
Feminismo y postmodernismo*

Sabina Lovibond

El término “postmodernismo” ejerce una fascinación inmediata porque sugiere la paradoja de que la “modernidad” ya quedó en el pasado y, por lo tanto, ha llegado una nueva forma de conciencia que supuestamente corresponderá a nuevas formas sociales. Por supuesto que este término no nos dice ni cuál sería el carácter distintivo de estas nuevas condiciones, ni cuál la conciencia que las acompaña. Por lo general los escritos sobre postmodernismo, en el contexto de la teoría política y cultural, toman como referencia negativa a la “Ilustración”. En este artículo me propongo revisar algunos ejemplos recientes de la polémica en contra de la Ilustración, a fin de considerar su significado desde un punto de vista feminista. Utilizaré como fuentes los escritos de tres filósofos bien conocidos: Francois Lyotard, Alasdair MacIntyre y Richard Rorty, que son de los mejores exponentes, dentro de la filosofía académica, de los argumentos y valores del postmodernismo.¹ Es obvio que mi

* Este ensayo apareció publicado en *New Left Review* 178, nov./dic. de 1989. Agradecemos a R. Blackburn el permiso para reproducirlo.

¹ Utilizaré específicamente de J.E Lyotard *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester, 1984 (hay traducción: *La condición pos moderna*), de aquí en adelante me referiré a esa obra como PMC; de A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory (Tras la virtud)*, Londres, 1981, a la que me referiré como AV; de R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature (La filosofía y el espejo de la naturaleza)*, Oxford, 1980 (referencia PHMN) y “Pragmatism and Philosophy”, en su *Consequences of Pragmatism*, Brighton, 1982, reimpresso en *After Philosophy: End or Transformation?*, editado por Baynes, Bohman y McCarthy, Cambridge, Mass, 1987. Obviamente, el intento de captar cualquier argumento complejo en un breve resumen puede caer en la sobresimplificación. En particular, se debe notar que en PHMN, Rorty se refiere a la distinción que se establecía en la Ilustración entre la ciencia de la teología y la de la política como “nuestra más preciada herencia cultural” (p. 333). Sin embargo, el objetivo principal de su libro consiste en expresar la “esperanza de que el espacio cultural dejado por la defunción de la epistemología (del compromiso de volver

respuesta a sus trabajos también tendrá que ver con el esquema más amplio que voy a exponer aquí; esto no significa que crea que el postmodernismo pueda encontrarse explicado —ni siquiera en su variante filosófica— en las páginas que elegí para revisar. En síntesis, lo que sigue es el recuento de una parte muy específica de mi exploración textual.

Los textos seleccionados muestran ciertas preocupaciones en común, entre las cuales la más sorprendente es sin duda la aversión a la idea de universalidad. La Ilustración consideraba que la raza humana estaba comprometida en un esfuerzo hacia la moral universal y la auto-realización intelectual y era, por lo tanto, el sujeto de una experiencia universal histórica. El otro postulado común se refiere a una razón humana universal considerada en términos de lo que en las tendencias sociales y políticas se podría valorizar como “progresista” (en la medida en que el objetivo de la política se define como la realización de la razón en la práctica).² El postmodernismo rechaza este esquema y se niega a concebir a la humanidad como un sujeto unitario que se esfuerza por lograr el objetivo de la perfecta coherencia (con su repertorio común de creencias) o de la perfecta cohesión y estabilidad (con su correspondiente práctica política).

El ideal del consenso

Los tres filósofos sobre cuyos textos trabajaremos ilustran de diferente manera la prédica postmodernista del pluralismo, en lo que se refiere a la moral, a la política y a la epistemología. Todos ellos están marcados por la idea de que la justificación o “legitimación” es una práctica que se

todo discurso conmensurable) no sea ocupado” (p. 315); y eso, para nuestros fines, lo identifica como un teórico anti-ilustración. Los temas de *After Virtue* son desarrollados posteriormente en el libro más reciente de MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, 1988.

² Para una expresión de este tipo de monismo intelectual, ver Kant, Prefacio a *The Metaphysical Principles of Right* (*Los principios metafísicos del derecho*) en *The Metaphysical Principles of Virtue*, traducción de James Ellington, 1964, p. 5: “... en tanto que nada más puede haber sólo una razón humana, así mismo no puede haber muchas filosofías; es decir, únicamente es posible un verdadero sistema filosófico, sin embargo los hombres han filosofado de manera diversa y a menudo contradictoria sobre una y la misma proposición”.

sostiene por sí misma en la disposición de las comunidades humanas históricas y específicas para reconocer esto y no aquello como una razón suficientemente buena para hacer algo o para creer en algo. Además, todos asocian la palabra "Ilustración" con el deseo de establecer comunicación entre los esquemas canónicos particulares de racionalidad a fin de hacer que respondan a un mismo y único patrón. De eso es precisamente de lo que se quejan los pensadores postmodernistas, y ponen en duda el mérito del consenso como un ideal regulador del discurso.

La política de trabajar en favor de un consenso les parece a estos pensadores objetable sobre la base de dos argumentos: el primero, el de estar históricamente pasado de moda; y el segundo, el de haber sido erróneo y hasta siniestro.

El primer argumento aparece muchas veces en forma de comentarios triunfalistas sobre la derrota del socialismo revolucionario en Occidente. Así, por ejemplo, MacIntyre señala concretamente al marxismo como una tradición política "agotada".³ En un sentido parecido, Lyotard sostiene que "la mayoría de la gente ya no siente nostalgia por los relatos pasados" (es decir, por la idea de una humanidad que tiende hacia la emancipación universal, proyecto que confería sentido a todo el proceso histórico)⁴ y relaciona la influencia declinante de las "grandes narraciones" con el "cambio del capitalismo liberal avanzado (posterior a 1960)..., una renovación que ha eliminado a la opción comunista y valorizado el disfrute individual de los bienes y servicios".⁵

El segundo argumento, que sostiene que la búsqueda del consenso ideal ha estado equivocada, encuentra su expresión en afirmaciones en favor de una actitud que acepte mejor la contingencia y la particularidad de nuestros "juegos de lenguaje". No es que el postmodernismo suscriba la idea de que cualquier cosa es sagrada, sino al contrario, y en los casos de Rorty y Lyotard, hasta apoyan la innovación por el solo hecho de innovar. Lo que sí hace esta corriente filosófica es negar que el reemplazo de un "juego" por otro se pueda evaluar siguiendo un patrón absoluto (por ejemplo, el de que sea "progresista" o al contrario, que no lo sea, en

³ AV, p. 244.

⁴ PMC, p. 41.

⁵ PMC, p. 28.

el sentido que lo establece la visión teleológica de la historia). Puesto que la historia no tiene dirección (o como ya no es posible pensarla como si la tuviera), cualquier nueva configuración de juegos de lenguaje con que podamos sustituir a la presente será, a fin de cuentas, tan “contingente” como su predecesora y no estará ni más ni menos lejos de “llevar a la práctica la razón (universal)”.

Es por todo esto que no sorprende descubrir en estos textos una tendencia hacia las descripciones no teleológicas de la actividad discursiva. Por ejemplo, a Rorty le interesa transferir a la “conversación” el prestigio de que ahora goza la “investigación”.⁶ Las reflexiones de MacIntyre sobre la universalidad lo han llevado a la conclusión de que la “mitología” —que es el conjunto de arquetipos narrativos por medio de los cuales una cultura instruye a sus miembros respecto a su propia identidad— es lo que se encuentra “en el centro de todas las cosas”.⁷ Sin embargo, ni la conversación ni la mitología tienden hacia una representación única y estable de la realidad, capaz de merecer el nombre de “verdadera” en un sentido más amplio que el estrictamente contextual o provisional. Y es precisamente esta característica negativa la que mejor se adapta a los términos en cuestión, ya que hace patente un “postmodernismo del intelecto”.

El divorcio entre la actividad intelectual y la búsqueda del consenso ideal es un tema demasiado importante como para esbozarlo así nada más, en unas cuantas palabras. Como veremos más adelante, Rorty establece explícitamente que, en términos culturales amplios, lo mejor sería una forma de vida que no aspirara más que a una verdad provisional, mientras que Lyotard va más lejos y equipara la aspiración a una verdad definitiva con el “terror”, puesto que está convencido de que ese camino conduce de manera inevitable a la supresión de la diversidad, de la “diferencia”.⁸ Este autor incluso argumenta en favor de una “guerra contra la totalidad”, que sería la reafirmación de la tan conocida enseñanza liberal de que es posible arrepentirse de poner límites a la libertad en nombre del orden social, aunque ello sea necesario. De todos modos, no

⁶ PHMN, p. 318.

⁷ AV, p. 201.

⁸ PMC, p. 82.

se debe pretender unir la multiplicidad de pensamiento y de práctica en un único “organismo moral” o en un “todo significativo”.⁹

El partido que de manera tan decidida toman estos textos nos permite pensar en el “postmodernismo” como un momento que se define a sí mismo con referencia a la modernidad y como reacción contra ella. Sin embargo, no hay una manera única en la cual las tres fuentes consultadas ejemplifiquen esta reacción,¹⁰ aunque sí están de acuerdo en su oposición a la demanda ilustrada que plantea que todo lo que existe debe tener justificación frente a un ahistórico “tribunal de la razón”. Desde su punto de vista, dicha justificación (o legitimación) siempre es particular y relativa a un contexto, y la sustitución por otro contexto —y su justificación— no deben verse como una aproximación hacia algún criterio final que pudiera trascender cualquier desviación de la norma, sino como el resultado de un autocuestionamiento emprendido por una tradición particular.

Este punto de vista sobre la legitimación se presenta algunas veces como si fuera el rival (más interesante) de una corriente filosófica llamada “platonismo”, la cual se define por referencia a una sola doctrina tomada del Platón histórico y que consiste en lo siguiente: la idea de que la verdad va más allá de (o trasciende) nuestros criterios actuales de verdad. Una característica recurrente de la teoría posmodernista es la afirmación de que el platonismo ya es obsoleto en este sentido, es decir, que ya no es posible creer en una verdad trascendente en función de la cual se pudieran medir todos los logros intelectuales de la raza humana hasta la fecha. El escepticismo posmodernista en contra de esta concep-

⁹ Para “organismo moral”, cf. E.H. Bradley, *Ethical Studies*, Londres, 1927, p. 177; y para “todo significativo”, cf. H.H. Joachim, *The Nature of Truth*, Londres, 1906, pp. 68ss.

¹⁰ Lyotard, por ejemplo, encuentra en la experiencia postmoderna la “verdad” de la experiencia moderna (La primera, dice él, es parte de la última y hereda de ella la máxima de que “todo lo que ha sido recibido... debe ser puesto bajo sospecha” (PMC, p. 79); por contraste, la posición de MacIntyre parece estar más de acuerdo con la de los postmodernistas en el campo del arte y el diseño, donde la marca distintiva de la escuela se encuentra en cierta relación con el pasado —una reapropiación de las formas tradicionales de expresión, combinada de todas maneras con un conocimiento histórico adquirido en el pasaje hacia la modernidad (cf. Charles Jencks, *What is Postmodernism?*, Londres, 1986, p. 18).

ción de la verdad se extiende al método de investigación que Platón consideró como nuestro medio de acceso al conocimiento verdadero. Se trata, en otras palabras, de la idea del pensamiento humano como un proceso dialéctico, es decir, que generaría un resultado positivo (un cuerpo de creencias perfectamente estable porque no es susceptible ya de más correcciones) gracias a la aplicación inexorable de un método negativo (que consiste en buscar a toda costa las contradicciones internas y eliminarlas).

Según la perspectiva dialéctica del conocimiento, este resultado positivo señalaría el fin de la indagación, o sea, el punto en el cual el pensamiento ya podría descansar porque no habría posibilidad de mayor progreso. Pero esta perspectiva ya no produce un entusiasmo universal y más bien se ha vuelto muy controvertida. Y precisamente se nos invita a ver como uno de los méritos de la "conversación" posmodernista (en contraste con la dialéctica) el hecho de que no tiende a su propia conclusión, sino a su propia continuación, por lo cual nos ofrece la posibilidad de un futuro ilimitado, animado en algunos momentos por el acuerdo y en otros por el "excitante y provechoso desacuerdo".¹¹

A la exaltación posmodernista de nuestros acuerdos con el mundo objetivo o con "la realidad", corresponde un fuerte desarrollo de la dimensión de lo moral y del sujeto (cognoscitivo). También aquí hay una justificación histórica para llamar "platónica" a esta perspectiva en contra de la cual se ha situado el postmodernismo. En la República de Platón, el progreso dialéctico de la teoría hacia la coherencia perfecta iba de la mano con la tendencia análoga hacia la coherencia en la mente del investigador. La idea era que conforme la práctica de la dialéctica fortalecía mi capacidad intelectual para captar la verdad y la bondad, me podía imaginar a mí misma avanzando hacia una perfecta integración mental, o sea, hacia una condición en la cual ningún acceso repentino de emoción y ningún apetito de las cosas que no hubiera sido previamente considerado, podría alterar el orden de mis creencias y valores.

¹¹ PHMN, p. 318.

La libertad positiva

Desde que se inventó el ideal de la subjetividad integrada o “centrada”, se la ha relacionado con el de la libertad personal, y sin embargo, la libertad que promete este ideal no es solamente el estado negativo que exige de las limitantes externas —o la “libertad de espontaneidad” que según Hume era la única que podíamos desear. Se trata más bien de una “libertad positiva” (que se conoce también como “autonomía”) y que es el resultado de haber alcanzado un estado mental en el cual no se pueden revertir las decisiones que toma y las órdenes que dicta el verdadero sujeto (aquel que es ejemplar en cuanto a la coherencia ideal y a la estabilidad) en razón de impulsos o de “pasiones”.¹² Ser libre en este sentido significa estar emancipado de la influencia de aquellas creencias y deseos que nuestro juicio racional condena por irracionales.

La conclusión lógica de esta línea de argumentación es que la libertad se puede atribuir sólo a aquellos en quienes se ha cumplido de manera cabal el potencial para la razón, es decir, sólo a los seres perfectamente racionales. Los otros (es decir, todos nosotros, quienes en distintos grados estamos lejos de cumplir ese ideal) podemos tener la sensación subjetiva de que nuestras acciones son libres, pero sólo si continuamos desarrollándonos intelectualmente llegaremos algún día a darnos cuenta (aunque sea con una percepción tardía) de la falta de libertad que tenían los que eran nuestros patrones de conducta.

Otro componente de la perspectiva ilustrada es la esperanza de alcanzar la libertad positiva sacudiéndonos todas las limitaciones accidentales (es decir, irracionales) de nuestra manera de pensar y de actuar. Si el “sujeto centrado” clásico es libre porque no está a merced de ataques imprevistos de pasión o de apetito, el sujeto moderno sólo será libre cuando se libere de la influencia de las fuerzas sociales que él o ella no entienden y a las que por lo tanto, no pueden resistir. Por ejemplo, el marxismo nos propone trabajar por una libertad entendida en este sentido desde el momento en que adquirimos conocimientos sobre el orden económico capitalista y sobre la ideología que va con él. El feminismo ha

¹² Sobre esta caracterización de la libertad “positiva” y “negativa”, ver Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, en sus *Four Essays on Liberty* (*Cuatro ensayos sobre la libertad*), Londres, 1969.

invitado a las mujeres —por lo menos algunas veces— a buscar en su propia conducta y en sus propias vidas signos de adaptación a una cultura que las desprecia, con el fin de superar el desprecio de sí mismas a que las ha llevado precisamente dicha adaptación (ésta era la idea cuando se hablaba de “concientización”).

La larga marcha hacia la autonomía por la vía de la conquista de nuestra propia estupidez (o lo que sería más exacto, haciéndonos menos susceptibles a las determinaciones del exterior) se puede sintetizar en la palabra “trascendencia”. En el contexto moral y político, lo mismo que en el epistemológico, “trascender” quiere decir ir más allá. La búsqueda de una subjetividad completamente integrada toma la forma de un intento por elevarnos por encima de nuestras limitaciones mentales actuales.

La idea de la trascendencia también ha recibido un tratamiento hostil en los últimos años de parte de los críticos posmodernistas de la Ilustración. Estos consideran, con razón, que existe una relación entre este concepto y la idea de “la razón universal”. (Si trato de elevarme por sobre las limitaciones que produce la comprensión particular o parcial de las cosas, entonces lo que supuestamente estoy buscando es una comprensión completa imparcial o universal.) Es por ello que MacIntyre habla en términos positivos y condescendientes de la última palabra de la autonomía moral en el estilo Ilustración, que es el concepto nietzscheano de *Uebermensch* (superhombre) o de “hombre que trasciende”:¹³ aislado, absorto en sí mismo, “deseando recibir respeto por parte tanto de las relaciones como de las actividades”. Es claro que este individuo necesita de la ayuda de un trabajador social psiquiátrico.

Lo que resulta interesante para nuestros propósitos es que la crítica de la trascendencia como ideal moral también se haya comenzado a escuchar entre las feministas. Lo que se ha afirmado es que desde sus orígenes la filosofía occidental ideó “un imaginario” tras otro, a fin de conseguir una sola visión —la del varón— como representante normal o completo de la especie, colocado frente al telón de fondo de “la naturaleza”, la cual ha sido simbolizada siempre por la mujer o por lo femenino. Los vigilantes de Platón salían de la caverna (con forma de matriz) del “sentido común”: hacia la luz del conocimiento; los ciudadanos de Hegel

¹³ AV, p. 239.

logran la madurez cuando abandonan el mundo oscuro y privado de la familia en donde la mujer es el genio que preside. En pocas palabras, el paso de la naturaleza a la libertad o de la "heteronomía" a la "autonomía" se ha representado siempre en los términos del escape que hace el varón de sus alrededores femeninos y protectores, en los que empezó la vida.¹⁴ Hemos llegado así a un punto de convergencia aparente entre el feminismo y el postmodernismo, que es la frialdad con que los dos consideran uno de los elementos claves de la Ilustración ideal. Ahora es tiempo de cambiar de perspectiva y considerar, a la luz de las preocupaciones feministas, qué tan lejos pueden llegar estas dos tendencias en una relación amistosa.

Tradición y modernidad

Una de las primeras ideas que se pueden enunciar en el curso de cualquier reflexión histórica sobre el feminismo es que se trata de un movimiento típicamente moderno. El surgimiento de la cuestión de la igualdad entre los sexos como un objetivo político práctico puede verse como uno de los elementos que constituyen la compleja serie de acontecimientos por medio de los cuales la tradición ha dado lugar, durante siglos, a una forma de vida que es profundamente no tradicional, es decir, a "la modernidad" en el sentido semi técnico de la palabra (que es el sentido que denota un determinado periodo histórico).

Las condiciones "modernas" son aquellas que fueron creadas por el progreso tecnológico y el creciente intercambio comercial entre las naciones. Son además condiciones del tipo de las que arrancan a la gente de sus viejas comunidades y la obligan a negociar su propia supervivencia dentro del libre mercado capitalista. Un texto fundamental para el desarrollo de esta idea de la modernidad, es la famosa descripción que hacen Marx y Engels del caos y la anarquía de la vida en el capitalismo, la cual sin embargo pierde por su visión positiva de que el viejo orden

¹⁴ Para esta lectura de República véase, cf. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, 1985, pp. 243 ss.; y para una más amplia reconstrucción de la idea de la masculinidad como trascendencia, cf. Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Londres, 1984.

económico lleva en su seno al nuevo.¹⁵ Según este punto de vista, el “colapso de todas las relaciones fijas y establecidas” crea una oportunidad histórica para la humanidad —la cual está representada en primera instancia por la clase obrera industrial— de tomar el control sobre su propia existencia colectiva por medio de la revolución. En términos marxistas clásicos, esto significa que el proletariado urbano tiene las capacidades necesarias para desempeñar este papel por el hecho de que es una clase formada por seres humanos modernos —varones y también mujeres, aunque de manera problemática—¹⁶ que han sido emancipados por la fuerza de sus formas tradicionales de vida y, por lo tanto, también de las limitaciones en que vivían sus ancestros campesinos. Es gracias a la formación de esta clase que el horror de la modernidad pudo también contener una promesa: tarde o temprano, la autoridad arbitraria dejará de existir.

Cualquiera que se sienta incitado por esta promesa arrastra todavía los hábitos de pensamiento típicos de la Ilustración, pues esta respuesta indica simpatía con la parte negativa de dicha Ilustración que vincula cualquier fuerza de tipo moral o intelectual con la tradición.

Ahora bien, es muy difícil entender cómo una podría considerarse feminista y al mismo tiempo permanecer indiferente a la promesa

¹⁵ Marx y Engels, “Manifiesto of the Communist Party” (“Manifiesto del Partido Comunista”) en Karl Marx, *The Revolutions of 1848: Political Writings*, vol. I, ed. David Fernbach, NLR/Pelican, Harmondsworth, 1973, p. 70: “El constante revolucionamiento de los medios de producción, los disturbios ininterrumpidos de todas las condiciones sociales, la incertidumbre y agitación continuas, distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones establecidas, congeladas, con su conjunto de prejuicios y opiniones antiguas y venerables, son eliminadas y todas las que se acaban de formar envejecen antes de que se osifiquen. Todo lo que es sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado ...” Marshall Berman continúa este análisis con mayor profundidad en *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity* (*Todo lo que es sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*), Verso, Londres, 1982, cap. II.

¹⁶ Para una revisión de los problemas aquí mencionados, cf. Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Brighton, 1983, cap. 4. Discusiones más polémicas sobre los inconvenientes de las aproximaciones marxistas ortodoxas a la “cuestión de las mujeres” pueden encontrarse en Christine Delphy, “The Main Enemy”, en su libro *Close to Home: A Materialist Analysis of Women’s Oppression*, traducción al inglés y edición de Diana Leonard, Londres, 1984, y en Heidi Hartmann, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union”, en Lydia Sargent (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*, Londres, 1991.

modernista de la reconstrucción social. Desde un punto de vista femenino, la “tradicción” tiene (para decirlo de modo muy suave) una historia poco encomiable. Pero es en el espectro de las relaciones sexuales donde los “valores tradicionales” (tales como el matrimonio, la propiedad de una casa, la vida en familia, etcétera) han probado ser los más difíciles de cambiar. Quizá no haya ninguna característica del escenario pre-moderno que haya persistido con tanta terquedad como el dominio masculino, que es un sistema de clase construido sobre la base de la diferencia sexual biológica. Si pensamos que habrá tiempos en que los conceptos de “esposa” y “marido” —con toda la atmósfera moral que evocan— nos resulten tan obsoletos como los de “villano” y “señor feudal”, podremos iniciar un cambio en la mente. Y aun así, si evaluamos sin prejuicios las implicaciones que la cuestión del rechazo “moderno” a los privilegios no ganados, tiene para el género (quiero decir, para la masculinidad y la feminidad en tanto que categorías culturales construidas) podríamos concluir que se trata de una parte integral de todo el paquete. De ser así, necesariamente se sigue que las feministas tienen por lo menos tanta razón como la tiene el resto del mundo en lo que se refiere a considerar al “proyecto de la modernidad” como algo incompleto en el momento presente.¹⁷

¿Qué podemos proponer ahora para un proyecto que ya envejeció, siendo que además ha pasado el momento de reorganizar a la sociedad sobre lineamientos racionales e igualitarios? Sería muy natural que cualquier persona que estuviera colocada en el extremo de una o de varias de las estructuras de poder existentes (en el capitalismo: género, raza, clase) se sintiera decepcionada al saber esto. ¿Pero no nos vendría bien tener además algunas dudas? Por ejemplo, ¿cómo puede alguien pedirme que me despida de las “metanarrativas emancipatorias” cuando mi propia emancipación es todavía un asunto tan mal logrado y tan lleno de fallas?

Concentrémonos de nuevo en la idea de la “razón universal” y en los cuestionamientos que se le han hecho recientemente. Entre las feministas, las preguntas han sido dictadas por un sentido de la relación histórica entre los ideales racionales y la creencia en una oposición jerárquica entre “mente” y “naturaleza” —siendo esta a su vez asociada con el desprecio por la “inmanencia”, la “finitud” y todo el embrollo de la

¹⁷ Cf. Jürgen Habermas, “Modernity —An Incomplete Project”, en Hal Foster (ed.) *Postmodern Culture (La Posmodernidad)*, Londres, 1985.

existencia integrada de que hablaba Platón.¹⁸ En este tipo de análisis, la teoría ilustrada de la “emancipación”, la “autonomía” y otras cosas por el estilo está implícita en la fantasía de escapar a la condición de integrado¹⁹ y como tal, alimenta una de las mayores aberraciones de la cultura europea y cualquier filosofía que la ponga en duda podrá tener una enorme fuerza crítica.

La teoría feminista está en deuda con los esfuerzos de la filosofía de la última centuria por “naturalizar” a la epistemología; en otras palabras, por presentar la actividad que llamamos “investigación” como parte de la historia natural de los seres humanos. Los análisis naturalistas o materialistas de las instituciones en las que se produce el conocimiento —escuelas, universidades y la “República de las letras”— han hecho posible que se pongan de manifiesto los papeles desiguales que desempeñan los diferentes grupos sociales en la determinación de los patrones de juicio.²⁰ De este modo, han podido poner en claro el carácter ideológico de los sistemas de valores que antes pasaban por objetivos o universalmente válidos (véase, por ejemplo, el aumento en el escepticismo en todo lo que se refiere a los cánones académicos de la “grandeza” en literatura). El feminismo —lo mismo que cualquier otro movimiento radical— se puede beneficiar de esta actitud si reconoce que nuestras ideas sobre el mérito personal técnico o artístico y sobre cuáles argumentos son inteligibles y convincentes no caen del cielo, sino que están media-

¹⁸ La República vu, 519ab.

¹⁹ Exponer esta fantasía ha sido una de las preocupaciones de la escritura feminista sobre pornografía: ver Susan Griffin, *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*, London 1981.

²⁰ “Naturalista o materialista”: existe dentro de la teoría del conocimiento un amplio espectro de posiciones originadas por el fracaso de la búsqueda cartesiana de la certeza. En un extremo del espectro —el extremo “positivista”, por llamarlo de alguna manera— tenemos (v. gr.) la visión expresada por W. V. Quine, para quien “la epistemología, o algo como eso, simplemente cae justo en su sitio como un capítulo de la psicología y por lo tanto como una ciencia natural”, y su declaración programática de que “Nos hallamos en pos de una comprensión de la ciencia como institución o proceso en el mundo” (cf. “Epistemology Naturalized”, en sus *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, 1969, pp. 82, 84); y en el otro extremo, que llamaré “crítico”, tenemos una variedad de puntos de vista que toman el programa recién mencionado en un sentido político y buscan las relaciones de poder que subyacen no únicamente debajo de la ciencia (natural), sino también de cualquier otra cosa a la que se le asigne el título honorífico de “conocimiento”.

dos por un proceso casi interminable de aprendizaje y entrenamiento social.

Los logros mencionados muestran el potencial crítico de una concepción particular o “plural” de la razón, y de esa manera pueden hacer hincapié en sus argumentos para ganarse la confianza de las feministas. Pero antes de llegar a conclusiones, conviene mirar más de cerca las formas diversas en las cuales la teoría posmodernista pone a trabajar esta concepción. Para ello voy a introducir tres temas que me parece son característicamente postmodernos, y en cada uno expondré una serie de argumentos cuyo objetivo es poner en duda la idea de que el postmodernismo puede ser adoptado por el feminismo como aliado teórico. Para facilitar la lectura le pondré nombres a mis tres temas: “pluralismo dinámico”, “pluralismo tranquilo” y “tendencia por el pluralismo”.

“Naturalismo epistémico” es un término que puede funcionar como paraguas para cubrir por completo este espectro de posiciones; “materialismo epistémico” debe reservarse mejor para un subgrupo de ellas, especialmente para aquellas que buscan aplicar el método marxista del materialismo histórico al proceso en cuestión. (Pero el marxismo no cubre todas las posiciones subversivas, que por lo tanto no pueden seguir siendo agregadas sin ningún residuo bajo el encabezado de “crítica” —como demuestran los trabajos de Nietzsche y Foucault.)

Antes de iniciar esta revisión, debemos tener en mente que no hay nada en la introspección ejercida por una comunidad que por sí misma explique la hostilidad posmodernista hacia la visión del consenso ideal (o sea, hacia la idea de que los patrones de juicio están condicionados histórica y culturalmente). Una se puede impresionar por el carácter perspectivista de los argumentos de conocimiento, y aun así, considerar a la investigación como algo que necesariamente busca la manera de reunir todas las “perspectivas” sobre la realidad dentro de la comunicación, a fin de construir un cuerpo de pensamiento o un sistema de valores accesible, independientemente de su punto de partida. Después de todo esto es la “alegre esperanza” que ha animado las teorías coherenistas sobre el conocimiento, desde Platón hasta C.S. Peirce y más allá.²¹

²¹ Para la posición de Pierce, cf. “How to Make Our Ideas Clear” en sus *Collected Papers*, vol. v, Cambridge, Mass., 1934, p. 268: “... todos los seguidores de

Lo que no queda claro es por qué, cuando esas teorías toman un giro naturalista, se ven obligadas a renunciar al postulado kantiano del “interés especial de la razón” y a considerar a la realidad como un sistema único y unificado.²² No hay ningún motivo de principio para que una epistemología materialista no interprete en sus propios términos —como lo haría si se refiriera a la idea reguladora de una cultura humana única y unificada— la metáfora kantiana del “lugar imaginario”, situado más allá de los límites de la experiencia posible y al que parecen dirigirse para converger todas las líneas de la actividad racional.”

Si consideramos “imaginario” este lugar, lo hacemos solamente para señalar su escasa importancia desde el punto de vista epistemológico, además de señalar las preocupaciones sobre cuándo (si es que alguna vez) podremos realmente esperar que se alcance el objetivo de la investigación. Siguiendo el camino kantiano, podemos decir que la teoría (lo mismo que la moral) sería sin duda imposible si las “máximas” subjetivas más importantes no fueran atractivas para la mente. Y aun así, los esfuerzos teóricos (lo mismo que los morales) son esencialmente de tipo no contractual, es decir, nadie que condicione su propia contribución está genuinamente comprometido con ninguna de ellas. Esto lo afirmamos sobre la base de que todas las demás contribuciones que se requieren para obtener el fin buscado de este ejercicio, en efecto se llevarán a cabo. Por esto estamos preocupados por encontrar aquí el equivalente epistémico de un artículo de fe, un compromiso de persistir en la búsqueda de unas bases comunes con otros, algo que no se pueda abandonar a costa de hundirse en “el odio a la razón y a la humanidad”.²⁴

la ciencia están animados por la alegre esperanza de que los procesos de investigación, si tan sólo se les empuja un poquito más lejos, darán una solución cierta a cada pregunta a la que son aplicados ... Esta gran esperanza está integrada en la concepción de la verdad y de la realidad”.

²² *Crítica de la Razón Pura*.

²³ *Ibid.*, A644/B672.

²⁴ Platón, *Fedón* 89d.

El pluralismo dinámico

En cuanto la concepción racionalista de la investigación se presenta como una cuestión política (idea ya implícita en el Kant que hablaba de los “intereses” de la razón), se la puede usar de manera válida para la interpretación psicológica, es decir, puede verse como la expresión de cierto temperamento o estado mental. Y es en este territorio psicológico donde la tendencia que he llamado “pluralismo dinámico” presenta sus mayores desafíos. Lyotard es muy adecuado a este respecto, puesto que su tesis histórica sobre el fin de los “grandes relatos” se desarrolla en una serie de propuestas más o menos explícitas sobre el tema de la salud mental postmoderna.

Como ya vimos, Lyotard cree que el ideal de la Ilustración por alcanzar un “consenso periódicamente revisable que gobierne todo el corpus de los juegos de lenguaje en una comunidad” ha perdido su fuerza en el imaginario colectivo.²⁵ Hoy día, el motivo principal que estimula la actividad intelectual es la esperanza de beneficiarse de las “capacidades de desempeño” de una “compleja maquinaria conceptual y material” cuyos usuarios “no tienen a su disposición un metalenguaje o una meta-narrativa con los cuales formular el fin último y el uso correcto de esa maquinaria”.²⁶ En estas conclusiones, la demanda racionalista por la legitimación de un cierto “pedazo del conocimiento” ha sido superada por la búsqueda ilimitada de la novedad discursiva o de la “paralogía”,²⁷ y en consecuencia, cualquier convicción persistente de que el pensamiento tiene algún propósito global o algún destino al cual una vez llegado se le permitiría descansar, debería verse como señal de una adaptación imperfecta a la postmodernidad. La conciencia auténticamente postmoderna es experimental, combativa, “rigurosa” y “se niega a sí misma el solaz de las buenas formas y el consenso del buen gusto que podrían hacer posible compartir colectivamente la nostalgia por lo inalcanzable”.²⁸

²⁵ PMC, p. 65.

²⁶ PMC, p. 52.

²⁷ PMC, pp. 65-6. El recuento de Rorty sobre las razones de fuerza del discurso postepistemológico, que incluye una referencia a “los hombres de genio que individualmente piensan algo nuevo”, hace eco de este tema.

²⁸ PMC, p. 81.

Así pues, el postmodernismo es, según Lyotard, una extensión del modernismo en el sentido de que cada uno de ellos busca articular la experiencia de un mundo desordenado y sin dirección, experiencia que se compone de placer y de dolor y que se vive en medio del deslumbramiento que produce la alta tecnología que, como lo sublime kantiano, pasma a la imaginación.²⁹ En lo que difieren las dos posiciones es en el tipo de conciencia a que llegarían como resultado de tales condiciones, o que fuera, al menos, digna de ellas. El modernismo permanece dentro del “proyecto ilustrado” hasta el punto en que concibe el conocimiento de la modernidad como un paso en el camino para terminar con él (por medio de una imposición colectiva de formas sobre el caos, como en la teoría marxista de la revolución);³⁰ mientras que el postmodernismo nos haría hundirnos, a la manera romántica, en el remolino, sin siquiera convertir en uno de sus objetivos el salir a tierra firme.

¿Cómo deberían contestar las feministas a la acusación de “nostalgia” como algo dirigido en contra de las ideas racionalistas? Para responder a esta pregunta podría resultarnos útil recurrir a la evidencia histórica, es decir, observar la formación del tipo de sensibilidad que se expresa en los textos postmodernistas más importantes. Si aprovechamos algunos de los comentarios que hace Lyotard³¹ bastante respetuosos por cierto, podremos penetrar de manera más completa en el espíritu anti-ilustración por la vía de los escritos de Nietzsche, que es quizá el más duro de los críticos del “idealismo” en general en el sentido de una

²⁹ PMC, p. 77; ver Kant, *Crítica del juicio*, parágrafo 23.

³⁰ Cf. Perry Anderson, “Modernity and Revolution”, en *New Left Review* 144, p. 113 —un pasaje que, incidentalmente, contiene un valioso correctivo para la tendencia a confundir eliminando la contradicción al suprimir la diferencia. (Para una réplica más extensa al cargo de que el discurso que anhela una verdad (universal) necesariamente busca “unificar coercitivamente una multiplicidad de puntos de vista”, cf. Peter Dews, *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso, Londres, 1987, pp. 220 ss; las palabras citadas aparecen en la p. 222.)

³¹ PMC, p.39. Por razones de espacio he omitido cualquier discusión de la conspiciua divergencia de Lyotard con respecto a Nietzsche al argumentar que “la justicia no es un valor ni anticuado ni sospechoso” (p. 66). No creo que esto nos deba conducir a un enfrentamiento con su argumentación global, puesto que la idea de que la justicia debe ser salvada recibe una atención apenas si rutinaria en PMC, si se compara con la idea de que la universalidad debe ser desechada.

disposición para comparar el mundo real con uno ideal y encontrar que aquél está lleno de defectos. Esta disposición es lo que en términos nietzscheanos se llama “nihilismo”, una tendencia que el propio autor describe de manera intuitiva como si fuera una enfermedad que se transmitió a la civilización europea a través del impacto combinado del platonismo y la cristiandad. Por más “interesante” que se haya vuelto la humanidad en virtud de esta enfermedad,³² el pensamiento de Nietzsche pudo alcanzar una significación histórica mundial (o al menos eso afirma el autor) por el hecho de llevarnos hasta el umbral de la salvación y del tránsito a la “segunda inocencia” que es un mundo sin Dios. Pero esta condición “sin Dios” no se consigue tan fácilmente como creen muchos pensadores libres “que lejos están de ser espíritus libres”, según afirmó el filósofo alemán refiriéndose a los positivistas de su época, “puesto que aún creen en la verdad”, mientras que un escepticismo más decidido podría ayudar al descubrimiento de que “las verdades del hombre son (en última instancia) sólo sus errores irrefutables”.³³

La crítica de la verdad en Nietzsche puede parecer a primera vista dirigida en contra de quienes creen en la epistemología fundacional sobre bases empiristas (por ejemplo, aquellos que creen que el conocimiento significa la posibilidad de no tener dudas, debido a que se basa en proposiciones puramente experimentales). Sin embargo, si asumimos una perspectiva más amplia, encontramos que es igualmente devastador cuando se trata de una forma alternativa de “tener fe en la verdad”, que es la práctica de la dialéctica y (por implicación) las teorías modernas del conocimiento que tienen que ver con la coherencia. Nietzsche encuentra en el método de argumentación que inventaron Sócrates y Platón la clave psicológica para todas las subsecuentes manifestaciones del racionalismo, puesto que el hábito socrático de pensamiento plantea la posibilidad y el deseo de eliminar el conflicto a través de la convergencia gradual de todas las partes en un punto de vista único y estable. Y como tal, siempre tuvo por eso un tinte plebeyo, ya que según Nietzsche, la eliminación del conflicto es un objetivo capaz de atraer sobre todo a

³² Ver Nietzsche, *La genealogía de la moral* (de aquí en adelante GM), ensayo II, 16.

³³ GM, ensayo III, 25, trad. Walter Kaufmann, 1969; *La Gaya Ciencia* (de aquí en adelante GS), 265, trad. Kaufmann, 1974.

aquellos que pueden esperar ser los perdedores en el conflicto, porque son los débiles: "Allí donde la autoridad es todavía parte de los usos aceptados y no se "dan razones", sino órdenes, el dialéctico es una especie de bufón... Se elige la dialéctica únicamente cuando no hay remedio... La dialéctica sólo puede ser una última arma en manos de aquellos a quienes no les queda otra... Por eso los judíos fueron dialécticos".³⁴

Desde el punto de vista de Nietzsche, el racionalismo permanece fiel a su origen en la "voluntad de poder" de los desposeídos. Su linaje se ha visto traicionado por su deseo de trasponer el conflicto desde la arena de los golpes (o del espectáculo) a la de los argumentos y el gobierno de las leyes, ahí donde el más débil —en sentido físico y social— tiene una esperanza de ganar algo. Este deseo los coloca como aliados naturales de los movimientos democráticos del mundo moderno, puesto que su objetivo es subvertir las condiciones sociales que Nietzsche considera como necesarias para la expresión de "un orden natural jerárquico", es decir, ellos pretenden eliminar varios tipos de relaciones de clase y por lo tanto varias formas de explotación o de despojo. (En otras palabras, buscan caracterizar de manera aún más rigurosa un orden social en el cual se pueda esperar la participación voluntaria de todas las personas racionales, un "reino de los fines" con todos los impedimentos tradicionales para pertenecer a él, ya sea en términos de clase, de religión, de raza o de sexo, los cuales a su vez irán provocando resistencias para luego terminar por ser barridos del panorama.) En síntesis, la verdad como ideal regulativo es la creación de un tipo de mentalidad socialmente inferior. Y es el resentimiento del populacho —su genio siniestro para hacer que los "naturalmente buenos" se sientan mal sobre sí mismos— lo que da lugar a este ideal, porque en cuanto la humanidad se deja atrapar en la "persecución de la verdad" resbala a las formas para definir la virtud intelectual en términos del contraste con la inmoralidad inventada por ese mismo populacho, como instrumento de la guerra psicológica en contra de los "mejores". Nietzsche relaciona la mala costumbre de contradecirse a sí mismo o de estar comprometido con una causa (sin duda inconscientemente, pero eso sólo se le viene a agregar al poder intimidatorio del método dialéctico) con la afirmación de proposi-

³⁴ *El crepúsculo de los ídolos*, "El problema de Sócrates", parágrafo 6, trad. R. J. Hollingdale, 1968.

ciones relacionadas entre sí tales como “P” y “NO P”. (Obsérvese el atrevimiento de la propuesta nietzscheana de que la contradicción no es una falla en sentido absoluto y eterno. Él insiste en que fueron los seres humanos y más aún, una categoría particular de seres humanos, quienes decidieron que la coherencia era el criterio de valor en la evaluación de los procesos de pensamiento).

Nietzsche y la Ilustración

Nietzsche también fue un pensador que soñaba con superar la “modernidad” con toda su anarquía y fealdad. Pero desde su punto de vista, esto no se lograría por medio de la realización de las ambiciones políticas de la Ilustración, sino mediante la superación de la “enfermedad” que significan los ideales ilustrados: la verdad, la razón, la moralidad (que son para él las encarnaciones modernas de “Dios”). El filósofo alemán insiste en colocar juntas, bajo el nombre de “modernidad”, todas las tendencias igualitarias de los últimos siglos en Europa —liberalismo, socialismo y feminismo— y a este último lo ve como un componente del programa político racionalista, perspectiva que es muy probable que compartan muchas feministas.³⁵ Este punto de vista se puede resumir afirmando que el feminismo, al menos en sus vertientes utópicas (es decir, las opuestas a las vertientes furiosas y beligerantes que por supuesto también forman parte de sus componentes esenciales) aspira a terminar la guerra entre los varones y las mujeres y a reemplazarla con la transparencia comunicativa que sería lo verdadero.

Ahora bien, es sabido que Nietzsche considera como “síntoma de la decadencia de la vida”³⁶ cualquier expresión de repulsa moral en

³⁵ “Muchas”, no todas: obviamente esta concepción cabalga a contrapelo sobre los clamores de un “feminismo de la diferencia”. Creo que la reflexión sobre la diferencia sexual puede ser correcta tanto intelectual como políticamente, pero últimamente me inclino hacia el punto de vista de que la “glorificación del carácter femenino implica la humillación de todas las personas que lo tienen” (Theodor W Adorno, *Minima Moralia* (hay traducción), trad. E.F.N. Jephcott, Verso, Londres, 1974, p. 96). Sin embargo, no puedo argumentar aquí sobre este punto.

³⁶ Cf. GM, loc. cit. (Kaufman, p. 154): “El predominio de los mandarines siempre significa que algo anda mal; lo mismo vale para el advenimiento de la democracia, las cortes internacionales en lugar de la guerra, los derechos iguales

contra de la guerra, y quizá no exista ninguna zona de esta vida en la cual el racionalismo y el pacifismo le resulten más ofensivos a ese pensador que en la que tiene que ver con la sexualidad.³⁷ La fuerza de su convicción al respecto es tal, que incluso propone una relación íntima y casi conceptual entre la idea de, por una parte, una emancipación de la razón y por otra la del fin del feminismo. La mediación en esta relación está dada por el concepto de virilidad, que es la cualidad que supuestamente se expresa en un amor “al peligro, la guerra y la aventura” y una negativa “a comprometerse, a ser atrapado, reconciliado y castrado”.³⁸ Esta afirmación debemos entenderla no sólo en su sentido obvio, sino también en el epistemológico. En un mundo sin verdad —en el cual quedaría abolido el contraste entre “realidad” y “apariencia”— la interpretación de la experiencia es un campo para la invención y para arriesgarse en las propias acciones sin buscar para ellas la seguridad de la confirmación (por ejemplo, la incorporación en un cuerpo compartido y estable de teoría). La actividad cognoscitiva de una humanidad futura y mejor significaría no la supresión de la individualidad y de la sensualidad (ese “falso yo privado” del régimen coherentista) sino su subordinación a una voluntad autoritaria:

Por lo tanto, mis queridos filósofos, debemos estar siempre en guardia contra la vieja y peligrosa ficción conceptual que plantea la existencia de un sujeto “puro, sin voluntad, sin dolor, cognoscitivo y fuera del tiempo”; debemos estar siempre en guardia contra las trampas de estos conceptos tan contradictorios como son “la razón pura”, “la absoluta

para las mujeres, la religión de la compasión, y cualquier otro tipo de síntomas que se puedan encontrar de decadencia de la vida”. Este rasgo de su pensamiento debe ser tomado muy en cuenta para estar en contra de los recordatorios —aunque válidos— de que Nietzsche no es un rudo profeta de la agresión, o de que su “voluntad de poder” no es equivalente a una matanza sangrienta (cf. Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Poststructuralism and Law*, Oxford, 1984, pp. 200 ss.). Sin duda que fue vulgar la forma como los futuristas italianos parlotearon acerca de la “guerra, la única higiene...”, pero el hecho queda de que al final para Nietzsche es un signo de pobreza espiritual considerar la guerra, la injuria y la explotación como disminuciones de la perfección del mundo.

³⁷ *Ecce Homo*, “Por qué escribo tan buenos libros”, parágrafo 5, trad. Kaufman: “¿Se ha escuchado mi definición del amor? Es la única válida para un filósofo. El amor — en su significancia, guerra; en el fondo, el mortal odio de los sexos.”

³⁸ GS, parágrafo 377, trad. Kaufman.

espiritualidad” y “el conocimiento en sí mismo”, que nos exigen pensar en un ojo que es completamente impensable, enfocado sin una dirección particular en la que se supone que faltan las fuerzas activas e interpretativas —aunque el sólo hecho de ver ya significa ver *algo*, pues éstas siempre le exigen al ojo el absurdo y el sinsentido. *Solamente* existe una mirada en perspectiva, *solamente* un conocimiento en perspectiva y entre más influencias permitimos que intervengan y hablen sobre una cosa, entre *más* ojos y ojos diferentes podamos usar para observar una cosa, mas completo será “nuestro concepto” de esa cosa, nuestra “objetividad”. Pero si se elimina del todo la voluntad, si se suspende toda influencia —suponiendo que eso fuera posible— eso ¿no significaría acaso que se castra al intelecto?³⁹

En coherencia con la idea de que alcanzar una visión de la realidad impersonal o desinteresada significaría “castrar” al intelecto, Nietzsche describe su propio trabajo como “hostil”... a todo el feminismo (o idealismo si se prefiere esta palabra)⁴⁰ europeo y habla de su “fe en que Europa se volverá más viril”.⁴¹ El “feminismo” por lo tanto, aparece en sus escritos no sólo como el nombre de un movimiento político contemporáneo (aunque por supuesto que tiene una buena cantidad de cosas que decir sobre la emancipación de las mujeres en el nivel del más indignante lugar común)⁴² sino también como un término fácil para designar la impotencia mental implícita (o al menos eso cree él) en la servidumbre del pensamiento frente a ideales regulativos tales como la verdad, la racionalidad y la bondad. Aunque según Nietzsche ésta puede ser mutilada en la medida en que consienta que se la “eleve” (en el sentido goethiano) por el objetivo siempre presente de una condición perfectamente estable en la cual podría encontrar la paz.

Mi razón para introducir a Nietzsche en este debate no ha sido puramente negativa. No deseo ridiculizarlo cuando habla del significado psicológico del racionalismo epistemológico y político —es decir, su

³⁹ GM, ensayo m, parágrafo 12, trad. Kaufman.

⁴⁰ Aurora, Prefacio, parágrafo 4, trad. Hollingdale, 1982.

⁴¹ GS, parágrafo 362; y cf. GM, ensayo III, parágrafo 27, donde la declaración de que “ahora la moral gradualmente perecerá” se refiere al mismo prospecto histórico

⁴² Cf. *Más allá del bien y del mal*, parágrafos 231-239.

interpretación de la empresa racionalista en términos de deseo de eliminación del conflicto y de las relaciones de mando arbitrarias. Lo que deseo es proponer que debemos tomar en serio la manera nietzscheana de comprender su propio trabajo como una contribución para superar el “feminismo”, así como insistir en que en tanto feministas debemos mantener una actitud crítica adecuada frente a la reaparición en la filosofía contemporánea de uno de los temas centrales de la filosofía de este pensador alemán, que es el de la superación de la “modernidad” mediante una forma más dura de la subjetividad.⁴³

Debo hacer hincapié en que el hecho de señalar el carácter fálico o “de protesta masculina” de la filosofía de Nietzsche, así como de la teoría postmodernista en sus vertientes nietzscheanas, no es con el fin de argumentar que los valores que desprecia esta tradición merecen ser restaurados hasta una posición de honor por el hecho de que sean “femeninos” y por lo tanto buenos. No se trata de pensar que deberíamos voltear a Nietzsche de cabeza para comprender lo que es “femenino”, ni de que debamos tomarlo más en cuenta que a cualquier otro de los que sostienen la ideología dominante respecto al género. Por el contrario, mi propuesta consiste en que, al leer la teoría postmodernista, debemos estar muy atentas a los signos de indulgencia que aparecen en cierta fantasía colectiva de acción o identidad masculina. Si les devolvemos a los nietzscheanos su propio método genealógico, que tanto les gusta, les podríamos preguntar: ¿Quién piensa que es tan humillante ser descubierto en una actitud de “nostalgia por la unidad perdida” o de extrañamiento

⁴³ En el discurso neo-nietzscheano de hoy en día, el tema de la “hostilidad al feminismo” es, cosa nada sorprendente, reprimido. Pero este material reprimido tiene su forma de regresar en contextos donde el proyecto de legitimación de la Ilustración aparece para ser criticado. Un ejemplo nos lo aporta Vincent Descombes, al exponer los puntos de vista de Lyotard en *Modern French Philosophy*, Cambridge, 1980, p. 182: “...en términos más generales, no tan pronto como nos damos cuenta de que la verdad es únicamente la expresión de una voluntad de verdad resulta que debemos encarar el hecho de que esta ‘verdad’ delata un tímido rechazo del mundo en tanto que este no es un ‘mundo de verdad’ (estable, ordenado y justo)”. Nótese la ironía: ¡un tímido rechazo! Ésta es la misma retórica a través de la cual Nietzsche busca poner a la defensiva a la Ilustración —una retórica que asocia el hábito del pensar orientado hacia la verdad con la “castración” (en el sentido psicoanalítico).

de un mundo de sujetos humanos lo suficientemente “centrados” como para que puedan hablar y entenderse entre sí?⁴⁴

El ataque a la universalidad

Hasta aquí se ha argumentado a favor de una respuesta escéptica a la postura postmodernista que llamé “pluralismo dinámico”. Se trata de una posición encubierta por un irracionalismo cuyo origen histórico radica en el disgusto reaccionario por los movimientos sociales modernistas y de manera más específica, por el movimiento hacia la igualdad sexual. Pasaremos ahora al segundo de los temas postmodernistas, que es el que llamé “pluralismo tranquilo”. El interés ahora se enfocará en el “redescubrimiento” postmoderno de lo particular y cotidiano, una especie de contraparte social al renacimiento de la arquitectura vernácula.

A primera vista, puede parecer que hay un mundo de diferencia entre la visión nietzscheana de una renuncia radical al modo de vida “socrático”, que es el orientado a la verdad, y la propuesta postmodernista de que debemos desechar el proyecto de la Ilustración de buscar una legitimación absoluta (por ejemplo, el intento por crear una sociedad en la que ningún ser racional pudiera cometer errores). Con esta diferencia en perspectiva, se podría objetar que el descubrimiento de los ecos nietzscheanos en la retórica de los postmodernistas no tiene más

⁴⁴ Obvio, la idea del que viene de fuera en tanto “nómada” (el individuo que se las arregla, hablando moralmente, sin ninguna base casera) tiene su propio *pathos*, y aun —dentro de un contexto racionalista— su propia justificación (nos debemos negar los confortos falsos con el fin de no distraernos de la búsqueda de los verdaderos, i.e. por un mundo mejor). Pero en tanto distintivo de una élite autoconstituida —de una “aristocracia del espíritu” nietzscheana— no es más que el reverso del orden burgués. El nómada es el “otro” del paterfamilias confiable; él es el varón “no domado” que ha escapado a la trampa de la domesticidad (cf. las “madres terribles, hermanas terribles y esposas” de Gilles Deleuze, en *Nietzsche and Philosophy (Nietzsche y la filosofía)*, Londres, 1983, p. 187). Este cliché cultural está comenzando a recibir la crítica feminista que bien merece: cf. Deborah Cameron y Elizabeth Frazer, *The Lust to Kill: A Feminist Investigation of Sexual Murder*, Cambridge, 1987, esp. pp. 52-69; 155-162. El libro de Barbara Ehrenreich, *The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment*, Londres, 1983, también contiene material de gran importancia.

interés filosófico que el marginal, puesto que leer dicha teoría como nietzscheano puesto al día (y estoy segura que la objeción pasará) es perder de vista el centro del problema. El postmodernismo no condena la búsqueda de la verdad o de la virtud dentro de comunidades discursivas particulares y autocontenidas —la búsqueda de “la verdad” como algo diferente de “La Verdad”, tal como lo pondría Rorty, o de “la virtud” como distinta de “La Virtud” (esta última significaría la excelencia de un ser humano simplemente en tanto humano y sin ninguna referencia a ningún papel social particular). Este punto de vista merece sus críticas por la idea de que se debería evaluar la actividad de cada una de esas comunidades con un patrón universal, es decir, que deberíamos tratar de hacerlas “mensurables”.

Debemos empero reconocer que la teoría postmodernista admite libremente la posibilidad de que los “juegos de lenguaje” particulares —por ejemplo la ciencia natural o las tradiciones morales— reflexionen sobre sí mismas y permite juicios de valor sobre ciertos “movimientos” particulares hechos o previstos por los participantes. (Esto significa que pueden hacer, a partir de lo que se les concedió, preguntas como la siguiente: “¿Es ésta una contribución válida a la teoría científica?” o “¿Es este tipo de conducta consistente con los ideales morales heredados por nuestra comunidad?”). Así pues, para Lyotard “la característica más impresionante del conocimiento científico postmoderno es que el discurso sobre las reglas que lo validan es (explícitamente) inmanente a él”⁴⁵ mientras que MacIntyre, deseoso de subrayar que el renacimiento de una teoría ética centrada en las virtudes no debe oponerse al debate y a la innovación, afirma que “una tradición (moral) sana se debe sostener por sus propios argumentos internos y por sus conflictos”.

Esta concesión que hace MacIntyre nos resulta interesante por la pregunta a que da origen: ¿Cómo podemos establecer algún tipo de distinción de principios entre el rechazo al racionalismo ilustrado y el rechazo a la legitimación como tal? Después de todo, la concesión es muy significativa pues como ya se nos había dicho que las tradiciones intelectuales incorporan una capacidad para la reflexión crítica, bien podemos suponer entonces que las fuerzas de la Ilustración han captado el princi-

⁴⁵ PMC, p.54.

pal argumento de la discusión actual. Si las comunidades discursivas son capaces en principio de hacer una autocrítica, podríamos entonces preguntarnos ¿quién va a determinar qué tan lejos podrían llegar?, ¿acaso no habría siempre lugar para más, siempre y cuando haya una crítica que se le pueda hacer a la moral o al orden cognoscitivo en el cual vivimos?, ¿y qué es ese compromiso ilimitado para la revisión dialéctica de la teoría y la práctica, si no precisamente el compromiso ilustrado de llevar todo en la vida frente al tribunal de la razón?⁴⁷

La respuesta probable a este desafío es que aunque el postmodernismo pudiera estar en desventaja frente a cualquier manera formal y *a priori* de determinar qué tan lejos puede llegar la reflexión crítica, de todos modos no hay ninguna causa real para sentirse mal, porque en todo caso la cuestión podría entenderse mejor en sentido práctico o existencial, es decir, si se la ve sólo como una de las muchas cuestiones que exigen una elección colectiva deliberada, notable sólo por su generalidad poco común. Rorty lo dice de manera sucinta:

El pragmatista [que es el propio Rorty] apuesta a que lo que vendrá después de la cultura positivista, “científica” que produjo la Ilustración, será algo mejor... [Esta cultura siguiente será una] en la que ni los sacerdotes, ni los médicos, ni los poetas, ni el partido se considerarán más “rationales” o más “científicos” o más ‘profundos’ uno que el otro... En una cultura así todavía se admirará al héroe pero éste no será considerado como un hijo de los dioses separado del resto de la humanidad y cercano a la inmortalidad, sino que será simplemente la admiración por los varones y las mujeres excepcionales que sean muy buenos haciendo las diversas cosas que hagan”.⁴⁸

⁴⁶ AV, p. 241

⁴⁷ Varias veces se ha sugerido que este tipo de “legitimación desde adentro” no puede servir para conservar funcionando el proyecto de la Ilustración, puesto que al estar determinada internamente por el discurso en que opera, queda imposibilitada para ser cualquier clase de legitimación. Este parece ser el razonamiento de Lyotard, quien también dice que la ciencia (postmoderna) es “incapaz de legitimarse a sí misma, aun en la mera especulación de que ‘la ciencia’ pudiera tanto” (PMC, p. 40, las cursivas han sido añadidas). Pero este comentario estaría por completo fuera de lugar, si no fuera porque acepta (sin examinar) el hecho de que cualquier “legitimación” realmente merecedora de ese nombre requiere tener acceso a un encuadre absolutamente trascendente de validez, i.e. a algo exento del carácter finito y provisional que pertenece a todo discurso humano. Una asunción de este tipo puede verse en acción dentro de los intentos por desacreditar al modernismo de la Ilustración por darles letras mayúsculas fetichistas a las ideas reguladoras que invoca: “Razón”, “Verdad”, etc.

⁴⁸ “Pragmatism and Philosophy”, en *After Philosophy, op. cit.*, pp 55-6.

La queja de MacIntyre en contra de lo que llama la “modernidad liberal individualista” y en contra del “yo moderno” que le corresponde, descansa también en consideraciones de tipo cultural. La marca distintiva de este “yo” es que se mantiene en relación puramente externa respecto a los diversos papeles que de tiempo en tiempo asume, esto es, ninguna de las actividades en que pudiera verse involucrado entran de manera tan profunda en él como para que si se separa de ellas quedara minada su integridad.⁴⁹ El precio que se paga por esta emancipación radical de la tradición, se ilustra, como ya lo hemos visto, con la triste suerte del *Uebermensch* (Superhombre) nietzscheano, que McIntyre usa como espejo frente al cual hacer resaltar los atractivos de un aristotelismo redivivo... La consecuencia práctica de su propio programa aristotélico es que debemos poner fin a la búsqueda de la “trascendencia” moral y política y “dedicarnos a construir las formas particulares de comunidad dentro de las cuales se pueda apoyar y sostener la vida intelectual y moral”.⁵⁰ En lo que se refiere a Lyotard, ya hemos visto que emplea la palabra “terror” para caracterizar a la investigación como un proceso dialéctico unificado, tendiente en última instancia, a ser completo o cerrado en sí mismo.

A pesar del valioso recordatorio que nos hace el postmodernismo de que no hay tal cosa como la “razón pura” dissociada de las bases y de las costumbres particulares, no creo que las feministas deberían dejarse impresionar por esta teoría en su versión modificada. Creo que tenemos razón para ser cuidadosas, no solo frente a la visión nietzscheana del fin de la legitimación, sino también frente a la propuesta que sostiene que de alguna manera sería “mejor” si los esfuerzos legitimadores se llevaran a cabo en un espíritu más consciente y más particular.

Desarrollemos un poco esta metáfora. Las feministas deben saber —y eso no puede explicarlo la teoría postmodernista— cómo lograr una revisión completa y profunda del amplio espectro de los papeles sociales, los arquetipos narrativos, modos de vida, formas de ganarse el pan, etc., que están hoy día a disposición de las mujeres y de los varones. Piénsese por ejemplo en asuntos tan incómodos y al mismo tiempo tan urgentes como son la redistribución global de la riqueza y

⁴⁹ Cf. AV, p. 30

⁵⁰ AV, p. 245.

de los recursos, la nueva organización del trabajo y del ocio y la prevención contra la guerra y contra la destrucción ambiental. Seguramente se nos dirá que hay algo de anticuado en un hábito mental que todavía se plantea cuestiones tan típicas del humanismo clásico dado que supuestamente todas nuestras tradiciones políticas ya están “agotadas” (MacIntyre) y que también supuestamente ya se ha extinguido cualquier tipo de “nostalgia por lo que no se puede conseguir” (Lyotard). Pero por otra parte, si no se le puede dar un enfoque político sistemático a las cuestiones de la riqueza, el poder y el trabajo, ¿cómo se le podría plantear un desafío efectivo a un orden social que sistemáticamente distribuye de manera desigual entre los sexos sus beneficios y sus cargas? De modo pues que, aunque es muy amable de parte de Rorty incluir a las mujeres junto con los varones en la clase de los “dirigentes expertos” que reemplazarán en la utopía pragmatista a los “dirigentes-filósofos” de Platón, sigue siendo un misterio la forma como podríamos tener siquiera la esperanza de conseguir una división sexual igualitaria del poder, a menos que se nos “permita” (según lo señalan las teorías epistemológicas y políticas) dirigirnos a las causas estructurales de la desigualdad social existente. Pero esto significaría emprender un asalto en contra de todas las normas y todas las instituciones que descansan sobre los supuestos biologicistas de la “naturaleza” del varón y de la mujer, que son precisamente todos aquellos en los que se puede rastrear la incrustada noción funcionalista de que lo que quieren las mujeres es reproducir y nutrir a la especie. Y esto a su vez, lejos está de ser el tipo de programa que podría coexistir con una actitud de docilidad y de no intervención hacia el conjunto de “papeles” sociales o de funciones especializadas que existe actualmente. Así pues, el post-modernismo parece enfrentar un dilema: o bien puede conceder a la necesidad en términos de los objetivos del feminismo⁵¹ de “voltar el mundo de cabeza” de la manera aquí descrita —con lo cual abriría de nuevo una puerta a la idea ilustrada de la reconstrucción total de la sociedad sobre bases racionales—; o bien podría reafirmar de manera dogmática los argumentos ya presentados aquí en contra de dicha idea, con lo cual daría paso al pensamiento cínico de que aquí, como en

⁵¹ Y obviamente también los del socialismo, aunque parece deseable modernizar el argumento en este terreno.

cualquier parte, el problema se plantea de manera muy simple: “Quién le hará qué a quién bajo el nuevo pluralismo, cosa perfectamente previsible”.⁵²

La epistemología moral de MacIntyre

Los argumentos de MacIntyre están llenos de evidencias, a un nivel intuitivo, de las consecuencias reaccionarias que tendría el regreso que se propone hacia una ética tradicional. No es que su concepción de la “mitología” como fuente de la introspección y como guía moral sea tan amplia respecto de su marca fenomenológica, pues ¿quién se atrevería a negar el carácter comunitario de las ideas en las cuales nos basamos cuando establecemos la construcción imaginaria de nuestras propias vidas como si fueran una cadena de eventos unificados y con un sentido? La palabra “mito” nos proporciona una idea más vívida de nuestra propia experiencia, nos aburre menos y nos permite controlar mejor las cosas. Pero si miramos más de cerca cómo funciona el proceso, nos resulta menos tranquilizante desde el punto de vista de la política sexual. MacIntyre lo pone como sigue:

Sólo puedo responder a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo antes responder a la pregunta ¿de qué historia formo yo parte? Entramos en la sociedad humana... con uno o más caracteres atribuidos, es decir, papeles en los que se nos ha colocado, y debemos aprender lo que son éstos para poder entender cómo los otros nos responden y cómo deben ser construidas nuestras respuestas. A través de los cuentos nos enteramos de las madrastras, los niños perdidos, los reyes buenos pero mal aconsejados, los lobos que engullen gemelos, los hijos más jóvenes que no reciben herencia y deben abrirse camino en el mundo por su cuenta y los hijos primogénitos que derrochan su herencia en vidas desenfrenadas y terminan viviendo como cerdos, y así es como aprenden o malaprenden los niños tanto qué es un niño como qué es un padre, cuál es el conjunto de personajes que habrán de actuar en el drama dentro del que han nacido y cuáles son las formas del mundo.⁵³

Esta cita, si tiene de veras intenciones serias, afirma que las piedras fundamentales de nuestro repertorio mítico son la Biblia, los cuentos de

⁵² Cf. Cameron y Frazer, *The Lust to Kill*, p. 175. En su contexto original este comentario se refiere al “pluralismo” de la práctica sexual.

⁵³ AV, p. 201.

Grimm y los clásicos griegos y latinos, y que, de ser así, todos los buenos liberales deberían preguntarse si es posible pedirle a la mitad femenina de la población que se construya a sí misma a partir de la situación semiótica de estas fuentes (por ejemplo: ¿será pura coincidencia que el único papel femenino en la larga lista de MacIntyre sea el de la madrastra?). Pero por supuesto que la realidad es bastante más dura y nuestra mitología real, la que verdaderamente determina la ética cotidiana del mundo (post)moderno, es la que nos invita a interpretarnos a nosotras mismas y a las otras en términos de un espectro más limitado de “caracteres atribuidos”: las buenas y las malas madres, las profesionistas despiadadas, las rubias exuberantes (y tontas), las amas de casa comunes y corrientes, las mujeres que no son mejores de lo que deberían ser, las solitarias feministas lesbianas cubiertas de condecoraciones... en fin, cualquiera que lea un periódico o vea la televisión, podría agregarle algo a la lista.

Podríamos preguntarnos si es justo hacer una construcción así de sombría para el modelo “narrativo” de la identidad personal. ¿No se podría reivindicar mejor algunos de los papeles disponibles y voltearlos, con un espíritu de subversión, hacia fines progresistas? ¿Acaso no están todas, o por lo menos algunas de las culturas políticas del siglo xx lo suficientemente diversificadas como para proporcionar distintos cuentos a los niños, tal que les sirvan para un cambio crítico de la mente (por ejemplo, presentar a una activista incansable)?

MacIntyre parece haber asegurado que así sea cuando hace mención del “manifestante” como uno de los “personajes del drama social moderno”,⁵⁴ pero, sin embargo, coloca este tipo (junto con el “esteta” y el “burócrata”) en una especie de limbo habitado por aquellos que han apostado su yo a una ilusión. Según este autor, dichos papeles sociales, tan característicamente modernos, sólo pueden conferir una pseudoidentidad a quienes los desempeñan, pues de una o de otra forma todos se basan en ficciones de tipo moral producidas por la Ilustración. En lo que se refiere al “manifestante”, la ficción principal es la de sus “derechos naturales”,⁵⁵ cuya defensa le parece a MacIntyre un elemento cons-

⁵⁴ AV, p. 238.

⁵⁵ AV, pp. 68-9.

titutivo de la política de tipo oposicional. Debe abandonarse cualquier idea de que la “protesta” pudiera generar una concepción distinta de la virtud personal y por lo tanto un patrón de vida postmoderno viable.

Sin duda que sería correcto ver al feminismo colocado en una relación predominantemente negativa respecto a la cultura en la cual surge. Para utilizar el mismo lenguaje de MacIntyre diríamos que ninguna feminista podría sentirse contenta con la serie de “historias de vida” que hoy día se le ofrecen a las niñas y a las mujeres, y además, si miramos de frente a este conjunto particular de propuestas mitológicas, ello no quiere decir que deberíamos buscar con desesperación algún régimen neo-aristotélico de “moralidad y civilidad”.⁵⁶ (De hecho, las mismas palabras encienden un oscuro deseo de cometer mutilación social.)

Sin embargo, no tenemos la obligación de aceptar la caracterización tan repetida de la política radical en términos de “protesta”. En lugar de eso, podríamos hacer mejor hincapié en un propósito positivo que el feminismo tiene en común con otros movimientos de liberación; el cual, paradójicamente, coloca a estos como más genuinamente aristotélicos que lo que pudiera ser el propio MacIntyre. Y es que todos ellos están interesados en plantear y construir *una vida que valga la pena para los seres humanos*, que es la misma cuestión a partir de la cual Aristóteles definió el problema de la “buena vida” individual.⁵⁷ Resulta interesante que ésta sea la cuestión a que se resiste MacIntyre, o, mejor dicho, su epistemología moral, que invierte la dirección de la de Aristóteles desde el momento en que caracteriza a la empresa individual como una fuente de introspección colectiva:

¿En qué consiste la unidad de una vida individual? La respuesta es que su unidad es la unidad de una narrativa que encarna en una sola vida. Cuando preguntamos ¿qué es lo bueno para mí?, estamos preguntando ¿cuál será la mejor manera de vivir esa unidad y de lograr que conduzca a la completud?; cuando preguntamos ¿qué es lo bueno para el hombre?, estamos preguntando aquello que pudieran tener en común todas las respuestas a la pregunta anterior.⁵⁸

La consecuencia de la inversión aquí señalada es que ello impide el camino a la teoría política y obliga a los aspirantes a teóricos a regresar

⁵⁶ AV, p. 244.

⁵⁷ Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, 1, 2 (la ética es una rama de la política).

⁵⁸ AV, p. 203.

al campo ideológicamente saturado de la mitología, es decir, los manda de vuelta a la alternativa entre los diversos arquetipos narrativos que han alimentado a la sociedad existente. Así, aunque parezca ironía, resulta que a pesar del uso de Nietzsche como ejemplo en cuanto a los peligros del individualismo más extremo, los motivos de MacIntyre no son tan diferentes, por lo menos en aquellos momentos no metafísicos cuando el autor habla de la “inmensa estupidez de las ideas modernas”.⁵⁹

“Tendencia por el pluralismo”

Falta por último, considerar el tercero de mis temas postmodernistas, al que llamé “tendencia por el pluralismo”. Ofrezco aquí este término (que por supuesto reconozco es provisional) como un medio de conferirle carácter positivo a una idea que ya había sido mencionada bajo su aspecto negativo, a saber, la reacción en contra de los ideales racionalistas de la libertad positiva y del sujeto humano completamente integrado. Revisar los argumentos que presentan a la subjetividad en general como “descentrada” o “en proceso” sería algo que va más allá del objetivo de este trabajo, además de que dichos argumentos ya han sido expuestos para beneficio de las lecturas del mundo angloparlante [hay traducción al español de muchos de ellos. T] por los teóricos de la lingüística, de la

⁵⁹ Cf. *Más allá del bien y del mal*, parágrafo 239; otros pasajes son GS, parágrafo 356, y *El ocaso de los ídolos*, “Expediciones”, parágrafo 39. MacIntyre está, por supuesto, al tanto de la forma contenciosa que tiene su presentación de Nietzsche como Aufklärer, pero decide sacarla a luz de todas maneras (AV, p. 241); sin embargo, en vista de la clara percepción que Nietzsche tenía de su propio trabajo como un desarrollo lógico de la “crítica de la razón” kantiana, no estoy convencida de que MacIntyre tenga éxito para encontrar algún error en la autoconciencia de los textos de Nietzsche.

Como un escrito posterior a la discusión anterior, puedo avalar gustosamente estas palabras de Seyla Benhabib y Drucilla Cornell en su Introducción a Benhabib y Cornell, eds., *Feminism as Critique*, Oxford, 1987, pp. 12-13: “A pesar de los muchos elementos comunes en su crítica del concepto liberal del yo, las perspectivas feministas y comunitarias difieren: mientras los comunitarios ponen el énfasis en la fijeza del yo desenchajado en una red de relaciones y narraciones, las feministas también comienzan con la fijeza del yo pero ven la renegociación de nuestras identidades psicosexuales, y su reconstitución autónoma en tanto individuos como algo esencial para las mujeres y la liberación humana”.

literatura y de la cultura.⁶⁰ Tampoco puedo ofrecer ninguna evaluación general de la “filosofía del deseo” como posible sucedáneo a la tradición histórica materialista (por el hecho de que inspira resistencia a las instituciones de control político y social). Lo que sí podemos es aprovechar el hecho de que esas tendencias de pensamiento anti-Ilustración ya han empezado a dejar su marca en los escritos que producen las feministas británicas y los socialistas.⁶¹

El feminismo siempre le ha dado gran importancia a la política de la elección y el gusto personales y por ello resulta significativo que en los últimos años el movimiento haya hecho tan enormes contribuciones (en su tratamiento de estas cuestiones) al espíritu anti-racionalista de estos tiempos. Quizá la tendencia más importante sea la pérdida de confianza en la idea de la falsa conciencia o, en otras palabras, en la idea de que nuestras respuestas estéticas y emocionales espontáneas pueden requerir de la crítica a la luz de un análisis feminista de las relaciones sexuales.

Rechazar la “falsa conciencia” significa dar un gran paso hacia el abandono de la política del modernismo ilustrado, porque significa rechazar el punto de vista según el cual se debe alcanzar la autonomía personal por vía de la trascendencia progresiva de las estructuras cognoscitivas previas y menos adecuadas. En nuestro caso, esto se refiere a “trascender” los niveles de introspección menos adecuados sobre el funcionamiento del poder de los varones.

Muchas escritoras feministas sostienen hoy día la idea de que podemos estar mejor preparadas para pensar la política de la vida personal

⁶⁰ Cf. por ejemplo Deborah Cameron, *Feminism and Linguistic Theory*, Londres, 1985, cap. 7; Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Londres, 1985, pp. 99 ss.; Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, Londres, 1986, esp. Introducción; Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, 1987, caps. 4 y 5.

⁶¹ Para tener una declaración no-feminista en el caso contra la “política correcta” en la esfera del gusto, cf. Robert Elms en *New Socialist*, mayo 1986. Curiosamente, algunas de las demandas con “diseño socialista” de Elms en este artículo tienen un timbre muy platónico (“... no hay división entre forma y contenido, cada uno es el reflejo del otro. Las cosas buenas se ven bien... ”); pero en su boca estas demandas están muy lejos de tener un significado racionalista, puesto que Elms asume, en desafío a cualquier tradición platónica, que lo que se ve bien es más cognoscible que lo que está bien —que, de hecho, las apariencias pesan más que la teoría al hacer juicios de valor políticos.

si dejamos atrás a la Ilustración. A este respecto, ha tenido mucha influencia el libro de Elizabeth Wilson titulado *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*, publicado en 1985, donde la autora lamenta la tendencia dentro del feminismo a ponerle a éste “un vestido racional” y sostiene que la “moda” es un medio de expresión de oposición (potencial). Wilson escribe: “Podemos estar socialmente determinadas pero de todos modos siempre estamos buscando en la cultura algunas rendijas que nos abran momentos de libertad. Precisamente porque la moda es en cierto nivel un juego... se puede jugar con ella por placer”.⁶² Este mismo tema ha sido retomado por la periodista Suzanne Moore, quien ha escrito en defensa de las revistas para mujeres:

Estamos dándonos cuenta de la importancia que tienen la fantasía, el placer y el estilo, y por eso estamos llegando a adquirir conciencia de que una política que los excluye nunca será verdaderamente popular... No podemos llevar el placer al espacio ideológicamente correcto solamente a través de la intención política. La idea de que hubiéramos podido hacerlo es el resultado de esa atmósfera de elitismo moral que prevaleció entre la izquierda y que las feministas absorbieron sin pensar.⁶³

Más recientemente, Brenda Polan del periódico *The Guardian* lanzó el siguiente ataque contra aquellas feministas que rechazaban las nociones comunes de cómo deben verse las mujeres: “Las puritanas cuya crítica es la que más me molesta, son mujeres gazmoñas en su convicción de que la falta de artificio es igual a la virtud. Esta falta puede resultar muy agresiva y... pone de manifiesto una negativa a gustar, a atraer, a serle fácil al ojo. Se trata de una arrogancia horrible, de una declaración según la cual no es necesario hacerse ningún arreglo para mejorar y que el consenso estético está equivocado y quienes lo apoyan son tontos” (25 agosto de 1988).

En todos estos textos la idea de placer es muy importante, ya sea el nuestro o, como lo pone Polan en su versión más cruda del argumento, el

⁶² *Adorned in Dreams*, p. 244. Nótese que en su capítulo sobre “Feminismo y moda” Wilson no se limita a una simple crítica del puritanismo, sino cierra con un mensaje prescriptivo fuerte: “El proyecto progresista no es buscar algún placer estético en el vestido utilitario, pues ello significaría abandonar el medio; más bien nosotras deberíamos utilizar el vestido para expresar y explorar nuestras más audaces aspiraciones” (p. 247, se añadió el subrayado).

⁶³ ‘Permitted Pleasures’, *Women’s Review*, agosto de 1986 (el orden de las citas está alterado).

placer que les damos a los otros (con lo cual justificamos nuestra propia existencia y supuestamente ganamos algo de la satisfacción narcisista que tradicionalmente se les permite a las mujeres). En todo caso, la palabra "placer" se puede traer a cuento porque permite ver posibilidades progresivas o creativas en algo que anteriormente era visto con desconfianza. La idea es que las feministas han dañado su causa y han alejado de sí a la gente con su ascetismo gratuito respecto al maquillaje, con sus pantalones demasiado anchos y otras cosas por el estilo. Por eso surge la duda: ¿Quién quiere afirmar que la feminidad convencional, incluso en su parte más aberrante puede no ser placentera para las mujeres?⁶⁴ No hace mucho tiempo se habría aceptado como algo evidente por sí mismo que, si, por ejemplo, comprar ropa era algo que me ayudaba a sentirme mejor del aburrimiento o de la tristeza, eso no era un argumento en favor del acto de comprar sino el punto de partida para reflexionar sobre mis necesidades insatisfechas. Esto ya no es algo que hoy acepten las feministas, aunque el cambio no indica tanto un avance en la sabiduría o un aumento en las calidades humanas adquiridas en lo referente a recursos de consolación para quienes no tienen poder (o mejor, de consolación para quienes tienen más poder de compra que poder para influir sobre el curso de sus propias vidas).

Por supuesto que hay algo de cierto en las advertencias postmodernistas en contra de la demasiada insistencia en la "solidez ideológica", ya sea de una misma o, lo que es peor, de los otros. Sin duda que aquí hay trampas, de entre las cuales las más obvias son la arrogancia y el engaño a nosotras mismas. Por ello sería mejor aceptar que no hay futuro posible en tratar de adaptarse sobre bases teóricas a una definición del placer que está muy alejada de nuestras capacidades actuales para verdaderamente gozar la vida, pero si aceptamos que los cambios en esas capacidades pueden resultar emancipadores y que prometen una posible reparación del daño que se nos ha hecho al convertirnos en mujeres, entonces ya estaremos comprometidas con la idea de que la manera en

⁶⁴ Cf. La descripción del sexismo como "una desigualdad política que es sexualmente disfrutada, aunque sea de manera desigual", que hace Catherine MacKinnon en *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Mass, 1987, p. 7.

que funcionan las cosas con una persona respecto a sus poderes para disfrutar es un asunto que merece una evaluación política.

Y en ese caso el moralismo ocasional o “elitismo moral” de los movimientos radicales se tendrá que entender como un exceso más que como síntoma de algo peor. En otras palabras, el peligro no radica en desear sacar nuestros deseos (sentidos y empíricos) de acuerdo con nuestra comprensión racional, sino más bien en emprender el trabajo de una manera que está destinada a provocar disgusto y reacción.

Lo repito una vez más, la celebración postmodernista del placer algunas veces gana la partida por el hecho de que se basa en el sentimiento de placer inmediato que produce la subversión del orden psíquico.⁶⁵ La idea de la subjetividad como algo socialmente construido (o discursivamente construido) y por tanto como algo fluido y provisional, abre un mundo de posibilidades.⁶⁶ Pero si el feminismo descarta también el impulso para “iluminarse”, entonces será inútil hablar del deseo de que esas posibilidades se vuelvan una realidad.

La subjetividad puede ser tan fluida como se desee pero esta manera de ver las cosas —una vez separada de la ambición feminista de reconstruir la sensibilidad en interés de las mujeres— ya no tendrá ningún interés político. Su significación política radica en la idea de que, al contrario de lo que señalan las apariencias (o la pesadilla de la uniformidad, a pesar de las variaciones que pudiera haber en el “estilo” de la representación cultural del género) nosotras podemos reconstruirnos como una persona mejor—más autónoma y menos patética.

⁶⁵ Moore (*op. cit.*) nos dice que “La feminidad no nos marca indeleblemente, sino que está en continuo proceso de recrearse a sí misma”. Pero esto no hace que esta autora se detenga para escribir que “a inicios de los años setenta, algunas mujeres estaban tratando desesperadamente de tener el tipo correcto de fantasía sexual que no contenía las cosas que hacen excitante al sexo”. A pesar de su tono ligero, estas palabras implican claramente que sabemos qué es lo que hace “excitante al sexo”. ¿En verdad lo sabemos? Es muy fácil decir que, si estás interesada en el sexo, no puedes no saberlo. A cierto nivel eso es así; pero estratégicamente, un principio más fructífero para las feministas (y otras personas que se oponen al patriarcado) sería asumir que todavía tenemos todo por aprender.

⁶⁶ Estas son las posibilidades que una vez traté de captar en términos de la noción de Quine de “fuerza hacia la objetividad”: lo que esta frase sugiere es que podemos tirar hacia el otro lado, o sea, que puede haber una resistencia consciente, motivada políticamente, a los procesos de socialización (ver S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, 1983, pp. 58 ss., 194).

Esto de “mejor” entendido, por supuesto, a la luz de nuestras concepciones actuales, pero eso es solamente una condición de compromiso para la actividad cognoscitiva. ¿Hay alguien que esperaba que la teoría feminista borrara de la noche a la mañana todo rastro de la mitología que desde el punto de vista sexual está en el corazón de todas las cosas? En caso de no ser así, ¿no es la actual oleada de entusiasmo por el “placer” realmente el signo de un pesimismo terrible?⁶⁷

La alternativa para este tipo de pesimismo es, según creo, que las feministas deberían seguir pensando en sus esfuerzos como dirigidos no solamente hacia los diversos programas particulares, sino, en última instancia, hacia una cuestión global: la abolición del sistema clasista por sexos y de las formas de vida interior que le pertenecen. Este programa es “global” no sólo en sentido de estar dirigido a todos los rincones del planeta, sino también en sentido de que sus objetivos convergen con los de todos los demás movimientos igualitarios o liberacionistas. (Sería arbitrario trabajar por la igualdad sexual a menos que se tenga la convicción de que la sociedad humana ha sido desfigurada por la desigualdad como tal).

Si lo expresado hasta aquí resulta ser una caracterización convincente del feminismo, lo que sigue lógicamente es que el movimiento deberá persistir en verse a sí mismo como un componente o un vástago del modernismo ilustrado en lugar de ser uno más de los elementos “interesantes” en el panorama social postmoderno. Lo que en cambio no se podría concluir lógicamente es que para el movimiento de las mujeres — a nivel mundial o en un solo país— no sería deseable mantener el orden por una autoridad central (ese espectro “totalitario” que tanto gustan de invocar los modernistas tanto como los viejos y pasados de moda teóricos de la guerra fría). Si, por ejemplo, el feminismo europeo y el norteamericano comparten, según afirman las mujeres negras, el racismo de la cultura que les rodea, entonces esa queja deberá dar lugar con todo derecho a una nueva agenda política, a un nuevo conjunto de indicadores

⁶⁷ Las palabras de Terry Eagleton sobre la “característica mezcla postmodernista de pesimismo y euforia” (en “Capitalism, Modernism and Postmodernism”, NLR 152, p. 64) parecen muy atinadas como comentario sobre las políticas de “grietas” y “momentos”.

dirigidos al objetivo de “una vida pública heterogénea”,⁶⁸ y este tipo de ideas hace sin duda que el movimiento (en términos empíricos) quede menos unificado que antes, aunque eso no perjudica de todos modos la unidad ideal del feminismo,⁶⁹ sino que más bien llama la atención hacia un aspecto en el que éste se ha quedado corto respecto de su propia imagen idealizada como ocupante de un “lugar universal” (en oposición a la izquierda tradicional dominada por los varones).

No es la “culpa liberal” o la conciencia en abstracto lo que le da tal urgencia a las acusaciones de racismo: es el compromiso del propio feminismo en eliminar la distorsión cognoscitiva (y sólo interesada en sí misma).

Traducción: Sara Sefchovich

⁶⁸ Cf. Parágrafo y de Iris Marion Young, “Impartiality and the Civic Public”, en *Feminism as a Critique*. Creo que dejo claro que no estoy convencida de la perspectiva de Young respecto a que “no podemos imaginar esa renovación de la vida pública como una recuperación de los ideales de la Ilustración”, p. 73.

⁶⁹ O sea, no es un argumento en contra de concebir al feminismo esencialmente como un movimiento único, ya que está constituido por el único objetivo de terminar con la opresión sexual.