proposal reconceptualizes political obligation as an “obligation to create worlds”: a collective, non-sovereign responsibility that transcends obedience to laws, incorporating critical surveillance of authority and the creation of alternative spaces for feminist political action.

Keywords: political obligation, feminism, consent, disobedience, citizenship, political participation

R ¿Por qué la obligación política debería ser un tema relevante para el feminismo? Si definimos la obligación política, al menos preliminarmente, como la obligación de obedecer las leyes, la respuesta a esta cuestión dista mucho de ser obvia. La teoría feminista ha señalado varios puntos críticos sobre el tema, principalmente a través de lo que conocemos como teorías críticas de la democracia y de la ciudadanía. Quizá el más relevante de ellos apunta al estatus desigual de la ciudadanía de las mujeres. ¿Qué clase de obligación tienen quienes no gozan de derechos iguales? ¿Están propiamente obligadas o simplemente obedecen? Si están igualmente obligadas, ¿de dónde proviene dicha obligación?, ¿es idéntica a la de quienes gozan de plenos derechos? Conceptos como ciudadanía sexual (Evans, 1993), ciudadanía feminista (Dietz, 1998; Lister, 1997; Phillips, 1991, Reverter, 2011) o contraciudadanía (Darat, 2023), junto con las críticas a la deliberación y a la representación política o a la concepción tradicional del consentimiento, tal como es asumido por las teorías modernas y contemporáneas del contrato social, forman parte del aparato conceptual con el que el feminismo ha abordado ya sea directa o indirectamente el problema de la obligación política.

La cuestión de la obligación política tiene larga data en la filosofía, podemos señalar el *Critón* de Platón como la primera problematización del problema en la filosofía política. En este diálogo, Sócrates discute su obligación de acatar la sentencia de muerte en su contra, en lugar de aceptar huir tal como se lo propone su amigo Critón. Richard Dagger y David Lefkowitz (2021) en su entrada *Political obligation* en la Standford Encyclopedia of Philosophy señalan que, en su rechazo a la oferta de Critón, Sócrates emplea argumentos diferentes que se corresponden con distintas respuestas posibles a la cuestión de la obligación política. El primero de ellos apunta a que ha residido por largo tiempo en Atenas, ha mostrado acuerdo con las leyes y se ha comprometido a obedecerlas, anticipando el argumento del consentimiento en las teorías del contrato. Principalmente del consentimiento tácito lockeano, donde la mera permanencia en un territorio cuenta como consentimiento. En efecto, en 52c, las leyes le enrostran a Sócrates que ha dado más señas que otros ciudadanos de que las leyes de Atenas le resultan satisfactorias, pues apenas ha salido de la ciudad para alguna fiesta o para cumplir con sus deberes militares, nunca ha deseado irse a vivir bajo otras leyes. Otro aspecto del razonamiento de Sócrates, que Dagger y Lefkowitz pasan por alto, probablemente porque no añade nada a la línea argumental que emprenden, es que las leyes le recuerdan a Sócrates, como prueba de su consentimiento, que ha tenido hijos en la ciudad añadiendo que “sin duda te encontrabas bien en ella”. Volveré sobre esto más tarde.

Un segundo argumento esgrimido por Sócrates apunta a la gratitud que tiene hacia Atenas, por deberle su nacimiento, crianza y educación, en este punto Sócrates se sirve de una analogía con la obligación de obediencia que los hijos le deben a sus padres. Para los autores, este argumento apunta a lo que en la discusión contemporánea se llama la versión de membresía o asociativa de la obligación política. El tercer argumento que Sócrates da a sus amigos apunta a que desobedecer la sentencia sería parasitar de sus conciudadanos, pues habría gozado de los beneficios que el cumplimiento de la ley conlleva, pero desconocido la carga que ello implica cuando llega el momento de cumplirla. Para los autores, esta línea argumentativa coincide con el llamado argumento de la justicia o el *fair play* como justificación de la obligación política. El último argumento es de corte utilitarista, pues Sócrates, le hace decir a las leyes: “¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?” (50b).

Ninguno de estos argumentos es desarrollado. Sin embargo, recordemos que Sócrates considera injusta su condena y cree que Atenas debería pagarle una pensión como a los deportistas destacados. Pero vivir justamente consiste en cumplir con las leyes, independiente de su contenido. Si se considera que son injustas, se intenta persuadir a los jueces, pero la huida y, por ende, la desobediencia, no son

una opción compatible con una vida buena, que es una vida justa y honrada. Este es el horizonte ético de sentido en el que se enmarcan las reflexiones de Platón sobre la justicia.

Critón es convencido por los argumentos de Sócrates y desiste de su intento de ayudarlo a huir. La idea clásica de la vida buena, que en los diálogos socráticos de Platón aparece vinculada a la idea de que es mejor padecer injusticia que cometerla, es el supuesto que actúa como trasfondo de las justificaciones de su obediencia a las leyes. ¿Es posible proveer un argumento satisfactorio sobre la obligación política sin este trasfondo de creencias compartidas? ¿Qué tan denso debe ser ese conjunto de creencias compartidas para entregar una respuesta satisfactoria y definitiva a la pregunta de por qué obedecer las leyes?

Probablemente sea en la *Antígona* de Sófocles donde las creencias compartidas se ponen a prueba. Esta obra ha sido objeto del análisis y la crítica feministas, principalmente para contestar la lectura de Hegel (2010 y 2004) quien, a partir de su interpretación del personaje trágico, justifica la exclusión de las mujeres del espacio público. Siguiendo a María Isabel Peña (2021), es Luce Irigaray quien por primera vez arranca a Antígona del mito androcéntrico y la reclama como símbolo de la diferencia sexual y la genealogía materna. Su interpretación política como figura de la desobediencia, en tanto, ha sido recuperada notablemente por autoras como María Zambrano (1989), Judith Butler (2000) y Bonnie Honig (2013), quienes, a partir del acto de desobediencia de Antígona se replantean la cuestión de la obediencia a la ley y la relación con el Estado. La relación de la teoría feminista con la obligación política parece más cercana al desafío de Antígona, que a la obediencia de Sócrates. Un breve repaso de la miseria de la filosofía política (ver, por ejemplo, Pateman, 1988; Pitkin, 1984; Hirschmann, 2009; por nombrar algunas) ilumina por qué el punto de partida del análisis feminista no puede ser el trasfondo común, la idea de la vida buena que la obediencia a las leyes hace posible, antes bien, la posibilidad de una vida buena solo se vislumbra desde la desobediencia a un orden que insistentemente las deja fuera de la categoría de lo humano. Esto lo sabían bien las feministas ilustradas y posteriormente las sufragistas. Lo han sabido las teóricas y las activistas siempre y, sin embargo, como cada choque con la autoridad (gubernamental o epistémica), nos lo recuerda, la obligación de obedecer debe darse siempre por sentada.

El debate contemporáneo sobre la obligación política: la discusión mainstream y la discusión feminista

Si consideramos la entrada de Dagger y Lefkowitz en la enciclopedia como una sistematización o estado del arte de la discusión sobre la obligación política, puede servirnos como guía para ordenar el debate existente en la filosofía y teoría política actuales. De acuerdo con estos autores, los principales aportes al debate pueden clasificarse, de acuerdo con la fuente de justificación de la obligación de obedecer, en los siguientes grupos:

1. Teoría del consentimiento: esta teoría guarda conexiones con las teorías modernas del contrato social. Entre los representantes contemporáneos de dichas posiciones, los autores citan a Harry Beran, John Plamenatz y Peter Steinberger. Mientras el primero postula la posibilidad de procedimientos explícitos para la obtención del consentimiento de las personas gobernadas, los dos últimos se inclinan por el consentimiento tácito obtenido por las actividades de Estado. Estas actividades abarcan desde votar, hasta cuestiones cotidianas como enviar a los hijos a la escuela o eventuales como llamar a la policía.
2. Teoría del *fair play*: esta teoría sostiene que quienes gozan de los beneficios de la cooperación social están obligadas/os a soportar su parte de la carga de la cooperación. Fue formulada por Hart y seguida por Rawls, cuestión evidenciada en su definición de la sociedad como un esquema de cooperación. Entre los críticos más sobresalientes, encontramos a Robert Nozick para quien la consiguiente asignación de obligaciones sería injusta pues deriva solo de conferir beneficios. Sin embargo, para sus defensores, los beneficios de los cuales se derivaría la obligación son los bienes indispensables que el Estado provee.
3. Teoría de la membresía o de la asociatividad: de acuerdo con esta teoría, las obligaciones surgen del hecho de ser miembros de una asociación, tal como ocurre en una familia, o en una amistad, aunque los críticos afirman que la falta de intimidad que caracteriza las relaciones en una comunidad política debilitaría la analogía desde la que se entiende la asociación. Defensores de esta teoría, como Ronald Dworkin, sostienen que las obligaciones políticas asociativas solo surgen entre los miembros de una comunidad de principio, una comprometida con el tratamiento de todos sus miembros con igual preocupación e igual respeto. La obligación surge de la igualdad de trato más que de la intimidad de la asociación.
4. Teoría de la obligación natural (*natural duty*): entre los defensores de esta teoría se encuentran Rawls, Jeremy Waldron y Thomas Christiano. La teoría

sostiene que habría una obligación natural de obedecer instituciones justas. Este deber natural lo tendrían todos los individuos, en tanto que son agentes morales y no sería preciso hacer nada para adquirirlo ni tampoco que dichas obligaciones dependan de alguna relación particular en la comunidad política. Críticos como John Simmons sostienen que esta teoría tendría problemas para explicar por qué la obligación se circunscribiría a un Estado en particular y, por ende, tendría la fuerza suficiente para obligar al cumplimiento de unas leyes particulares. Los defensores de esta teoría tienen posiciones diferentes sobre qué deber natural proporciona la base para la obligación política. Christiano argumenta que este deber consiste en un principio de justicia fundamental que requiere el igual apoyo a los intereses de las personas, Wellman, por su parte, remitirá a un deber de buen samaritano y Stilz a un deber de índole kantiana de respetar la libertad-como-independencia de los otros. Estos autores confluyen en la idea de que los agentes morales solo pueden cumplir con su obligación mediante el sometimiento a la autoridad de un orden legal común.

Dagger y Lefkowitz concluyen que estas categorías no son compartimentos estancos y que es frecuente que las ideas de los distintos autores mencionados se ubiquen en más de una categoría.

Este recorrido por el *mainstream* de la teoría de la obligación política puede ser leído también como una panorámica del *malestream* (O'Brien, 1981), porque, aunque los aportes feministas son mencionados, no son discutidos. Si bien la producción teórica feminista sobre el tema es escasa, podemos mencionar a Hannah Pitkin (1965 y 1966), Carole Pateman (1970 [1979]/ 1985) y Nancy Hirschmann (1992). Pitkin y Pateman son mencionadas en un paréntesis a propósito de las críticas anarquistas a la obligación política, mientras que Hirschmann solo es mencionada en la bibliografía, no se hace mención a su trabajo en el cuerpo del texto. De estas tres, solo Hirschmann introduce su teoría como una teoría feminista de la obligación política. La de Pateman es previa a su obra más importante *El contrato sexual* (1988) y reflejo del compromiso de la autora con la crítica a la democracia liberal y la defensa de la democracia participativa. Hannah Pitkin, si bien hizo importantes aportes a la teoría feminista, como su lectura de Maquiavelo en *Fortune is a woman* (1984) y en su abordaje crítico del concepto de publicidad en Hannah Arendt, no incorpora dicha perspectiva en este texto. De hecho, en una de sus obras más importantes, *The concept of representation* (1967), su aproximación tensiona las lecturas feministas de la representación, y sobre ello Anne Phillips escribirá en *The politics of presence* (1995).

A contracorriente del *malestream*, propongo recuperar la clasificación de las teorías de la obligación política propuestas por Hirschmann en su libro *Rethinking obligation* (1992):

- a) El marco del consentimiento: una característica paradójica de este marco en la filosofía contemporánea es la idea de que la teoría del consentimiento es insostenible, por lo tanto, es preciso reformularla. Joseph Tussman critica el consentimiento tácito lockeano, pues si solo quienes consienten forman parte del cuerpo político, este se ve encogido dramáticamente. Para el autor es preciso que, al menos, algunos individuos consientan y asume que la autoridad a la que consentirán será legítima, y es la legitimidad el origen de dicha obligación. No todos los miembros de la comunidad política habrán consentido a la autoridad a la que obedecen, lo que genera categorías de ciudadanos. Joseph Simmons, por su parte, pone de manifiesto los problemas de esta teoría, principalmente la idea de los derechos inalienables que protegerían a quienes no consienten en la teoría de Locke. Para Simmons, la consecuencia lógica del libre consentimiento es la inexistencia de derechos inalienables: no habría problemas en consentir la propia esclavitud, por ejemplo. Esta visión del libre consentimiento solo es sostenible si obviamos las disparidades de poder y capacidad negociadora entre los individuos, cuestión que Simmons pasa por alto. Finalmente, en este marco, Hirschmann sitúa a Carole Pateman, que critica el consentimiento moderno, pero encuentra un modelo en la teoría de Rousseau, para quien el consentimiento es explícito y unánime. Los miembros de la comunidad política tienen participación activa en la decisión de los términos en que se dará la asociación, lo que justificaría, en nombre de la legitimidad del arreglo, la coerción involucrada en la obligación de ser libres.
- b) La obligación política en el marco liberal: algunas de las ideas compartidas por los autores en este marco (Rawls, Flathman y Walzer) es la búsqueda de la superación del individualismo extremo del marco anterior, que derivaría en el fracaso de dichas teorías. Dos características que logran verificarse en las tesis liberales (igualitarias habría que añadir) y que en el caso de la *Teoría de la justicia rawlsiana* (1971/2005) son particularmente notorias, es i) que los individuos no pueden recibir de modo meramente pasivo los beneficios de la cooperación social, sino aceptarlos activamente y ii) que el arreglo social debe ser justo. Si bien Hirschmann no menciona teóricas feministas en esta clasificación, presta atención a las simpatías de algunas teóricas con la tesis rawlsiana, incluyendo, entre otras, a Susan Moller Okin (2007 y 1990) y Jean Hampton (2002).
- c) La obligación política más allá del marco liberal: Hannah Pitkin y James Fishkin son mencionados como los principales representantes de este marco. Al igual que en el caso anterior, se trata de trascender el individualismo extremo, pero se da un paso más. Una idea central a esta comprensión no liberal de la obligación política es la pérdida de primacía del individuo y la aparición de la comunidad, junto a la idea de obligaciones dadas, que derivan

de la misma vida en común propias de nuestra experiencia como personas concretas. Hannah Pitkin en las dos partes de su artículo “Obligation and consent” (1965 y 1966) aborda la cuestión de la obligación aparentemente como un problema de lenguaje e inscribe su reflexión en la tradición de la filosofía del lenguaje, más que en la de la filosofía política y la filosofía del derecho. Este marco que pone el énfasis en la comunidad y las prácticas concretas le sirve como punto de partida a Nancy Hirschmann para su propia propuesta.

- d) El marco feminista de la obligación política: Hirschmann se sitúa a sí misma en este último marco, cuyo elemento principal es el rechazo de la idea de obligación autoasumida, ya sea como libre creación de obligaciones mediante la promesa, o mediante el acto voluntarista del consentimiento. Como alternativa a dicha comprensión de la obligación, Hirschmann retomará la idea de las obligaciones dadas, no voluntarias, en tanto que obligaciones que se crean por el hecho de estar involucradas e involucrados en relaciones humanas, sin que medien actos de la voluntad. Esta comprensión de las obligaciones le parece a la autora mucho más cercana a la experiencia que las mujeres tienen de la vida social, incluso las relaciones de cuidado vinculadas a la maternidad pueden entenderse de mucho mejor forma en este marco, que en sus alternativas. Parte central de su teoría será el cuidado como paradigma para entender las obligaciones, a partir de lo que ella reconoce como experiencia femenina.

Nancy Hirschmann retoma la teoría de Pitkin con vistas a superar la primacía del consentimiento (tácito o explícito) en las teorías de la obligación política. La de Pitkin es, ante todo, una teoría basada en la interacción social, en la relación, lo que la acerca a las teorías de la asociatividad en la clasificación propuesta por Dagger y Lefkowitz. Sin embargo, tal como los autores la describen, esta asociación sería puramente formal, basada en principios abstractos, mientras que para Pitkin las prácticas sociales como la promesa son las que generan formas de obligación, que nunca están completamente cerradas, como sí ocurre con las teorías que buscan establecer principios universales.

Considerando ambas clasificaciones y retomando desde donde dejó la reflexión Hirschmann, quiero proponer una forma alternativa de abordar la obligación política, que no quede presa de lo que Daniela Alegría (2024) llama las trampas del cuidado, a las que está expuesta la alternativa de Hirschmann. Para ello revisaré el movimiento de distanciamiento respecto del consentimiento y, posteriormente, la construcción de un concepto crítico de la obligación política, que para el feminismo ha comenzado con la crítica a las teorías del consentimiento y a lo que Gautier ha llamado la ideología del contrato social (1977).

Una teoría feminista de la obligación política: la crítica al consentimiento

Hobbes fue el primer autor en utilizar el lenguaje del contrato para justificar la autoridad, sin embargo, varios de sus supuestos no lo alejaban completamente de la explicación filmeriana del poder político proveniente de Adán, en tanto que padre de toda la humanidad, conocida como justificación patriarcal de la autoridad. Con todo, uno de los aspectos clave de la teoría de Hobbes –radicalmente nuevo de las teorías del contrato– es el supuesto de que los hombres son libres e iguales y que la única forma de justificar que estos se sometan a la autoridad de otro es que consientan a ello. A Hobbes le resulta indiferente bajo qué circunstancias se preste dicho consentimiento. A lo largo de su argumento en *Leviatán* (1998), se desplaza desde la teoría de la soberanía por institución a la del origen por adquisición, sin que sea contradictorio con el punto de partida de igualdad y libertad. Para Hobbes, la obligación que se deriva del soberano por adquisición –aquel a quien nos sometemos por la fuerza y el temor a la muerte– es exactamente la misma que la obligación que se deriva del consentimiento dado en el contrato. El miedo y el consentimiento tendrían los mismos efectos normativos (1998, p. 3).

Es así como el consentimiento va vaciándose de su contenido al igualar sus efectos a los de la fuerza, algo similar sucede en el argumento expuesto en *De Cive* (1987, cap. IX), sobre el origen del dominio paterno. Hobbes se esfuerza por probar que el dominio paterno no es evidente y que no surge por la mera generación, pues un hijo es producto de un padre y una madre y nadie puede servir a dos amos. Es preciso, por ende, un acto que produzca el sometimiento del infante a solo uno de ellos. La explicación de Hobbes es esperable a partir del individualismo radical de su teoría: el infante establece un contrato de sumisión con quien decide cuidarlo, típicamente, aunque no necesariamente, la madre. El cuidado no es para Hobbes una tarea esencialmente encomendada a las mujeres, sino el resultado de un pacto tácito de sumisión en el estado de naturaleza. Quien cuide al infante puede no ser quien lo ha dado a luz. Para Hirschmann (1992), esta explicación del vínculo de cuidado es un exceso típico de las teorías del consentimiento, en tanto que fuerzan a entrar en el lenguaje del contrato, relaciones que lo exceden.

Si hombres y mujeres son iguales en el estado de naturaleza, donde la fuerza física puede ser compensada con astucia u otras habilidades, y, además, pueden ejercer dominio sobre sus propios hijos, ¿por qué habrían de aceptar entrar en el pacto que da origen a la sociedad civil y, con ello, consagra su subordinación? Hobbes, a diferencia de Filmer y los pensadores tradicionales, señala que la familia es resultado de la convención y no un vínculo natural, lo que no impide que los efectos de esta institución sean los mismos: la dominación masculina.

De acuerdo con Carole Pateman, el contrato social es un contrato sexual. La libertad civil de los varones depende del derecho patriarcal ejercido sobre las mujeres (1988, p. 2).

Lorenzo Rustighi (2018), por otra parte, radicalizará la tesis de Pateman al afirmar que el contrato sexual no es algo que se añada al contrato social, sino que es inherente al concepto de poder que Hobbes introduce con su teoría en reemplazo de la noción tradicional de gobierno o gobernanza, donde quien gobernaba estaba dotado de ciertas virtudes personales. La maternidad, afirma Rustighi es una forma de gobernanza cuya persistencia resulta difícil de procesar en los términos modernos del poder y por eso Hobbes la forzaría a entrar en el lenguaje del contrato. El rechazo/inclusión de la maternidad es un elemento clave en la configuración moderna de la autoridad.

La estructura de la teoría de Locke (2016) es la misma que la de Hobbes: un estado de naturaleza, un pacto y el establecimiento de una autoridad, pero hay diferencias notables. El estado de naturaleza no es el de la guerra de todos contra todos, aún más, Locke admite en el estado de naturaleza una ley natural que ordena que los hombres no deben dañarse mutuamente ni a sus posesiones (*ST*. 2). Sin embargo, para que la emergencia de la autoridad política se haga necesaria, es preciso que aparezca el conflicto, cuando se presenta es resultado de las diferencias de juicio en torno a lo *tuyo* y lo *mío* (es decir, de la propiedad privada), donde cada individuo tiene derecho a su propio juicio. En este punto, la autoridad suple la necesidad de un juez imparcial que acabe con el caos resultante de partes que son a la vez jueces en sus propias causas. El resultado también es distinto al de Hobbes, la autoridad que el pacto lockeano funda es limitada y no un soberano absoluto.

Para Locke, el estado de naturaleza y el pacto originario no son un dispositivo ficcional, sino hechos históricos que se verifican mediante la observación de la vida en las colonias americanas. Si el contrato ha ocurrido realmente, entonces es preciso explicar cómo las generaciones posteriores están obligadas por sus contenidos. Por ello, Locke se ve forzado a echar mano del argumento del consentimiento tácito, según el cual las generaciones posteriores a aquella que habría consentido originalmente someterse a la autoridad civil, dan su consentimiento por el mero hecho de habitar en un determinado territorio y de gozar de la protección que dicha autoridad provee.

Locke abre el capítulo 8 del segundo tratado, titulado “De la sociedad política o civil”, hablando sobre el matrimonio. En el capítulo anterior aborda el poder paterno y cómo este se origina en la obligación natural de cuidado que los padres (madre y padre, precisa) tienen sobre los hijos, y el límite de este poder. Cuando trata el matrimonio, sin embargo, lo hace a propósito de las sociedades políticas. El matrimonio sería el tipo de institución que actúa como puente entre

las sociedades naturales y las artificiales, creadas mediante el contrato. Si el matrimonio es un pacto voluntario cuyo fin es la procreación y el cuidado de los retoños, el contenido de dicho contrato y el alcance del poder que cada una de las partes puede ejercer sobre la otra, está limitado por dichos fines. En ningún caso el matrimonio establecería, para Locke, un dominio absoluto del hombre sobre la mujer. Sin embargo, reconoce que –tal como ocurre con la emergencia del conflicto en el estado de naturaleza– en el matrimonio pueden surgir diferencias de entendimiento y de voluntad en relación con los intereses y propiedades comunes, en tal caso, el derecho de gobierno le correspondería, según Locke, tiene más capacidad y más fuerza, a saber, el varón. Con todo, se apresura a señalar que este derecho de gobierno es limitado a los intereses y a la propiedad común, y que no abarca aquello que por contrato le corresponde a la mujer. ¿Qué le correspondía por contrato a una mujer en un matrimonio a fines del siglo XVII?

Para Nancy Hirschmann (1992), la distinción entre consentimiento tácito y explícito se corresponde con la distinción entre quienes tienen derecho a una ciudadanía activa y los que tienen derecho a una ciudadanía meramente pasiva y, aún más, quienes consienten indirectamente a través de quienes consienten tácitamente: este último, según la autora, sería el lugar de las mujeres, que no tenían mayormente acceso a los bienes y servicios públicos y que gozan solo indirectamente de la protección de las leyes. Todo ello es signo de consentimiento para Locke. Por ende, sería razonable pensar que nos encontraríamos frente a un consentimiento derivado, que surge a través de los padres o de los maridos y, con ello, una base bastante débil para la obligación. Hirschmann sostendrá que probablemente esa sea la razón por la que se necesita atar a las mujeres tan fuertemente a la familia. Siguiendo la lógica de la ideología del consentimiento, individuos libres e iguales solo podrían someterse si han consentido libremente a ello. A un consentimiento meramente derivado, le corresponderá una obligación derivada.

La familia es un espacio liminal para las teorías del contrato, si bien presenta una forma de asociación voluntaria en principio, resulta difícil sostener que se trate de una asociación entre iguales, pues entre hombres y mujeres no había, de hecho, igualdad; y entre el varón adulto y los niños, el tipo de autoridad que se ejercía no es la que buscaban justificar estas teorías. En este contexto, las reflexiones de Mary Astell resultan tan interesantes como difíciles de categorizar. En su texto de 1700, *Algunas reflexiones sobre el matrimonio* (2014), escribe aquella pregunta retórica por la que es mejor recordada: “Si todos los hombres nacen libres, ¿cómo es que todas las mujeres nacen esclavas?”. Esta frase ha llevado a que teóricos como Phillip Pettit califiquen a Astell entre las teóricas de la libertad como no dominación. Springborg considera que esta etiqueta es errónea y se mantiene firme en su tesis sobre la posibilidad de un feminismo *tory* en una pensadora prerrevolucionaria y preilustrada.

Lo que Astell inaugura es una tradición crítica a las teorías del contrato desde la analogía del contrato matrimonial, centrada en dos cuestiones. La primera refiere a la discontinuidad entre la conducta pública y la conducta privada: los teóricos del contrato que en su discurso público afirmaban la igualdad natural, en sus relaciones personales, particularmente en las relaciones matrimoniales, se aprovechaban de las diferencias jerárquicas que persistían en ellas. La segunda –dada su posición monárquica–, apunta a que la homología entre contrato social y contrato matrimonial falla, porque parte del supuesto de que las partes son libres e iguales y pretende que dichas condiciones apliquen en situaciones en que esto no aplica:

no aplican en el contrato social que produce un orden de dominación y subordinación a partir de la libertad inicial de la guerra de todos contra todos; y no aplica al matrimonio tampoco donde las relaciones sociales jerárquicas sancionadas por la autoridad divina son meramente ocasionadas por un “contrato”. (Springborg, 2005 p. 114)

De acuerdo con Patricia Springborg, en Astell conviven el feminismo y el conservadurismo *tory*, cuestión que se explica por el contexto prerrevolucionario. Si bien Astell no constata las diferencias jerárquicas en el matrimonio con el fin de eliminarlas, sino lo contrario, su reflexión resulta útil para el argumento feminista, en tanto pone en evidencia la vacuidad de los principios de libertad e igualdad sobre los que se sostenían las teorías del contrato.

La familia, tal como lo mencioné antes en el caso de Sócrates, así como en el caso de Antígona, representa un espacio difícil de procesar en el lenguaje de la obligación política. Mientras que para la personificación de las leyes, que le hablan a Sócrates, el tener hijos en un territorio implica que ha aceptado tácitamente como buenas dichas leyes, para Antígona –cuyo nombre significa, precisamente, aquella que no puede engendrar–, la familia, desde la monstruosidad del parentesco que ella representa al ser hija del incesto de Edipo y Yocasta, está representada por el hermano, por lo irrepetible del hermano que se contrapone a cualquier exigencia de trato igual que podría justificar el someterse a las leyes. Las mujeres, como guardianas del parentesco, históricamente fueron el garante de la reproducción de la ciudadanía. La desobediencia al reconocerse ciudadanas de segunda clase, la denuncia de la exclusión constitutiva de la comunidad política es uno de los rasgos fundamentales para una teoría feminista de la obligación política.

Pitkin, Pateman y Hirschmann: la formación de una teoría feminista de la obligación política

Tal como hemos mencionado, una teoría feminista de la obligación política es también una teoría sobre la desobediencia, y este aspecto es fundamental en las teorías de Hannah Pitkin y Carole Pateman. Esta última señala que, en las teorías liberales, como la de Rawls, la desobediencia aparece meramente como un gesto simbólico y no como la posibilidad real de oponerse a la ley o un ejercicio de participación política.

Para Pitkin (1965 y 1966), una teoría de la obligación debería responder estas cuatro preguntas:

- La pregunta por los límites de la obligación: ¿cuándo estamos obligados a obedecer y cuándo no?
- La pregunta por el locus de la soberanía: ¿a quién estamos obligados a obedecer?
- La pregunta por la diferencia entre autoridad legítima y coerción: ¿existe realmente una diferencia entre la autoridad legítima y el poder coercitivo?
- La pregunta por la justificación de la obligación: ¿por qué estamos obligados a obedecer incluso a una autoridad legítima?

Pitkin examina distintas teorías de la obligación política: desde la del derecho divino, hasta el utilitarismo y, por supuesto, la teoría que basa la obligación política en el consentimiento, a saber, la contractualista. La autora identifica problemas en cada una de ellas al responder a estas cuatro preguntas fundamentales. Me interesa detenerme en la crítica que hace a la perspectiva utilitarista, y la crítica que a la perspectiva contractualista. Sobre el utilitarismo, Pitkin distingue una perspectiva individualista y una social. Para la perspectiva individualista, la obligación depende de la cantidad de bienestar que se deriva de la obediencia y la decisión de resistir o no, en caso de que no me provea bienestar, dependerá del resultado del cálculo entre placeres y dolores que provocaría la resistencia. Desde una perspectiva social, este cálculo debería considerar a toda la comunidad política. Bentham se inclina por esto último. Para Pitkin, la versión social del utilitarismo se desempeña particularmente mal al tratar de responder la pregunta referida a la legitimidad. La única razón para obedecer a un gobierno es que genera mayor bienestar para toda la comunidad política. Para Pitkin esta respuesta simplemente evita la cuestión de la legitimidad o más bien la desplaza

a la siguiente: ¿por qué el bienestar de la sociedad debería significar algo para mí? La respuesta utilitarista termina no siendo mejor que la que simplemente nos manda a obedecer la ley y la autoridad.

La teoría del consentimiento, en tanto, explica la obligación a partir del acto de consentir, supone que estás obligada porque has consentido, ya sea que ese consentimiento sea efectivo o tácito. Teniendo en cuenta a Locke y Tussman, pareciera que el consentimiento por sí mismo no basta, pues, para ser un consentimiento racional, debe darse solo a formas de gobierno razonables. La pregunta entonces es cómo determinamos cuáles son esas características que hacen a unos gobiernos razonables y a otros no. Pitkin concluirá que la teoría del consentimiento no funda realmente la obligación en el acto de consentir, sino en las características del gobierno, a saber, aquellas que lo hacen razonable y, por ende, legítimo. La legitimidad viene dada por la razonabilidad entendida en términos del contrato hipotético kantiano. La teoría del consentimiento, para Pitkin es más bien una teoría de la razonabilidad.

Según la autora, es necesario pensar la obligación política de otra manera: reconociendo lo que la teoría del consentimiento acaba aceptando, que la obligación radica en la legitimidad o percepción de legitimidad de la autoridad. Esto nos lleva a la cuarta pregunta, ¿por qué estamos obligadas a obedecer incluso a un poder legítimo? Pitkin postulará que la práctica social de prometer es la que finalmente responde la pregunta por la obligación. La obligación y la promesa tienen una estructura similar para la autora³. Aprendemos el valor de la promesa participando en prácticas de prometer y conservar promesas, no se nos apunta una promesa y se nos dice “esto es una promesa” como quien dice “esto es un lápiz”. Aprendemos el valor de la obligación política en las prácticas sociales que le dan sentido. Si bien para la autora esto no constituye una respuesta única y definitiva sobre la cuestión, sí puede dar direcciones sobre las posibles respuestas.

Pitkin propondrá que la obligación depende de dos factores: uno, la conciencia y el otro, la atención a cómo los otros ven lo que hacemos. Mientras el primer factor es clave en las relaciones interpersonales, el segundo responde a la vida social. Depende de las otras personas con las que compartimos el mundo juzgar si nuestra decisión de obedecer o desobedecer es correcta. Por esto, para Pitkin, no solo hay un derecho de resistencia, sino también una obligación de resistencia. Si la obediencia es debida cuando el poder es legítimo, ni la determinación de dicha legitimidad, ni la respuesta a la pregunta por cuándo deja de serlo, tienen una respuesta definida.

³ Para Mara Marín (2010) la obligación no tiene la misma estructura de la promesa, pues las promesas siempre tienen un contenido y un alcance limitados, mientras que la obligación política, para ser tal, es decir, la obligación de obedecer a una autoridad, requiere que haya obediencia independiente del contenido. No hay un contenido adicional a la mente de quien promete en la obligación política. Para Marín lo que se promete es la mente del promitente (cfr. Raz, 1990).

La determinación de legitimidad depende de prácticas sociales de actuar y juzgar en común y, por ende, la obligación política nunca puede ser un acto individual.

Para Carole Pateman, en tanto, la obligación política debe ser horizontal (modelo rousseauiano), es decir, hacia nuestros conciudadanos y no limitarse únicamente a la expresión mediante el voto. Una justificación genuina de la obligación política no debe darse por sentada, sino que debe formar parte de una democracia participativa. En su trayectoria, vinculará dicha lectura a la teoría feminista, tanto en *El contrato sexual* (1988) su obra más importante, como en algunos artículos tales como “Feminismo y democracia” (1983). Según Pateman, la obligación política no puede entenderse sin reconocer el rol de la resistencia. Sin la posibilidad de la desobediencia, no hay obligación política. Sin una democracia participativa, no hay obligación política. Es la democracia participativa la que, a juicio de Pateman, permitiría la libre creación de obligaciones y no la mera aceptación pasiva de un estado de cosas ante el cual solo cabría resistir de modo testimonial.

En los textos previos a *El contrato sexual*, la defensa de un modelo de democracia participativa frente al realismo de las teorías de la democracia al uso fue el principal objeto del trabajo de Pateman. En *Participation and democratic theory* (1970), defenderá la posibilidad de una democracia participativa, donde no solo se participa a través del voto, sino también en la participación en otras esferas de la vida social y política. De hecho, Pateman habla de una sociedad participativa, entendiendo que la política excede el ámbito del gobierno. Pondrá atención especialmente en la industria, sector que los teóricos como Schumpeter o Dahl consideran poco probable de democratizar. Pateman, tomándose tanto de la teoría de G. D. H Cole, como de resultados concretos de la implementación del *self-management* de trabajadores en la ahora ex-Yugoslavia, sostendrá que la democratización de la industria funciona como una escuela para el desarrollo de las capacidades democráticas de la clase trabajadora y que no habría evidencias de que disminuyera la productividad, el caso de Yugoslavia, de hecho, atestiguaba lo contrario. Sin embargo, Pateman es prudente al señalar que se tienen pocos datos y que no se pueden obtener conclusiones universalizables, pero el realismo que asumía la apatía de las mayorías y el rechazo a la democracia participativa como utópica, tampoco puede tomarse al pie de la letra.

Hirschmann, por otro lado, al rescatar las obligaciones dadas, por contraste con el consentimiento, busca mostrar la deficiencia de este modelo para dar cuenta de la experiencia de las mujeres al asumir obligaciones. Dicha experiencia es modelada por la autora desde la teoría de las relaciones objetuales, según la cual las mujeres habrían sido criadas de una forma que las hace permanecer más cercanas al cuidado y al mundo privado, que al lenguaje contractual, vinculado al mundo público y normalmente asociado a la masculinidad. Con todo, insistirá en que no

busca defender las obligaciones dadas como ideal normativo para la política, sino evidenciar que buena parte de las obligaciones –no solo de las mujeres– no se explican por el consentimiento.

Siguiendo a Nancy Fraser (1998), la teoría crítica debe ser normativamente orientada y empíricamente informada y guiada por el intento práctico de superar la injusticia. (1998, p. 35). En esta misma línea, para perfilar un concepto feminista de obligación política, propongo una revisión de la experiencia del movimiento feminista en Chile en un momento decisivo entre la obligación y la desobediencia: la dictadura y la transición a la democracia.

Legitimidad, obligación y desobediencia.

Lecciones desde el movimiento feminista en Chile

Las organizaciones feministas y de mujeres fueron un movimiento contencioso durante la dictadura. La organización o rearticulación de estas organizaciones, si bien comenzó de modo meramente reactivo y con la función de reunir a las familias destrozadas por la desaparición forzada o con proveer la subsistencia, pronto fue profundizando su conciencia política y formulando demandas relacionadas con la situación de las mujeres. Es posible, entonces, observar una transformación en los objetivos del movimiento en su resistencia a la dictadura.

La dictadura –en tanto poder fáctico que se imponía únicamente por la fuerza– no puede producir ningún tipo de obligación basada en la legitimidad, solo obediencia efectiva mediante la coacción, en el sentido weberiano. Incluso la aplicación de las leyes no podía generar ningún tipo de adhesión procedural, en tanto no había un congreso y claramente no existía independencia del poder judicial. La mayor parte de la población obedecía por miedo. Sin embargo, ahí donde había obediencia, había desobediencia, y esta nos muestra la desobediencia como el necesario revés de las teorías de la obligación política.

Fue en la década del ochenta que el feminismo comenzó a tener un lugar propio en los debates de la oposición a la dictadura. Follegatti (2020) toma como referencia el debate sobre la renovación del socialismo a fines de dicha década, que giró en torno a los conceptos de democracia y democratización. No bastaba con asegurar la democracia en términos formales y del funcionamiento de las instituciones, sino que era preciso que la democratización se extendiera y profundizara en las relaciones sociales y en las estructuras institucionales. Las reflexiones feministas versaron sobre temas semejantes, pero fueron por un carril separado en términos de los intercambios intelectuales, es decir, la cuestión de la democratización también

fue un tema relevante para las feministas, había un aspecto de ella que, para la organización de mujeres, se daba en el eje del género.

Lo cierto es que, durante los últimos años de la dictadura, tras el fracaso del intento de llamar a elecciones libres, y la aceptación del plebiscito impuesto por la Constitución del ochenta, las feministas y las mujeres organizadas, comenzaron a pensar en cómo sería ese proceso de democratización que vendría después. Un proceso de imaginación política habilitado por el horizonte del plebiscito, pero también alerta a las limitaciones de la transición pactada. La revisión del documento de 1986 conocido como “Pliego de las mujeres” resulta relevante para entender este momento. En este documento es posible distinguir entre las demandas que se le hacían a la dictadura, y demandas para el futuro democrático próximo. A la dictadura se le exige, en primer lugar, la disolución de la Central Nacional de Inteligencia (CNI) que actuó como policía política entre los años 1977 y 1990. A la democracia futura se le formulan demandas que en el pliego se identifican como de “democratización de todas las estructuras sociales”. La primera demanda es la de la igualdad ante la ley, la modificación del código penal en todas las penas que fueran discriminatorias contra la mujer. La tercera demanda es la de participación tanto en el ámbito estatal como en otras instancias políticas y sociales. Esta participación, señalan las declarantes, “impulsará una renovación política, con estilos no autoritarios de debate, organización y dirección”.

La democracia se percibía como un momento para pensar lo que esa participación en el plano estatal y no estatal, podía hacer por el proceso más profundo de modificar las estructuras dictatoriales, en lo personal y en lo político.

Anne Phillips (1992) distingue entre el enfoque de ciudadanía, y el enfoque de la participación, para entender la pluralidad y tensión propia de estas demandas feministas en contexto. La autora da cuenta de un giro desde la participación, en tanto que eje más radical, propio de las ideas feministas de la segunda ola norteamericana, hacia la cuestión de la ciudadanía. En sus palabras:

la transición desde la participación hacia la ciudadanía refleja el movimiento en el pensamiento radical como conjunto. En la primera fase, las feministas se ocupaban de lo que podríamos llamar el micronivel de democracia en el seno de un movimiento y de la democracia en la vida cotidiana. En la segunda fase, nos hemos ocupado del macronivel de la pertenencia de las mujeres a la comunidad política, a explorar cuestiones de inclusión y exclusión, y a amortiguar las pretensiones universalistas del pensamiento político moderno. (p. 3)

Phillips aclara que su análisis responde al movimiento feminista reciente, a la llamada segunda ola, y habría que añadir, que responde mayormente a un contexto anglosajón. La lectura del “Pliego de las mujeres” nos permite ver con claridad

las diferencias de contexto y, por ende, la importancia de tomar con precaución estas periodizaciones. Verónica Schild (2016) relativizó el alcance de la tesis de Fraser: el feminismo de la segunda ola habría sido la criada del capitalismo, mostrando que en América Latina las preocupaciones no apuntaban a la entrada de las mujeres al mercado laboral y a la competencia con los varones y, por otro lado, el neoliberalismo no había sido implementado mediante la burocracia ni de la connivencia de ciertas feministas con ella, antes bien, lo que había ocurrido era la instalación violenta del capitalismo a través de dictaduras.

Vale la pena extraer este gesto en relación con la discusión sobre la ciudadanía. Ni las cuestiones de inclusión, ni las de participación aparecieron como preocupaciones del movimiento feminista, sino hasta la segunda mitad de la década de los ochenta. Las organizaciones de oposición fueron espacios de participación política clandestina, cuando era perseguida por la dictadura. Las demandas de participación en la política estatal correspondían a las demandas que se formulaban a la democracia por venir.

Las demandas de participación corresponden a lo que se esperaba llevar a cabo en la década de los noventa, que coincide justamente con el llamado *giro* ciudadano en la filosofía política anglosajona. Pero las demandas de participación y las demandas de ciudadanía en términos de inclusión se dieron más bien en paralelo en la posdictadura chilena, y más que representar una sucesión de hechos, dieron cuenta de una distinción entre quienes optaron por el lenguaje de la ciudadanía, y, por ende, de la pugna por la inclusión de las mujeres en las instituciones de la democracia emergente, y quienes resintieron dicha inclusión y decidieron mantenerse en los márgenes de la institucionalidad, entendiendo la participación fundamentalmente desde la autonomía.

Siguiendo a Nicole Forstenzer (2022), hacia fines de los ochenta las feministas habrían tomado tres caminos: el de la institucionalidad, seguido por las feministas militantes de los partidos de la concertación y que conformaron la Concertación de las mujeres por la democracia; las mujeres militantes de partidos y movimientos como el Partido Comunista y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) que no se plegaron a los acuerdos transicionales y, finalmente, las feministas que no militaban en movimientos mixtos y que empujaron la tesis de la autonomía.

Quienes eligieron el camino de la institucionalidad en la posdictadura, procesaron las demandas feministas en el eje inclusión-exclusión y pugnaron por la inclusión de las mujeres y de la perspectiva de género en las políticas públicas. Con la creación de Servicio Nacional de la Mujer (Sernam, 1991) se institucionaliza la perspectiva de género desde una perspectiva heteronormada y liberal (Castillo, 2016) y se abandona el lenguaje más radical del feminismo y la demanda de participación en la democratización de las instituciones y en la vida social ampliada. En la era

de los consensos, el disenso feminista resultaba particularmente incómodo y el mismo concepto feminismo fue desplazado del discurso público.

La pregunta por la obligación política en la posdictadura parecía tener una respuesta fácil: había una institucionalidad democrática legítima, había autoridades elegidas por medios legítimos (si bien el dictador seguía como comandante en jefe del ejército y, posteriormente, como senador, en un escaño reservado de acuerdo con la constitución de 1980, que es, a rasgos generales, la que sigue vigente). Se trataba no solo de obedecer la ley, sino de comprometerse con el cuidado de la frágil institucionalidad democrática y eso implicaba prudencia. Si tomamos como referencia la propuesta de Pitkin, formalmente la autoridad era legítima, sin embargo, el juicio sobre si ello bastaba, permanece abierto y es esta apertura la que hace posibles las múltiples iteraciones de los debates entre feministas institucionales y autónomas.

Conclusiones

La historia de las feministas con los partidos parece remitirnos a la famosa frase que titula un texto de Audre Lorde de 1979 “Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo”. Más allá del título y la consigna, Lorde escribe:

Porque las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera en su propio juego, pero nunca nos permitirán efectuar un auténtico cambio. Y esto solo resulta amenazador para aquellas mujeres que siguen considerando que la casa del amo es su **única** fuente de apoyo. (Lorde, 1984, p. 112)

¿Cómo podemos leer esta cita en clave de una teoría feminista de la obligación política? ¿Cómo deberíamos evaluar las victorias pasajeras?

Por ejemplo, en relación con las cuotas como una solución a la exclusión de las mujeres en la política, Phillips señala que es un arreglo que no apunta al fondo de las razones del por qué hay menos mujeres en política, eso supondría una modificación profunda de la división sexo-genérica del trabajo y de las lógicas de trabajo y exigencias en las instituciones. Las cuotas son una victoria de ese tipo, no obstante, han permitido ciertos avances. Si reparamos en la última parte de la cita, Lorde añade que la imposibilidad de hacer transformaciones profundas con las herramientas del amo es amenazadora solo para aquellas mujeres que siguen considerando que la casa del amo es su única fuente de apoyo. Propongo que la pregunta por la obligación política feminista debería tomar su respuesta a partir de aquí.

Pateman y Pitkin señalaron la importancia de la desobediencia como parte de una teoría de la obligación política y esto se hace bastante evidente a la luz de las palabras de Lorde: obedecer en un contexto de injusticia estructural solo puede entregar victorias pasajeras. Si hubiera algo así como una victoria duradera, tendría que provenir de la desobediencia, pero, siguiendo a Lorde, no solo del momento negativo de la desobediencia, sino de lo que viene después, de la construcción de otras fuentes de apoyo, que excedan el juego del amo, que excedan la inclusión en la institucionalidad (aunque no necesariamente la rechacen).

Las feministas de la Librería de Mujeres de Milán (1990) se propusieron pensar la autoridad femenina de otra manera: el *affidamento*, una práctica de confianza entre mujeres que parte del reconocimiento colectivo de una autoridad legítima en otra, y que, por ende, genera obligaciones. La teoría feminista es parte de lo que hacemos en dichos espacios de resistencia, las feministas de Milán lo describían como algo que surgió de su quehacer juntas, ya sea en la organización, como en el simplemente estar juntas las unas con las otras.

Si bien la democracia a nivel institucional/formal, se ha logrado en mayor medida, y la inclusión de las mujeres en las esferas de representación política, ha avanzado considerablemente desde la década del noventa, la democratización de la sociedad ha quedado pendiente y sin ella, si seguimos a Pateman, tenemos una democracia meramente participativa que sistemáticamente producirá desencanto. No es casual que el diagnóstico que Pateman recoge de los teóricos de los años sesenta y setenta del siglo XX, sobre la desafección con la democracia, coincida con el actual: promesas incumplidas, a las que ahora le sumamos una crisis ambiental que hace imposible pensar que las promesas de bienestar sean satisfechas (Bellolio, 2024).

Desde esta breve revisión de las teorías de la obligación política, quiero proponer una posible alternativa feminista, que supone el desplazamiento desde la obligación de obedecer las leyes, a la obligación recíproca de una práctica de construcción de mundos, una expresión arendtiana que Linda Zerilli (2005) recupera para el feminismo. Se trata de una acción no soberana, no somos dueñas de ella, y, por ende, nunca nos puede garantizar un resultado: nunca habrá una fórmula que nos proteja de repetir los patrones de las prácticas patriarcales, por lo que el proyecto de democratización en el nivel relacional debe permanecer siempre abierto. Bonnie Honig también pone este aspecto del agonismo arendtiano “La acción produce sus actores; episódicamente, temporalmente, somos su logro agonístico” (Honig 1995, p. 145).

Para Macarena Marey se trata de la condición teratogénica de la acción, es decir, su carácter incontrolable. Lo teratogénico es aquello que produce malformaciones en un embrión, de acuerdo con la RAE. La acción humana, afirma Marey, es en ese sentido, monstruosa:

La monstruosidad de la acción es inescapable, es un dato de nuestra condición de agentes, de nuestro modo de actuar en el mundo. El punto, sin embargo, es que quien no sabe que su acción es teratogénica es más propenso a contribuir con la destrucción. Desentenderse de la responsabilidad es el déficit epistémico y moral que genera la violencia destructiva. Por el contrario, saber (aunque siempre de manera incierta) de las combinaciones de contingencia y necesidad en la acción nos permite actuar de manera creativa ante cada intento de aniquilación. (2022, p. 59)

La propuesta que sostengo aquí es la de entender la obligación política desde el feminismo como una obligación de construir mundos, es decir, la obligación de actuar con y por las otras (es/os). Esta obligación guarda cercanía con la idea de Nancy Hirschmann de las obligaciones no voluntarias, no hemos dado explícitamente nuestro consentimiento a estas obligaciones, sin embargo, tenemos una responsabilidad que no es individual, sino colectiva. La construcción de este mundo implica la vigilancia y la impugnación a la autoridad existente, así como a su obediencia si es preciso para garantizar las condiciones que permitan su persistencia. La determinación de la legitimidad, tal como señala Pitkin, no puede hacerse de forma individual, sino que corresponde a las prácticas colectivas de construcción e impugnación. Sin embargo, no se puede entregar una respuesta definitiva, que pudiera ser aceptada universal e incondicionalmente del porqué obedecer incluso a una autoridad legítima. Aquí, siguiendo a Iris Young (2011) y Macarena Marey, habría que desplazar el eje conceptual de la obligación, hacia la responsabilidad. La responsabilidad que tenemos hacia las demás precede toda obligación.

Referencias

- Alegría, D. (2024). Las trampas del cuidado. En D. Alegria y L. Vivaldi (Eds.), *Reflexiones feministas sobre los cuidados* (pp. 77-92). LOM.
- Astell, M. (2014). *Some Reflections upon Marriage* (S. L. Jansen, Ed.). Saltar's point press.
- Bellolio, C. (2024). *La era del pesimismo democrático*. Debate
- Butler, J. (2002). *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. Columbia UP.
- Castillo, A. (2016). *Disensos feministas*. Palinodia.
- Dagger, R. y Lefkowitz, D. (2001). Political Obligation. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/political-obligation/>>.
- Darat Guerra, N. (2023). *Contraciudadanía y democracia feminista*. Metales Pesados.

- Dietz, M. G. (1998). Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking. En J. B. Landes (Ed.), *Feminism, The Public and The Private*. Oxford UP.
- Evans, D. T. (1993). *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*. Psychology Press.
- Follegrati Montenegro, L. (2020). ¿Qué democracia? Feminismo y política en el Chile de los 80s. *Revista de Sociología*, 35(1), 56-68.
- Forstenzer, N. (2022). *Políticas de género y feminismo en el Chile de la postdictadura 1990-2010*. LOM.
- Fraser, N. (1998). *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. The Tanner lectures on human values*. University of Utah Press.
- Gauthier, D. (1977). The Social Contract as Ideology. *Philosophy & Public Affairs*, 6(2), 130-164.
- Hampton, J. (2002). Feminist Contractarianism. En L. Antony y C. Witt (Eds.), *A Mind of One's Own* (2^a ed.). Routledge.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada.
- _____. (2004). *Principios De la filosofía del derecho, o, derecho natural y ciencia política*. Sudamericana.
- Hirschmann, N. J. (1992). *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political Theory*. Cornell UP.
- _____. (2009). *Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory*.
- Hobbes, T. (1987). *On the Citizen*. Cambridge UP.
- _____. (1998). *Leviathan*. Oxford UP.
- Honig, B. (1995). Toward an agonistic feminism. En B. Honig (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (pp. 135-166). Penn State Press.
- _____. (2013). *Antigone, Interrupted*. Cambridge UP.
- Lister, R. (1997) Citizenship: Towards a Feminist Synthesis. *Feminist Analysis*, 57(1), 28-48.
- Locke, J. (2016). *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration* (M. Goldie, Ed.). Oxford UP.
- Lorde, A. (2007). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. En *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press.
- Marín, M. (2010). *What Is the Problem with Consent Theory?* SSRN. <https://ssrn.com/abstract=1580759>
- Marey, M. (2022) La dialéctica de la responsabilidad. *Bordes*, 7(2), 57-61
- Milan Women Bookstore Collective (1990). *Sexual Difference: A Theory of Social-Symbolic Practice*. Indiana UP.
- Mujeres por la vida. (1991). El pliego de las mujeres. En S. Palestro, *Documento de Trabajo Programa Chile Serie: Estudios Sociales*, 14.
- O'Brien, M. (1981). *The Politics of Reproduction*. Routledge.

- Okin, S. M. (1990). Feminism, the Individual, and Contract Theory. *Ethics*, 100(3), 658-669.
- _____. (2007). *Justice, gender, and the family*. Basic Books.
- Pateman, C. (1970). *Participation and Democratic Theory*. Cambridge UP.
- _____. (1985). *The Problem of Political Obligation: A Critical of Liberal Theory*. Polity Press.
- _____. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford UP.
- _____. (1983). Feminism and democracy. *Democratic Theory and Practice* (pp. 204-217). Cambridge UP.
- Peña Aguado, M. I. (2021). Antígona, de mito androcéntrico a símbolo feminista: una reflexión. *Ideas y Valores*, 70(175), 42-72.
- Pitkin, H. (1965). Obligation and Consent—I. *The American Political Science Review*, 59(4), 990-999.
- _____. (1966). Obligation and Consent—II. *The American Political Science Review*, 60(1), 39-52.
- _____. (1967). *The concept of representation*. University of California Press.
- _____. (1984). *Fortune is a woman: Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*. University of Chicago Press.
- Phillips, A. (1991). Citizenship and feminist theory. En G. Andrews (Ed.), *Citizenship* (pp. 76-88). Lawrence & Wishart.
- _____. (1992). Must feminists give up on liberal democracy? *Political Studies Review*, 40(1), 68-82.
- _____. (1995). *The politics of presence*. Clarendon Press; Oxford UP.
- Platón. (2020). Critón. En *Crtitón. El político* (pp. 9-52). Alianza.
- Rawls, J. (2005). *A theory of justice*. Harvard UP.
- Raz, J. (1990). *Authority*. New York UP.
- Reverter Bañón, S. (2011). La dialéctica feminista de la ciudadanía. *Athenea Digital*, 11(3), 121-136.
- Rustighi, L. (2018). Rethinking the sexual contract: The case of Thomas Hobbes. *Philosophy & Social Criticism*, 46(3), 274-301.
- Schild, V. (2016). Feminismo y neoliberalismo en América Latina. *Nueva Sociedad*, 265, 32-49.
- Sófocles. (1992). Antígona. En *Tragedias* (pp. 239-299). Gredos.
- Springborg, P. (2005). *Mary Astell: Theorist of Freedom from Domination*. Cambridge UP.
- Young, I. M. (2011). *Responsibility for Justice*. Oxford UP.
- Zambrano, M. (1989). *La tumba de Antígona*. Anthropos.
- Zerilli L. M. G. (2005). *Feminism and the Abyss of Freedom*. University of Chicago.