

Ágnes Heller y el feminismo

ASUNCIÓN MARTÍNEZ MELLADO*

Ágnes Heller, pensadora cuya reflexión ha girado siempre en torno a los problemas del presente, ha mantenido con el feminismo unas relaciones que se han visto naturalmente mediatizadas por su comprometida biografía intelectual. Por ello, para ser fieles a un pensamiento vivo y, por tanto, cambiante, es preciso reconstruir los distintos momentos que han determinado estas relaciones. Son tres los períodos en los que esta autora se plantea, aunque siempre de modo colateral, sus relaciones con el feminismo. Tales períodos se corresponden con tres etapas de su trayectoria intelectual, que vienen marcadas por tres décadas, los años setenta, los ochenta y los noventa.

En los años setenta A. Heller se encuentra muy comprometida con el marxismo. Discípula de Lukács, de 1963 a 1973 fue investigadora en la Academia Húngara de Ciencias. Durante ese período hasta 1977, año en que sale de su país debido a la represión política y se instala como profesora de Sociología en la Universidad de La Trobe (Australia), su horizonte intelectual estuvo enmarcado en el proyecto lukacsiano de estimular un renacimiento teórico del marxismo. En estos años, en 1969, escribe un artículo titulado «El futuro de las relaciones entre los sexos», recogido en la obra *La revolución de la vida cotidiana*¹.

En esta etapa A. Heller hace explícito, desde el comienzo de su análisis acerca de las relaciones entre los sexos, su compromiso con el marxismo, afirmando que «cuando nos refiramos al futuro de las relaciones sexuales y familiares, lo haremos en el contexto de la sociedad comunista en formación, que es nuestro propio sistema de valores...»². Así pues, la relación entre los sexos es comprendida dentro del esquema general de la crítica a la alienación producida por el deseo de apropiación. La noción de alienación constituirá en este período la categoría explicativa fundamental de lo que va a ser comprendido como una desigualdad estructural: «las relaciones entre personas de diverso sexo son, como hemos visto, desiguales por definición...Las relaciones sexuales están, por eso, condenadas a ser relaciones de desigualdad y reflejan la alienación del *ser genérico*³». La alienación producida por la división social del trabajo afecta a todas las relaciones humanas y estructuralmente a las relaciones hombre-mujer, ya que dicha relación está fundada sobre el deseo de apropiación del otro, que es por tanto tomado como *objeto*. Para Heller la desigualdad irrumpe en el plano puramente sexual desde el momento en que la *reciprocidad* del placer erótico, aunque reconocida como finalidad, no llega a practicarse sino excepcionalmente. La idea de reci-

* Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía, Campus de Espinardo, Edif. Luis Vives, Apto. 4021, 30080 Murcia.

1 A. Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona 1982.

2 A. Heller, obra citada, pág. 54.

3 A. Heller, obra citada, pág. 57.

prociencia como elemento fundamental en las relaciones de igualdad es uno de los aspectos de su análisis que podríamos considerar válidos más allá de su aproximación estrictamente marxista. Asimismo, la consideración de que el aspecto subjetivo de la alienación es la aceptación tácita de esta desigualdad⁴ supone también un acierto, en tanto que ello va a ser tomado posteriormente como piedra de toque de toda liberación por los llamados movimientos de autoconciencia.

No obstante, el análisis de A. Heller en este artículo está condicionado por su visión global de una sociedad comunista futura en la que se postula una sociedad desalienada en todas las facetas de la vida. En cuanto a las relaciones entre los sexos dicho proceso de desalienación se reconocerá en los siguientes cambios:

1. Desaparecerá la desigualdad social entre el hombre y la mujer.
2. Cuando la propiedad deje de ser el objetivo central en la vida desaparecerá también la idea de apropiación de la relación entre los sexos.
3. El individuo no necesitará ya seguir reprimiendo sus deseos, los humanizará⁵, y esa humanización será el resultado de la igualdad, la reciprocidad, la libertad de elección, y la negativa a considerar al otro como instrumento.

Así pues, Heller considera en este período el cambio en las relaciones entre los sexos como parte integrante de una revolución social más profunda que afectaría a todas las estructuras de la sociedad. De este modo, para nuestra pensadora el feminismo no tendría una especificidad propia, ni un objetivo singular, pues éste se hallaría incluido dentro del proyecto de una sociedad comunista futura. Por tanto, Heller no encuentra razones suficientes para situarse en lo que más tarde se ha llamado perspectiva de género, es decir, aquella perspectiva que considera que las relaciones entre los sexos merecen un análisis específico y distinto de cualquier otro tipo de relaciones, como las de clase, si bien el género estaría presente en casi todas las demás formas de relación humana. Tal posición la mantendrá Heller hasta sus últimos escritos referentes al feminismo en los años 90. La razón de ello se encuentra en su idea de que es preciso pensar la universalidad, es decir, al ser humano en general y que no es necesario un análisis especial del género. En este punto es en el que verdaderamente se plantea la cuestión a debatir, pero antes de abordarlo continuaremos exponiendo las sucesivas etapas por las que pasa su aproximación al feminismo.

El segundo período se inicia con el exilio, en 1977, a Australia. El abandono de su patria significa al mismo tiempo el abandono, por imposible, del proyecto de reconducción democrática del socialismo propugnado por Lukács. A partir de este momento su discurso gira en torno a la idea de las necesidades radicales, pero cuya satisfacción depende ahora más de un proyecto de vida personal que de la articulación de un orden social determinado. La revolución social total, asociada a su primera concepción, es vista ahora como un callejón sin salida de la modernidad por esta segunda Heller.

Las categorías utilizadas para analizar la vida cotidiana son rescatadas para iluminar el problema de la racionalidad mediante un enfoque minimalista. Su filosofía no pretende ya explicar ni anticipar el futuro, sino tan sólo iluminar y reflexionar sobre nuestra condición presente. No obstante, su teoría de las necesidades radicales sigue estando enraizada en la intención de proporcionar al marxismo una teoría normativa y una teoría de los valores. De esta época es un escrito recogido en la obra titulada *Para cambiar la vida* (publicada en 1980 y traducida al español en 1981) en el que

4 A. Heller, obra citada, pág. 57.

5 A. Heller, obra citada, pág. 66.

Heller es entrevistada acerca de los temas básicos de su pensamiento, así como sobre otros de actualidad de los cuales destacamos «El 68, la violencia y el feminismo»⁶. En esta entrevista acerca del feminismo Heller aborda diversos aspectos del mismo en los que adopta una postura claramente positiva, abandonando su perspectiva marxista. Sin embargo, veremos que en su reflexión posterior en los años 90 su posición respecto al feminismo será mucho más crítica e incluso contradictoria con la aquí mantiene.

Vamos a tratar algunos de los temas que muestran su visión del feminismo en estos años. En primer lugar, Heller, frente a su perspectiva marxista anterior, considera que es totalmente legítima la formación de movimientos feministas *separados*⁷. Entre otras razones por las que justifica la existencia de tales movimientos, dice: «la cuestión está clara: las mujeres logran elaborar mucho mejor sus convicciones sin están con otras mujeres»⁸. Frente a su idea anterior de que el socialismo hacía innecesarios tales movimientos, ahora afirma: «Quienes opinan que los movimientos feministas separados son superfluos porque el socialismo es causa común de hombres y mujeres, olvidan ciertas tradiciones, ignoran hechos históricos y psicológicos concretos»⁹.

En cuanto a lo que significaba para ella ser feminista, Heller parece tener la imagen tópica de la mujer masculinizada, que se comporta como un hombre y rechaza cualquier *deber femenino*¹⁰. Esta imagen, que había recibido de una tía suya, le producía a la vez respeto y rechazo y por ello sentía en esta época la contradicción entre su vocación como científica y su afán de seguir siendo mujer. Curiosamente, a partir de la lectura de la biografía de Marie Curie, descubre que ambas cosas no son contradictorias, lo que expresa del siguiente modo:

«...me dí cuenta de que una mujer puede ser científica igual que el hombre en su pensamiento y, sin embargo, puede seguir siendo mujer, puede cumplir su papel en el amor, puede tener sentimientos femeninos tradicionales y también puede ser feliz en su maternidad»¹¹. En esta época Heller parece encontrarse en una cierta confusión en cuanto a las implicaciones que el feminismo más radical a veces ha comportado. Pensemos, por ejemplo, en la obra de S. Firestone *Dialéctica sexual*, de los años 70, en la que esta autora proponía que la liberación de la mujer vendría de la mano de su liberación de la maternidad.

Así encontramos en Heller, por una parte, un reconocimiento explícito de las aportaciones del feminismo, y, por otra, una insistencia constante en que no se debe pretender una igualdad total, en el sentido de identidad, con los hombres. Por esto, ella destaca como un logro importante del feminismo: «El haber comprendido que ser *iguales y libres* para las mujeres ya no significa identificarse con los hombres, y más concretamente el que las mujeres sean ya capaces de reflexionar sobre su propia humanidad entendida como *femineidad*»¹². De estas palabras podríamos deducir que en aquellos momentos Heller se hallaría más cerca de lo que se ha denominado *feminismo de la diferencia* en su acepción más fuerte, ya que supone la posibilidad de pensar la *femineidad*. Una vez más Heller se va contradecir en su escrito de los años 90, cuando criticará fundamentalmente al feminismo de esencialismo y de considerar el *ser mujer* como objeto de reflexión aparte del ser humano en general.

6 A. Heller, *Para cambiar la vida*, Crítica, Barcelona 1981.

7 A. Heller, obra citada, pág. 208.

8 A. Heller, obra citada, pág. 209.

9 A. Heller, obra citada, pág. 209.

10 A. Heller, obra citada, pág. 210.

11 A. Heller, obra citada, pág. 210.

12 A. Heller, obra citada, pág. 212. El subrayado es nuestro.

Por otra parte, en esta época Heller insiste reiteradamente en la idea de que el feminismo debe evitar a toda costa que las reivindicaciones de las mujeres se trasformen en una lucha de unos contra otros, es decir, en una guerra de los sexos. Y así considera que la lucha feminista no puede convertirse en una *lucha de clase* contra la otra parte de la Humanidad¹³. Este temor a que el feminismo devenga una cierta forma de *política amigo-enemigo* reaparecerá de un modo más radical en su obra posterior, hasta el punto de que tal temor la llevará a tener más en cuenta los errores que se pueden cometer desde la perspectiva feminista que sus ventajas o virtudes.

Finalmente, un aspecto digno de mención de su valoración positiva del feminismo es el reconocimiento de la importancia del intento de redefinición de las relaciones entre lo público y lo privado, recogiendo la famosa consigna feminista de *lo personal es político*. En estos años a Heller le parece que la idea de que lo privado es político encierra una importante verdad porque: «la vida privada, dice, es una instancia social... en el sentido de que los modelos de vida privada han de ser reconocidos y considerados como objetos de interés común, lo cual significa que un cambio en dichos modelos ha de ser algo muy importante y no una cuestión secundaria en el proceso de cambio general. Es motivo de orgullo para el movimiento feminista el haber planteado esta cuestión, aunque el problema vaya más allá del feminismo»¹⁴. En efecto, este es uno de los aspectos más interesantes que el feminismo ha planteado a la filosofía política actual. Sin embargo, al igual que Heller lo cita pero no se detiene en ello, la filosofía política tampoco parece haberse hecho eco de este problema casi en absoluto. La razón de este desinterés tal vez se deba a que tomarse en serio la redefinición de las relaciones entre lo privado y lo público conlleva la puesta en cuestión de todo el orden liberal sobre el que se asienta la sociedad actual y, por ello mismo, tal vez, la propia Heller se muestra posteriormente menos optimista respecto de ese orgullo del que habla en estos años.

En 1986 A. Heller se traslada de la Universidad de la Trobe (Australia) a la New School for Social Research de Nueva York, donde en la actualidad ocupa la cátedra de Hannah Arendt. A partir de su estancia en Estados Unidos las ideas de Heller se van a decantar hacia un cierto liberalismo, o por lo menos a la revalorización de la democracia representativa y del Estado del bienestar. En este contexto publica en 1995, en colaboración con Ferenc Féher, su obra *Biopolítica*, en la que el feminismo constituye uno de los principales temas de reflexión, como una de las manifestaciones de la biopolítica contemporánea. En esta obra su postura acerca del feminismo es bastante crítica en aquellos aspectos de los que trata.

En primer lugar, uno de los temas de los que se ocupa es la cuestión del sujeto del feminismo. Tal sujeto puede ser el individuo, un grupo o un cuerpo simbólico. Heller y Féher atribuyen al feminismo lo que consideran *el peor caso*, es decir, el de un cuerpo simbólico. Así, dicen: «Ejemplo clásico es la Donna como Cuerpo simbólico del feminismo. Esta entidad mitológica sirve a grupos de presión de fanáticos, de justificación para un cada-uno- para sí hermenéutico»¹⁵. Este es el peor caso porque a partir de ese sujeto simbólico se construye un discurso acerca de lo que significa *ser mujer* que se constituye en normativo y obligatorio, lo que impide y coarta las diversas manifestaciones de la libertad, que quedarían sometidas a ese modelo único sancionador. Esta observación es en parte cierta, pero no refleja totalmente la realidad, ya que al interior del movimiento feminista se ha dado esa tendencia pero también la contraria con la misma fuerza e incluso más. Nos estamos refi-

13 A. Heller, obra citada, pág. 214.

14 A. Heller, obra citada, pág. 179.

15 A. Heller y F. Féher, *Biopolítica*, Península, Barcelona 1995, pág. 28.

riendo al *feminismo de la igualdad* que no ha dejado de manifestarse implacablemente en contra de esa idea según la cual existe algo parecido a la *esencia femenina* o la *femineidad*¹⁶.

En segundo lugar, Heller y Féher consideran como una de las amenazas fundamentales que padece el feminismo la caída en una *política de autoclausura*. Afirman que la intención común a todos los movimientos de biopolítica, que los derechos pasen de ser formales a ser reales, puede llevarse a la práctica de dos modos: con una política de diálogo con aquellos que sólo pasivamente acatan (o no acatan en absoluto) los nuevos derechos, o bien con una política de autoclausura. Para estos autores el feminismo va camino de esta última actitud y consideran como primer paso la novedad del feminismo académico *la ingeniosa idea de una epistemología especial*¹⁷. La fórmula básica de esta epistemología, según ellos, puede reducirse a la siguiente ecuación: «La experiencia de los miembros de un grupo x (pudiéndose sustituir la x por cualquier grupo concreto) es única; en consecuencia, sólo es accesible a aquellos que pertenecen al grupo x, ergo el grupo x necesita una epistemología especial. Este ergo dista mucho de ser ya lógicamente concluyente»¹⁸. Tras esta formulación, la argumentación en contra de una epistemología especial, es decir, de un cuerpo de conocimientos en torno a la experiencia y la historia de las mujeres, es débil y falta de consistencia. Ello se debe a que Heller y Féher desplazan el problema a una cuestión de comunicación. Y así argumentan que si la experiencia de un miembro de un grupo es accesible a todos los demás, entonces es innecesaria una epistemología especial y, si no lo es, entonces tal epistemología no tendría objeto, pues no existiría un grupo como tal. Sin embargo, la necesidad o no de esta epistemología no puede debatirse en el terreno de la comunicación entre los miembros de un grupo, pues, entre otras cosas, no creo que esa haya sido nunca su finalidad. No es el afán de comunicarse entre sí lo que mueve a la elaboración de estudios sobre género, sino todo lo contrario, la necesidad de expresar, de dar voz, hacer oír, hacer visible una experiencia común de una *mayoría* que hasta ahora ha permanecido muda y por tanto indefensa. El afán de esta epistemología es, en efecto, hacer comprensible esta experiencia a *todo el género humano* y con ello hacer cumplir uno de los más reconocidos logros de la modernidad: la universalidad.

Por otra parte, para el feminismo la elaboración de un discurso propio tiene un objetivo más importante, su finalidad es fundamentalmente reivindicativa, pues esta experiencia común ha sido la experiencia de una opresión. Darse a conocer, tomar la palabra, es el primer paso no sólo para la comunicación entre los miembros del género humano, sino también para la liberación de aquellos a los que se les ha robado hasta la palabra. El diálogo requiere al menos dos interlocutores y hasta hace tan sólo siglo y medio la experiencia y la voz de las mujeres ha estado ausente de la historia, salvo excasas excepciones. En el debate acerca de *las necesidades de las mujeres*, los varones han sido los únicos participantes. Ellos han definido qué somos y, por tanto, qué necesitamos. Un largo monólogo ha dominado la historia de las relaciones entre los géneros.

La epistemología especial, entendiendo por tal el conocimiento y expresión de la experiencia de un grupo, crea al menos la posibilidad de reconocer la diferencia, es decir, la existencia de otro que no soy yo, y a partir de ello comenzar un diálogo. Un diálogo en el que, finalmente, la última palabra deberán tomarla no los grupos, sino los propios individuos. Pero a veces es necesario agruparse para hacerse oír como individuo (recordemos que la propia Heller admitía esto cuando justificaba la existencia de movimientos feministas separados). El discurso dominante tiene sus leyes, como

16 En España C. Amorós y A. Valcárcel son ejemplares representantes de esta posición.

17 Heller y Féher, obra citada, pág. 30.

18 Heller y Féher, obra citada, pág. 31.

bien nos enseñó Foucault¹⁹, y una de las más importantes es la de la exclusión. La epistemología especial vendría a desarrollar una estrategia reivindicativa contra la exclusión ejercida durante siglos por el discurso dominante.

Todas estas objeciones menores que Heller y Féher ponen a la idea de una epistemología especial proceden principalmente de su afán de denunciar todo asomo de totalitarismo en cualquiera de sus formas. Ambos son, en efecto, muy sensibles a esta desviación política y tratan de advertirnos sobre ella. Así, dicen: «La infección que padece la biopolítica del espíritu del totalitarismo tiene dos rasgos que resultan particularmente odiosos. El primero es la aplicación desvergonzada de un doble rasero... (las mayorías pueden ser racistas, mientras que las minorías se consideran inmunes al odio del Otro). El segundo síntoma de infección totalitaria es la consigna ya popular de la *corrección política*²⁰. Sin duda a estos dos modos de infección totalitaria no hay que perderlos de vista en toda práctica o discurso político, pues, como advertía también Deleuze, hoy los microfascismos proliferan y son los más peligrosos por imperceptibles. Sin embargo, ello tampoco puede llevarnos ni a la parálisis ni a la afasia.

En tercer lugar, Heller y Féher abordan otros tres aspectos del feminismo, respecto de los cuales mantienen unas veces una posición ambigua, otras claramente crítica y, en cualquier caso, de reserva. Son los siguientes: el feminismo y su tendencia a la construcción de grandes relatos; la intervención de éste en la imagen de la familia y, por último, la crítica feminista a la dicotomía público-privado.

En cuanto a la tendencia dentro del movimiento feminista a la construcción de grandes narraciones, por la necesidad de la autocomprensión de su causa, como la tentativa de reconstrucción de una *historia de la mujeres*, nuestros autores consideran que tales tentativas, hoy ya abandonadas por la política moderna, están anticuadas y además son contradictorias con la propia crítica feminista al pretendido universalismo de la política tradicional. Una vez más encuentro esta objeción al feminismo cuando menos parcial, ya que si bien es verdad que la elaboración de una historia de las mujeres es uno de los primeros objetivos del feminismo teórico, sin embargo, aunque pueda caerse, en algunas ocasiones, en la tentación de construir una especie de *saga épica*²¹, tales relatos han tenido siempre como propósito la modesta intención de rescatar del olvido la *evidente* presencia de las mujeres en la historia.

Por lo que se refiere a la relación del feminismo con el tema de la familia, nuestros autores afirman que el feminismo ha supuesto una gran aportación en el proceso de *desnaturalización de la familia*, al denunciar gran parte de lo que siempre se ha considerado *natural* y, sin embargo, *no* debe seguir siéndolo, si es que la modernidad quiere seguir cumpliendo sus promesas²². Pero ellos muestran de nuevo su reserva ante esta aportación del feminismo cuando dicen: «Nos estamos acercando, al mismo tiempo, a una fina línea de demarcación pasada la cual se extiende un campo de minas y los movimientos no parecen tener la menor conciencia de los peligros potenciales que entraña cruzarla»²³. Esta línea de demarcación se refiere a aquellas relaciones humanas que pueden regularse por el derecho y aquellas otras que deberían permanecer ajenas al lenguaje de la ley, por irreductibles a él, o mejor, porque otros lenguajes como el del amor, el respeto, la solidaridad serían los que propiamente les corresponderían. Sin embargo, en el feminismo encontramos no sólo la reivindica-

19 M. Foucault, *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona 1973.

20 Heller y Féher, obra citada, págs. 36-37.

21 Heller y Féher, obra citada, pág. 48.

22 Heller y Féher, obra citada, pág. 51.

23 Heller y Féher, obra citada, pág. 52.

ción de los derechos de las mujeres, que no es más que la reivindicación de sus derechos como seres humanos, sino también la necesidad de que lo político adopte valores y formas tradicionalmente asociados o adjudicados a lo femenino, como la solidaridad, el cuidado, la atención etc. La idea de Heller y Féher de que sobrepasar esa línea podría conllevar una *perversión cultural*, al reducir el matrimonio y la familia a un mero contrato, no estaría fundada.

Por último, y en esta misma línea de reflexión, nuestros autores recogen la diferente concepción de lo político que el feminismo introduce respecto al concepto tradicional. Este se remite al espacio de lo público en sentido estricto, dejando de lado el espacio de lo privado. En cuanto a la consigna de *lo personal es político*, propia del movimiento feminista, ellos advierten que tal vez en este caso no se tenga plena conciencia de lo que ello supone. Supone, dicen: «una politización total de la esfera privada y, en consecuencia, una fusión práctica de lo privado y lo público, que privaría al individuo de una franja de retirada y convertiría la vida en un cuartel o en un campo de concentración»²⁴. Una vez más encontraremos aquí ambigüedad, cuando no contradicción, cuando más tarde se afirme que el feminismo, con su insistencia en la violencia contra las mujeres, está haciendo una aportación *innovadora decisiva* a nuestra cultura²⁵. Y más adelante dicen: «El feminismo lucha ahora por la prohibición absoluta y universal de la violencia, si la consigue toda nuestra cultura emotiva experimentará un cambio estructural»²⁶. Pero esta aportación innovadora y radical sólo es posible precisamente por ese debilitamiento de las fronteras entre lo privado y lo público, ya que tal violencia se ha ejercido bajo una total impunidad, en gran parte por mantenerse al amparo de lo privado.

Finalmente, Heller y Féher no pueden evitar tratar uno de los temas centrales del debate feminista: la alternativa interpretativa que supone la utilización de las categorías sexo y género. La primera categoría ha sido criticada ampliamente por el movimiento feminista desde su fundación, como una categoría que nos remite al determinismo biológico desde el cual se fundamentarían todas las diferencias tradicionalmente establecidas. Dicha categoría, como observan también nuestros autores, colleva una definición esencialista o sustantiva de los sexos y, por tanto, una política de autoclausura. Sin embargo, respecto de la categoría de género ni entre las propias feministas hay acuerdo ni la visión de Heller y Féher contribuye al mismo. Para ciertas feministas esta categoría introduce la posibilidad de una interpretación no esencialista, por ser una categoría que apela a la construcción social y cultural de los roles sexuales y, por tanto, histórica. Para ellas lo importante es el individuo y el feminismo debería desarrollar una labor de deconstrucción para igualarnos en la individualidad, es decir, ni hombres ni mujeres, sino individuos con todas sus diferencias. Esta es la concepción defendida por el feminismo de la igualdad. No obstante, existe otra corriente feminista, la de la diferencia, que, a pesar de partir también de la categoría de género, considera que a través del análisis de los géneros como construcciones sociales podemos hallar ciertas experiencias que son comunes a las mujeres y que, por tanto, les permite reconocerse como diferentes de los hombres.

Heller y Féher no parecen hacer distinciones entre ambas corrientes y afirman que la categoría de género es tan sustantiva como la de sexo y, por tanto, las alternativas políticas que brotan de ellas son igualmente sustantivas. No obstante, vistas así las cosas, añaden: «Esto resulta aún más sorprendente por el hecho de que el feminismo es uno de los defensores más explícitos de una tercera

24 Heller y Féher, obra citada, pág. 49.

25 Heller y Féher, obra citada, pág. 97.

26 Heller y Féher, obra citada, pág. 98.

opción, la de la *diferencia*. Y éste no es un término sustantivo; ...Es un término reflexivo, de intersubjetividad, no de sustantividad»²⁷. De nuevo nos encontramos aquí con una posición ambigua respecto a su valoración del feminismo. Primero aparece condenado a una política de clausura, y después como el adalid de una tercera opción, la de la diferencia, que permitiría un auténtico cambio y posibilidad de diálogo. Así, afirman: «El feminismo se aboliría a sí mismo realizándose en la aceptación de la *diferencia*»²⁸.

Para concluir diremos que Heller y Féher atribuyen en esta última frase unas potencialidades al feminismo que, en efecto, están ya realizándose y lo podemos observar en unas palabras de A. Bocchetti, una de las fundadoras del Centro Cultural Virginia Woolf de Roma, cuando en 1994 decía: «Creo que ya no hay razón para la política de la diferencia, una vez que la diferencia es pensada. La diferencia debe actuar y ello a partir de lo particular de cada una y de cada uno. Hablo de hombres y mujeres porque el pensamiento de la diferencia no es pensamiento sólo femenino, aún cuando la subjetividad femenina ha sido y es su fibra y su energía»²⁹.

27 Heller y Féher, obra citada, pág. 109.

28 Heller y Féher, obra citada, pág. 109.

29 A. Bocchetti, *Lo que quiere una mujer*, Cátedra, Madrid 1995, pág. 335.