

Feminismo y pragmatismo*

RICHARD RORTY

University of Virginia, EE.UU.

Cuando por fin dos mujeres lograron ascender a la Suprema Corte de Minnesota, Catharine MacKinnon preguntó: «¿Utilizarán las herramientas de la ley como mujeres, para todas las mujeres?», y continuó:

Creo que el problema real del feminismo no radica en que los machos biológicos o las hembras biológicas estén en puestos de poder, aunque es absolutamente indispensable que las mujeres estén ahí. Y con esto no quiero decir que los puntos de vista tengan genitales. Mi argumento es cuáles son nuestras identificaciones, cuáles son nuestras lealtades, quién es nuestra comunidad, ante quién somos responsables. Si esto no parece muy concreto, creo que se debe a que no tenemos idea de lo que las mujeres podrían decir como mujeres. Propugno para las mujeres un papel que todavía tenemos que construir, en nombre de una voz que, al no ser acallada, pueda decir algo nunca antes escuchado.¹

Exhortar a las jueces a que «utilicen las herramientas de la ley como mujeres, para todas las mujeres», es motivo de alarma para los filósofos universalistas. Éstos son quienes consideran que una teoría moral debe contener principios que se refieran a grupos no menores que «personas», «seres humanos» o «agentes racionales». Estos filósofos estarían más contentos si MacKinnon hablara menos sobre la responsabilidad de las mujeres *como* mujeres y más sobre una Minnesota ideal, o una Norteamérica ideal, en la que todos los seres humanos recibieran un trato imparcial. Los universalistas preferirían considerar al feminismo como lo hicieron Mary Wollstonecraft y Olympe de Gouges: un asunto de derechos ya aceptados y definibles, si bien aún no otorgados. Piensan que esta posibilidad de definición vuelve innecesaria, demasiado dramática e hiperbólica la esperanza de MacKinnon de una voz que diga algo nunca antes escuchado.

Los filósofos universalistas asumen, junto con Kant, que ya se cuenta con todo el espacio lógico necesario para la deliberación moral —que no sólo es factible expresar todas las verdades importantes sobre el bien y el mal, sino que esto es plausible en el lenguaje ya existente. Para mí, MacKinnon está del lado

* Presentado en el Ciclo de Conferencias Tanner sobre Valores Humanos en la Universidad de Michigan (7 de diciembre de 1990). Versión castellana de Martha Hernández. Revisada por María Pía Lara.

de los historicistas como Hegel y Dewey, y afirma que el progreso moral depende de la expansión de este espacio. Ella ilustra la necesidad de dicha expansión cuando señala que las leyes actuales sobre discriminación sexual suponen que las mujeres «se deben adecuar ya sea a las normas masculinas para los hombres o a las normas masculinas para las mujeres [...]. En términos de la ley sobre discriminación sexual, ser mujer significa ser considerada como hombre o como dama».² En mi opinión, lo que MacKinnon aduce es que a menos que las mujeres se ajusten al espacio lógico preparado para ellas por la lingüística vigente y otras prácticas, la ley no sabe cómo tratarlas. MacKinnon cita el ejemplo de una decisión judicial que permitió la exclusión femenina del empleo como celadoras en las prisiones por estar tan expuestas a la violación. La corte, continúa MacKinnon, «adoptó la posición de los riesgos de una violación entre las oportunidades de empleo de las mujeres».³ «Las condiciones que crean la posibilidad de violación de las mujeres como definición de la condición de mujer ni siquiera fueron consideradas como factibles de ser modificadas».⁴

MacKinnon opina que dichos supuestos de inalterabilidad sólo serán superados cuando podamos oír «lo que las mujeres como mujeres tengan que decir». Creo que su argumento es que los supuestos se manifiestan *como* tales sólo si logramos que las contradicciones de éstos suenen plausibles. De tal manera que las injusticias puedan no ser percibidas como tales, incluso por quienes las padecen, hasta que alguien invente un papel inédito hasta ese momento. Solamente si alguien tiene un sueño y la voz para describirlo consigue que lo que parecía natural empiece a parecer cultural, lo que parecía predestinado empiece a parecer una abominación moral. Porque el único lenguaje que existía hasta ese momento era el del opresor, y la gran mayoría de los opresores ha tenido el ingenio suficiente para enseñar al oprimido un lenguaje que si éste usara para describirse *como* tal, sonaría absurdo —*incluso para él mismo*.⁵

El argumento de MacKinnon de que ese espacio lógico pueda necesitar ser ampliado antes de siquiera pensar en hacer justicia, mucho menos en hacerla, se puede expresar conforme a la aseveración de John Rawls de que la teorización moral consiste en lograr un equilibrio ponderado entre principios generales e intuiciones particulares —reacciones particulares de aversión, horror, satisfacción o deleite ante situaciones o acciones reales o imaginarias. MacKinnon considera a los principios legales y morales, en particular a aquéllos establecidos en términos de la igualdad de derechos, impotentes para cambiar esas reacciones.⁶ Por tanto, opina que las feministas necesitan transformar la información de la teoría moral más que formular principios que se ajusten mejor a los conocimientos preexistentes. Las feministas están intentando que la gente sienta indiferencia o satisfacción donde antes se replegaba, y repugnancia y rabia donde antes sentía indiferencia o resignación.

Una manera de cambiar las reacciones emocionales instintivas es proporcionar un nuevo lenguaje que propicie nuevas reacciones. Por «nuevo lenguaje»

no quiero decir solamente nuevas palabras, sino también creativos usos erróneos del lenguaje —palabras familiares usadas de formas que al principio parecen absurdas. Algo que por tradición se ha considerado como una abominación moral puede convertirse en objeto de satisfacción general o, al contrario, como resultado de la creciente popularidad de una descripción alternativa de lo que está sucediendo. Dicha popularidad extiende el espacio lógico haciendo que las descripciones que antes parecían absurdas ahora parezcan plausibles. Por ejemplo, alguna vez hubiera sonado absurdo describir la sodomía homosexual como una expresión conmovedora de devoción, o describir a una mujer que manipulaba los elementos de la Eucaristía como una figuración de la relación entre la Virgen y su Hijo. Pero estas descripciones están adquiriendo popularidad. La mayoría de las veces suena absurdo describir la degradación y extirpación de las minorías indefensas como una purificación de la vida moral y espiritual de Europa. Sin embargo, durante ciertos períodos y lugares —con la Inquisición, durante las guerras religiosas y bajo los nazis— no fue así.

Los filósofos de una moral universalista creen que la noción de «violación de los derechos humanos» confiere suficientes recursos conceptuales para explicar por qué algunas circunstancias tradicionales de aversión son en realidad abominaciones morales y otras sólo parecen serlo. Piensan en el progreso moral como una creciente capacidad de ver la realidad tras las ilusiones creadas por la superstición, prejuicios y costumbres irreflexivas. El universalista típico es un realista moral, alguien que cree que los juicios morales verdaderos son hechos verdad por quién sabe qué medios. Normalmente dan por sentado que este hacedor de verdades radica en las características intrínsecas de la *calidad de humanos* de los seres humanos. Consideran que uno puede separar lo real de las abominaciones ilusorias al deducir cuáles son esas características intrínsecas y que lo único que se necesita para deducirlas es una percepción clara y penetrante.

Por el contrario, los historicistas piensan que si «intrínseco» significa «ahistórico, inalterado por el cambio histórico», entonces las únicas características intrínsecas de los seres humanos son las que comparten con las bestias —por ejemplo, la capacidad de sufrir e infligir dolor. Cualquier otra característica está por verse. Los historicistas afirman, igual que Susan Hurley, que «la existencia de ciertas prácticas compartidas, cualquiera de las cuales podría no haber existido, es aquello en lo que se basan determinadas razones nuestras [...] para hacer cualquier cosa».⁷ Por lo tanto, creen que aún no estamos en posición de saber lo que son los seres humanos, dado que todavía desconocemos cuáles prácticas humanas pueden empezar a compartir estos seres humanos.⁸ Los universalistas hablan como si en cualquier época un agente racional pudiera, de alguna manera, haber visualizado todas las diferencias importantes moralmente posibles, todas las identidades morales posibles, existentes por dichas prácticas compartidas. Pero para MacKinnon, como para Hegel y Dewey, conocemos, a

lo más, sólo las posibilidades hechas realidad por la historia. El argumento central de MacKinnon, según lo entiendo, es que «una mujer» aún no es la denominación de una manera de ser humano —tampoco la denominación de una identidad moral—, sino a lo más, la denominación de una incapacidad.⁹

Si se toma en serio la idea de posibilidades aún no realizadas, y de abominaciones morales todavía no reconocidas por no saber considerar esas posibilidades, es preciso tomar en serio la sugerencia de que en la actualidad no contamos con el espacio lógico necesario para hacer una deliberación moral adecuada. Sólo a partir de una consideración seria de esta sugerencia los pasajes como el que cité de MacKinnon se pueden interpretar como una profecía y no como una hipérbole vacía. Pero esto implica revisar nuestro concepto de progreso moral. Debemos dejar de hablar de la necesidad de ir de una percepción distorsionada de la realidad moral a una no distorsionada, y en su lugar, hablar de la necesidad de modificar nuestras prácticas a fin de tomar en cuenta nuevas descripciones de lo que está sucediendo.

Aquí es donde la filosofía pragmatista puede ser útil a la política feminista. El pragmatismo redefine tanto el progreso moral como el intelectual, sustituyendo las metáforas del desarrollo evolutivo por otras de percepción progresivamente menos distorsionada. Al abandonar el recuento representacionista del conocimiento, nosotros, los pragmatistas, abandonamos la distinción apariencia-realidad en favor de una distinción entre creencias que sirven a unos propósitos y creencias que sirven a otros —por ejemplo, los de un grupo frente a los de otro. Abandonamos la noción de creencias hechas verdad por la realidad, así como la distinción entre las características intrínsecas y accidentales de las cosas. Por tanto, abandonamos las cuestiones relativas a «cómo es el mundo» (según la frase de Nelson Goodman). Mediante esto, abandonamos las ideas de «la naturaleza», «la humanidad» y «la ley moral», consideradas como objetos que la investigación intenta representar con exactitud, o como objetos que hacen verdaderos los juicios morales. Por tanto, tenemos que desistir de la cómoda creencia de que los grupos en competencia siempre podrán razonar juntos sobre la base de premisas plausibles y neutrales.

Desde un ángulo pragmatista, ni la cristiandad, el iluminismo o el feminismo contemporáneo son casos de claridad cognoscitiva que sobrepase la distorsión cognoscitiva. En lugar de eso, son ejemplos de lucha evolutiva —lucha de carácter más mendeliano que darwiniano, en la medida en que es guiada por una teleología no inmanente. La historia de las prácticas sociales humanas es un continuo con la historia de la evolución biológica, la única diferencia es que lo que Richard Dawkins y Daniel Dennett llaman «memes» ocupan gradualmente el papel de los genes de Mendel. Los memes son cosas como giros del lenguaje, términos de orgullo estético o moral, lemas políticos, proverbios, frases musicales, iconos estereotípicos, etc. Los memes compiten entre sí por el espacio cultural disponible tal como los genes compiten por el *Lebensraum* disponible.¹⁰

Los distintos grupos humanos sociales portan grupos diferentes tanto de genes como de memes, por lo que el triunfo de un grupo implica el triunfo de los genes o memes correspondientes. Pero ningún gene o meme se encuentra más cerca del propósito de la evolución o de la naturaleza de la humanidad que cualquier otro gene o meme —dado que la evolución no tiene un propósito ni la humanidad tiene una naturaleza. Por tanto, el mundo moral no se divide entre lo intrínsecamente decente y lo intrínsecamente abominable, sino entre los bienes de grupos distintos en distintas épocas. Como Dewey afirmó, «El mal o lo menos bien es un bien rechazado. En las reflexiones y frente a una elección, ningún mal se presenta como tal. Hasta que es rechazado, no es sino un bien que compite. Tras su rechazo, no aparece como un bien menor sino como lo malo de una situación dada».¹¹ Bajo el punto de vista de Dewey, el reemplazo de una especie por otra en un determinado nicho ecológico, o la esclavitud de una tribu o raza por otra, o de las hembras humanas por los machos humanos, no es un mal intrínseco. Este último es un bien rechazado, rechazado sobre la base del mayor bien que actualmente el feminismo está haciendo concebible. La aseveración de que este bien es mayor, equivale a la de que los mamíferos son preferibles a los reptiles, o los arios a los judíos; es una aseveración etnocéntrica hecha desde la perspectiva de un grupo dado de genes o memes. No existe una entidad mayor detrás de ese grupo que haga de su aseveración algo verdadero (o que haga verdadera alguna aseveración contradictoria).

Los pragmatistas como yo creemos que esta visión deweyana de la verdad y del progreso morales se adecua mejor al tono profético del feminismo contemporáneo de lo que lo hacen el universalismo y el realismo. La profecía, como la visualizamos, es a lo único a que pueden recurrir los movimientos políticos no violentos cuando los argumentos no sirven. El argumento sobre los derechos de los oprimidos *fracasará* exactamente en la medida en que el único lenguaje para establecer las premisas pertinentes sea aquel en que las premisas emancipatorias pertinentes suenen absurdas. Los pragmatistas vemos al universalismo y al realismo comprometidos con la idea de una facultad que sigue a la realidad llamada «razón» y a una realidad moral inalterable que hay que seguir, de ahí que no podemos dar sentido a la aseveración de que se necesita una nueva voz. Por esto apoyamos a las feministas sobre la base de que podemos ajustar esa aseveración a *nuestra* visión del progreso moral con relativa facilidad.

Consideramos desafortunado que muchas feministas mezclen la retórica pragmatista con la realista. Por ejemplo, MacKinnon, en un momento dado, define el feminismo como la creencia «de que las mujeres son seres humanos de verdad pero no en la realidad social».¹² La frase «de verdad» aquí sólo puede significar «en una realidad que es distinta de la realidad social», una que es como es independientemente de que las mujeres consigan alguna vez decir lo que nunca se ha escuchado. Estos conjuros de un realismo ahistórico no dejan

claro si MacKinnon considera a las mujeres como apelando desde una mala práctica social hacia algo que la trascienda, apelando desde la apariencia hacia la realidad, o por el contrario, que están haciendo lo mismo que los primeros cristianos, los primeros socialistas, los albigenses o los nazis: tratando de llevar a la práctica posibilidades hasta entonces no soñadas mediante nuevas prácticas lingüísticas y de otros tipos, levantando nuevos edificios sociales.¹³

Algunos filósofos feministas contemporáneos muestran simpatía por la última opción, porque rechazan de manera explícita el universalismo y el realismo. Lo hacen porque a ambos los consideran síntomas de lo que Derrida ha llamado «falogocentrismo» —lo que MacKinnon llama «la actitud epistemológica [...] de la cual el dominio masculino es la política».¹⁴ Sin embargo, entre estos filósofos hay otros que previenen contra la aceptación de las críticas del universalismo y el realismo comunes a Nietzsche, Heidegger y Derrida —contra buscar un aliado en lo que a veces se llama «posmodernismo». Sabina Lovibond, por ejemplo, advierte contra tirar por la borda el realismo y el universalismo de la Ilustración. Pregunta «¿cómo me pueden pedir que diga adiós a las ‘metanarrativas emancipatorias’, cuando mi propia emancipación es un asunto remendado, que está a la buena de dios?».¹⁵ El universalismo de Lovibond sale a cuento cuando dice que «Sería arbitrario trabajar por la igualdad sexual a menos que uno creyera que la sociedad humana está desfigurada por la desigualdad *en cuanto tal*». Su realismo se evidencia en su aseveración de que el feminismo tiene un «compromiso de fondo [...] para eliminar la distorsión cognoscitiva (autointeresada)».¹⁶

Comparto las dudas de Lovibond sobre el tono apocalíptico y la retórica del desenmascaramiento prevalecientes entre quienes piensan que estamos viviendo en un período «posmoderno».¹⁷ Pero, en todos los asuntos filosóficos cruciales, estoy del lado de los oponentes posmodernistas de Lovibond.¹⁸ Espero que las feministas sigan considerando la posibilidad de desechar el realismo y el universalismo, de desechar la noción de que la subordinación de las mujeres es *intrínsecamente* abominable, desechar la aseveración de que existe algo llamado «derecho» o «justicia» o «humanidad» que siempre ha estado de su lado, haciendo verdaderas sus aseveraciones. Coincido con quienes son parafraseados por Lovibond y que dicen «la retórica Ilustrada de emancipación, autonomía y otras cosas semejantes, es cómplice de una fantasía de escape de la condición incorporada».¹⁹ En particular, es cómplice de la fantasía de escape de una situación histórica hacia una empírica ahistoricista —en la que se puede perseguir una teoría moral, como la geometría euclidiana, dentro de un espacio lógico inalterable e inextensible. Aunque sin duda los políticos prácticos requieran con frecuencia que las feministas hablen con el vulgo universalista, creo que sería mejor para ellas pensar como los pragmatistas.

En mi opinión, una de las mejores cosas del feminismo contemporáneo es su capacidad de evadir dichas fantasías de escape del Iluminismo. Mis pasajes

favoritos de MacKinnon son aquellos en los que ella dice cosas como «no tratamos de ser objetivas al respecto, tratamos de representar el punto de vista de las mujeres».²⁰ Las feministas se inclinan menos de lo que lo hicieron los marxistas a recurrir a una cómoda doctrina de teleología inmanente. Hay muchos escritos feministas en los que puede leerse: *no* apelamos desde una apariencia fálica a una realidad no fálica. *No* afirmamos que la voz con la que hablarán las mujeres algún día será mejor para representar la realidad que el discurso masculinista actual. *No* tratamos de realizar la tarea imposible de desarrollar un discurso no hegemónico, en el que la verdad ya no esté conectada con el poder. *No* tratamos de suprimir las construcciones sociales a fin de encontrar algo que no sea una construcción social. Sólo estamos tratando de ayudar a que las mujeres salgan de las trampas que los hombres les han construido, ayudarlas a tener el poder del que carecen en este momento, y a crear una identidad moral como mujeres.

Ya he sostenido que el pragmatismo deweyano, al ser lingüistificado en las líneas sugeridas por Putnam y Davidson, proporciona todo lo que es políticamente útil en la tradición Nietzsche-Heidegger-Derrida-Foucault. Yo afirmo que el pragmatismo ofrece todas las ventajas dialécticas del posmodernismo al tiempo que evita la retórica posmodernista autocontradictoria del desenmascaramiento. Hasta aquí admito que en la medida que las feministas adopten una retórica deweyana del tipo que he descrito, ellas mismas se someten a una serie de paradojas evidentes e incurrir en los cargos usuales del relativismo, el irracionalismo y la veneración del poder.²¹ Pero creo que estas desventajas pesan menos que las ventajas. Al describirse a sí mismas en términos deweyanos, las feministas se liberarían de la exigencia de Lovibond de que haya una teoría general de la opresión —una manera de ver la opresión con base en la raza, la clase, la preferencia sexual y el género como tantos otros ejemplos de la equivocación general de tratar por igual a los iguales.²² Evitarían con ello las confusiones de la aseveración universalista de que el vocablo «ser humano» —o incluso el término «mujer»— denomina una esencia inmutable, una clase natural ahistórica con un conjunto permanente de características intrínsecas. Además, ya no necesitarían hacer lo que me parecen preguntas incontestables sobre la exactitud de sus representaciones de «experiencia de mujer». En vez de eso, se verían a sí mismas como *creadoras* de dicha experiencia al crear un lenguaje, una tradición y una identidad.

En lo que resta de este ensayo me gustaría ampliar con más detalle esta distinción entre expresión y creación. Pero primero quiero insertar una observación preventiva acerca de la relativa insignificancia de los movimientos filosóficos en comparación con los sociopolíticos. Enlazar el feminismo con el pragmatismo es como enlazar al cristianismo con el platonismo, o al socialismo con el materialismo dialéctico. En cada caso, algo grandioso e importante, como una vasta esperanza social, está siendo enlazado con algo comparativamente

pequeño e inocuo, un conjunto de respuestas a interrogantes filosóficas —interrogantes que se plantean sólo aquellos que piensan que los temas filosóficos son fascinantes más que inocuos. Los universalistas —tanto del tipo burgués liberal como marxista— suelen aseverar que, en realidad, dichas interrogantes son urgentes, porque los movimientos políticos *necesitan* fundamentos filosóficos. Pero nosotros los pragmatistas no podemos decir esto. No nos dedicamos al negocio de las fundamentaciones. *Lo único* que podemos hacer es ofrecer a las feministas unas cuantas piezas de pertrechos especiales —por ejemplo, algunas respuestas adicionales a los ataques de que sus fines son no naturales, sus demandas irracionales o sus reclamos, hiperbólicos.

Hasta aquí basta de razones para intentar unir al feminismo con el pragmatismo. Ahora quiero ampliar mi aseveración de que una feminista pragmática se vea a sí misma ayudando a crear a las mujeres más que tratando de describirlas con más exactitud. Haré esto a partir de dos objeciones que podrían haber sido hechas a mis afirmaciones. La primera es el conocido ataque de que el pragmatismo es inherentemente conservador, inclinado en favor del *statu quo*.²³

La segunda objeción surge del hecho de que si se dice que las mujeres necesitan ser creadas más que simplemente liberadas, parece afirmarse que en cierto sentido, las mujeres no existen del todo. Pero entonces no hay bases para decir que los hombres han dañado a las mujeres, dado que no se puede dañar lo que no existe.

Hilary Putnam, el filósofo contemporáneo más importante que se denomina a sí mismo pragmatista, ha dicho que «una afirmación es verdadera respecto de una situación sólo en caso de que sea correcto usar las palabras de las que está formada la afirmación de manera que describan esa situación». Al poner las cosas de esta manera, inmediatamente surge la pregunta: ¿correcta según qué normas? La posición de Putnam de que «la verdad y la aceptabilidad racional son nociones interdependientes»²⁴ dificulta ver cómo podríamos solicitar algo no convencional desde las convenciones opresivas de nuestra comunidad, y por tanto, dificulta considerar cómo podríamos ocuparnos alguna vez de cosas como una «crítica radical». Por tanto, parecería que nosotros los pragmatistas, en nuestros frenéticos esfuerzos por socavar el escepticismo epistemológico, eliminando lo que Davidson llama «la distinción forma-contenido», también hemos socavado el radicalismo político.

Los pragmatistas replicarían a este cargo diciendo que salvo la práctica de una comunidad alternativa real o imaginaria, no tiene sentido apelar a las prácticas de nuestra comunidad. Por tanto, cuando las feministas proféticas afirman que no es suficiente con hacer de las prácticas de nuestra comunidad algo coherente, que el propio *lenguaje* de nuestra comunidad debe ser sometido a una crítica radical, los pragmatistas añaden que dicha crítica sólo puede concretarse imaginando una comunidad cuyas prácticas lingüísticas y de otro tipo sean dife-

rentes de las propias. Una vez que se acepta el argumento de MacKinnon de que sólo podemos avanzar mediante una apelación para hacer las creencias actuales más coherentes, dando a las mujeres el mismo tratamiento que a los hombres, una vez que uno se da cuenta de la necesidad de hacer algo más que apelar a la aceptabilidad racional mediante las normas de la comunidad existente, entonces el único recurso es dicho acto de imaginación.

Esto significa que uno elogiará los movimientos de liberación no por la exactitud de sus diagnósticos sino por la imaginación y valor de sus propuestas. La diferencia entre el pragmatismo y posiciones como el marxismo, que mantienen la retórica del cientificismo y el realismo, se puede visualizar como la diferencia entre el radicalismo y el utopismo. Los radicales creen que se ha cometido un error básico, un error de raíz. Consideran que es necesario un pensamiento profundo para bajar hasta este nivel profundo, y que sólo ahí, donde se han socavado todas las apariencias superestructurales, las cosas se pueden ver como son en realidad. Sin embargo, los utopistas no piensan en función de errores o de profundidad. Abandonan el contraste entre la apariencia superficial y la realidad profunda en favor del contraste entre un presente doloroso y un futuro vago, quizá menos doloroso. Los pragmatistas no pueden ser radicales en este sentido, pero pueden ser utopistas. No consideran a la filosofía como proveedora de instrumentos de una cirugía radical, o de microscopios para hacer factible un diagnóstico preciso.²⁵ La función de la filosofía es más bien limpiar el camino de profetas y poetas, hacer la vida intelectual un poco más simple y segura para aquellos que tienen visiones de nuevas comunidades.²⁶

Hasta aquí he tomado a MacKinnon como mi ejemplo de una feminista con dicha visión. Pero desde luego es sólo una entre muchas. Otra es Marilyn Frye, quien dice, en su extraordinario libro *The politics of reality*, que «probablemente a fin de cuentas no hay distinción entre imaginación y valor». Y continúa, porque se necesita valor para superar «el temor mortal de estar afuera del campo de visión de la mirada arrogante». Esta es la observación de una persona que se precia de señalar la inacceptabilidad racional de lo que se dice —es decir, su incoherencia con el resto de las creencias de aquellos que en la actualidad controlan las posibilidades de vida y el espacio lógico. Así, las feministas deben, continúa afirmando Frye, «atreverse a confiar en sí mismas para cobrar significado y debemos imaginarnos a nosotras mismas capaces de [...] tejer la telaraña del significado que nos sujetará en cierta especie de inteligibilidad».²⁷ Tal valor es indistinguible de la imaginación necesaria para escucharse a sí mismo como el vocero de una comunidad meramente posible, más que como un paria solitario, y tal vez enloquecido, de una comunidad real.

MacKinnon y muchas otras feministas usan el vocablo «liberalismo» para nombrar la incapacidad de tener este tipo de valor e imaginación. «En la mente liberal —dice MacKinnon— entre peor y más sistemático sea el propio maltra-

to, más justificado parece. El liberalismo [...] nunca ve al poder como poder, e incluso considera como significativo sólo aquello que el poder ve como tal». ²⁸ Es indudable que el fenómeno que señala existe, pero me parece que «liberalismo» es una denominación inadecuada. Y desde luego, lo mismo vale para «pragmatismo». Creo que la razón fundamental —además de algunas semejanzas sobrantes del condicionamiento primitivo marxista— de los usos peyorativos de los vocablos «liberal» y «pragmatista» todavía comunes entre los radicales políticos es que si se dice, como Putnam, que «la verdad no trasciende al uso», fácilmente puede creerse que uno se está refiriendo al uso real presente. De nuevo, si se niega que la verdad es asunto de correspondencia con la realidad, fácilmente puede creerse que uno está apegándose a que una creencia verdadera es la que es coherente con lo que la mayoría de la gente cree en la actualidad. Si se cree que el pensamiento emancipatorio moral o social implica penetrar en una realidad no vislumbrada en el presente, por debajo de las apariencias vigentes, y se descubre que los pragmatistas dicen que no hay tal realidad, es fácil concluir que un pragmatista no puede colaborar con la causa de la emancipación.

Sin embargo, cuando recordamos que John Dewey —tanto un liberal paradigmático como un pragmatista paradigmático— dedicó muchísimo tiempo en exaltar el tipo de valor e imaginación que Frye describe, podríamos estar dispuestos a aceptar que la relación entre pragmatismo y emancipación es más compleja. Dewey abordó muy poco la situación de las mujeres, pero vale la pena citar una de las pocas cosas que sí dijo:

Hasta ahora, las mujeres han hecho pocas contribuciones a la filosofía, pero cuando no son meras estudiantes de la filosofía de otros y se deciden a escribirla, no podemos concebir que tendrán el mismo enfoque o tenor que el contenido bajo el punto de vista de la diferente experiencia masculina. Las instituciones y las formas de vida alimentan determinadas predilecciones y aversiones sistematizadas. El hombre sabio recurre a las filosofías históricas para detectar en ellas las formulaciones intelectuales de los fines habituales y los deseos cultivados de los hombres, no para aumentar la introspección sobre la naturaleza última de las cosas o la información acerca de la construcción de la realidad. Respecto a lo que las filosofías vagamente denominan formas de la realidad, podemos estar seguros que significan aquellos aspectos escogidos del mundo que se eligen porque sirven para respaldar el juicio del hombre acerca de la vida que vale la pena, de ahí que sean sumamente apreciados. En filosofía, «realidad» es un término de valor o de elección. ²⁹

Supóngase que pensamos, como suelen hacerlo las feministas, en «los fines habituales y deseos cultivados de los hombres» como «fines habituales y deseos cultivados de los machos, la mitad de la especie que desde hace tiempo

ha esclavizado a la otra mitad». Esto nos permite interpretar a Dewey como si dijera: si te descubres como esclava, no aceptes como reales las descripciones de tus amos; no trabajes dentro de los límites de su universo moral; en vez de ello, trata de inventar una realidad propia seleccionando los aspectos del mundo que se presten para respaldar *tu* juicio de una vida digna.³⁰

La doctrina de Dewey del continuo medios-fines podría haberlo conducido a agregar: no esperes a saber de inmediato qué tipo de vida vale la pena vivir, porque esa es una de las cosas que constantemente cambiarán tu idea sobre el proceso de selección de una realidad. No puedes escoger tus metas con base en una exigencia clara y explícita acerca de la naturaleza de la realidad moral, ni derivar dicha exigencia a partir de metas claras y explícitas. No hay método o procedimiento por seguir, salvo la experimentación valiente e imaginativa. Creo que Dewey habría descubierto de inmediato el objetivo de la descripción de Frye acerca de sus propias palabras como «una especie de coqueteo con la insensatez —danzando por la región de brechas cognoscitivas y espacios semánticos negativos, mantenidos en vuelo sólo por el ritmo y momentum de mi propio movimiento, tratando de sondear abismos que en general se acepta que no existen».³¹ Porque es justamente con la insensatez con la que hay que coquetear cuando se está inmerso en las prácticas sociales —y en particular en las lingüísticas— no deseando tomar parte en la vieja práctica aun sin haber logrado crear una nueva.

El valor del pragmatismo de Dewey para movimientos como el feminista puede notarse si lo parafraseamos como sigue: no culpes a una práctica social actual o a un lenguaje actualmente hablado de ser desleal con la realidad, de que las cosas van mal. No la critiques como resultado de una ideología o prejuicio, cuando éstos están tácitamente contrastados con tu propio empleo de una facultad de descubrir la verdad llamada «razón» o un método neutral denominado «observación desinteresada». Ni siquiera la critiques como «injusta» si es que «injusta» se supone que significa más allá que «algunas veces incoherente incluso con su propia definición». En vez de apelar a la realidad permanente desde las apariencias actuales transitorias, apela a una práctica futura todavía nebulosamente imaginada. Renuncia a apelar al criterio neutral, y a la demanda de que algo grande como la Naturaleza o la Razón o la Historia o la Ley Moral están del lado del oprimido. En lugar de esto, sólo haz comparaciones denigrantes entre el presente actual y un futuro posible, si acaso incipiente.³²

Y hasta aquí con las relaciones entre el pragmatismo y el radicalismo político. He sostenido que ambos son compatibles y que se apoyan mutuamente. Esto se debe a que el primero permite la posibilidad de expandir el espacio lógico, y con eso, posibilita una apelación al valor y a la imaginación más que a criterios putativamente neutrales. Lo que el pragmatismo pierde cuando renuncia a la aseveración de tener al derecho o la realidad de su lado, lo gana en capacidad para reconocer la presencia de lo que Frye llama «abismos que en general

se acepta que no existen». Este tipo de situaciones dan problemas al universalista y al realista —aquellas que contienen gran cantidad de descripciones que exigen asentimiento, pero tales, que ninguna cumple su función.

Regreso ahora a la paradoja que señalé antes: la sugerencia de que sólo hasta ahora las mujeres empiezan a existir, y no el que hayan sido privadas de la capacidad de expresar lo que estuvo muy dentro de ellas todo el tiempo. Tomo la evocación de MacKinnon en cuanto al «papel que todavía están por desempeñar las mujeres» como una manera de sugerir que las mujeres apenas están empezando a armar una identidad moral *como* mujeres. Encontrar la propia identidad moral en el hecho de ser *x* significa poder hacer lo siguiente: convertir el ser *x* en algo sobresaliente para justificar ciertas opciones importantes no forzadas, hacer del hecho de ser *x* una parte importante de la historia que uno se cuenta a sí mismo cuando necesita recobrar la confianza en sí mismo, hacer de sus relaciones con otras *x* algo central en su pretensión de ser una persona responsable. Todas estas son cosas que en general los hombres han podido realizar recordándose a sí mismos que son, pase lo que pase, *hombres*. Son cosas que los hombres han dificultado a las mujeres que se recuerdan a sí mismas que son mujeres. Como Frye lo plantea, los hombres se han adjudicado a sí mismos el estatus de «personas completas» —de gente que goza de lo que ella llama «participación incondicional en la “superioridad” radical de la especie»,³³ y le han negado este estatus a las mujeres. El que los hombres agradezcan constante, ferviente y públicamente a Dios el *no* haber sido mujeres ha dificultado el que éstas puedan agradecer a Dios el serlo. Para una mujer, el decir que encuentra su identidad moral en el hecho de serlo habría sonado, hasta hace poco, tan absurdo como sería para un esclavo decir que él o ella encuentra su identidad moral en ser esclavo.

La mayoría de las feministas estaría de acuerdo en que sólo a partir de los inicios del movimiento feminista empezó a ser posible que las mujeres encontraran su identidad moral en ser mujeres.³⁴ Pero es probable que gran parte de las feministas siga siendo bastante realista y universalista como para insistir en que hay una diferencia entre afirmar que uno no puede encontrar su identidad moral en ser una *x* y el aseverar que *x* todavía no es una persona en toda su integridad, una persona con quien se ha cometido la injusticia de prohibirle encontrar su identidad moral en el hecho de ser *x*. Porque la enorme ventaja del realismo y el universalismo sobre el pragmatismo es que permiten que uno diga que las mujeres eran todo lo que son ahora, y *por consiguiente*, que tenían derecho a todo lo que ahora luchan por conseguir —aun cuando no lo supiesen e incluso pudiesen haber negado explícitamente que tenían derecho a ello.

Sin embargo, para nosotros los pragmatistas, no es fácil decir eso. Porque consideramos al hecho de ser persona como una cuestión de grado, no como un asunto de todo o nada; algo distribuido de manera equitativa a través de la especie. Lo vemos como una cualidad de la que los esclavos participan caracte-

rísticamente en menor cantidad que sus amos. Esto no se debe a que existan cosas tales como los «esclavos naturales» sino al control del amo sobre el lenguaje hablado por los esclavos —a su habilidad para hacer pensar al esclavo que su dolor es parte de su destino y que incluso de alguna manera lo merece, algo que se debe soportar y no oponerle resistencia. No podemos aceptar la noción de una realidad profunda que reposa irreconocida bajo las apariencias superficiales. De modo que debemos tomar en serio la idea, difundida por escritores como Charles Taylor, de que la interpretación lo abarca todo: aquello que un ser humano es, en términos morales, es cuestión en gran medida de cómo él o ella se describe a sí mismo. Tenemos que reivindicar la idea de que la experiencia que uno tiene de su propio ser es en gran medida función de aquello que para uno mismo tiene sentido al describirse en los lenguajes que se pueden usar. Debemos decir que los Delta y Epsilon de *Un mundo feliz* de Huxley, y los proletarios de *1984* de Orwell, eran personas sólo en el sentido en que un ovario humano fertilizado o los infantes humanos pueden considerarse personas —en el sentido, sobre todo, de que son capaces de convertirse en personas. De modo que nosotros los pragmatistas debemos identificar la mayor parte de la maldad de la pasada opresión masculina con su supresión de las potencialidades en el pasado, y no por su injusticia ante una realidad del pasado.

Para poder decir que las mujeres comienzan apenas ahora el proceso de obtener una identidad moral como tales, no necesito negar que en todas las épocas ciertas mujeres han dudado acerca de, y propuesto opciones frente a las descripciones androcéntricas comunes sobre el género femenino. Lo único que necesito negar es que las mujeres han sido capaces de *olvidar* estas últimas descripciones —las que les hacen parecer incapaces de ser personas completas. Yo niego que las mujeres de épocas anteriores hayan sido capaces de evitar ser desgarradas por la descripción hecha acerca de ellas por los hombres y cualquier otra descripción alternativa que hayan podido darse a sí mismas. Como ejemplo de lo que tengo en mente —es decir, de la necesidad de nombrar y, por consecuencia, de tender un puente sobre lo que Frye llama «los abismos que en general se acepta que no existen»— considérese la descripción de Adrienne Rich acerca de su situación cuando joven. Ella estaba, dice, desgarrada entre la muchacha que escribía poemas, que se describía a sí misma como escritora de poemas, y la muchacha que iba a definirse a sí misma a través de sus relaciones con los hombres». ³⁵ Quiero interpretar la situación individual de Rich como una alegoría de la situación más generalizada en la que las mujeres se encontraban antes de que el feminismo cobrara impulso —consistente en su incapacidad para dejar de definirse a sí mismas en términos de sus relaciones con los hombres. Para considerar esta incapacidad tómese en cuenta de qué manera la situación de Rich difería de la de un hombre joven en una situación similar.

Desde Byron y Goethe, los hombres han pensado que escribir poemas es

una de las mejores maneras de crear un yo autónomo, de evitar el tener que definirse a sí mismos en los términos utilizados por sus padres, sus maestros, sus empleadores y sus gobernantes. Desde 1820, aproximadamente, los hombres jóvenes han tenido la opción de definirse a sí mismos como poetas, de encontrar su identidad moral en la escritura de versos. Pero Rich nos dice que esto no resultaba fácil para una mujer.

¿En qué consiste la dificultad? No es que sean escasas las verdaderas descripciones que Rich pudo haberse aplicado a sí misma. No había cuestiones bien conformadas —es decir, generalmente inteligibles— acerca de las cuales Rich no hubiera podido dar respuestas verdaderas y bien conformadas. Sin embargo, existía, nos dice, un desgarramiento. Las diferentes descripciones verdaderas que ella aplicaba no combinaban bien para conformar una totalidad. Pero sugiere implícitamente que las descripciones de un joven poeta del género masculino sí habrían combinado con facilidad. En su juventud Rich era incapaz de lograr el tipo de coherencia, el tipo de integridad que nosotros consideramos características de las personas completas. Puesto que las personas que son capaces de portar la gloria entera de la humanidad, pueden verse a sí mismas con firmeza e integridad. Más que sentirse desgarradas, pueden, en el peor de los casos, percibir las tensiones existentes entre las descripciones de sí mismas como elementos necesarios en una armoniosa variedad dentro de la unidad.

El relato que Rich hace de su desgarramiento suena verdadero, puesto que, como lo muestra en su ensayo acerca de Emily Dickinson y en todos los demás escritos, los juegos del lenguaje que los hombres han compuesto para ser jugados por las mujeres jóvenes las obligan a tratar a los hombres de sus vidas (o a la ausencia de hombres en sus vidas) como la variable independiente y al resto de las cosas —aun dentro de sus poemas— como variables dependientes. De modo que en la medida en que Rich no podía adaptar sus poemas a sus relaciones con los hombres, estaba en dificultades. Estaba desgarrada. Por así decirlo, no podía ser una poeta de tiempo completo, porque un lenguaje que no podía olvidar no le permitía ser tanto poeta de tiempo completo como mujer de tiempo completo. Por el contrario, desde Byron, el lenguaje ha permitido que un hombre pueda ser poeta de tiempo completo y héroe de tiempo completo (del mismo modo, como desde Sócrates, ha sido posible ser un intelectual de tiempo completo y un héroe de tiempo completo).

¿Qué podría resolver el problema de Rich? Bien, tal vez actualmente sea un poco más fácil para una mujer joven definirse por y en sus poemas que cuando Rich era joven —simplemente tal vez porque ya haya leído los libros de Rich, de Frye y de otras. Pero solamente un poco más fácil. ¿Qué es lo que lo haría *verdaderamente* fácil? Sólo, sugeriría yo, el tipo de circunstancia que facilitó a un hombre joven de la generación posterior a Byron realizar su actividad poética como la variable independiente de la historia que se contaba acerca de sí mismo. En la generación previa había existido lo que ahora nos

parece como una pandilla de hermanos —Hördelin y Keats, Byron y Goethe, Shelley y Chamisso. Era una dicha estar vivo en ese amanecer y ser un joven con talento poético significaba ser capaz de describirse a sí mismo en términos heroicos, términos que uno no habría podido usar anteriormente sin sonar como un loco. Esa pandilla de hermanos fundó un club invisible, muy bueno por cierto, un club que aún ahora sigue dando una calurosa bienvenida a sus miembros.³⁶ De manera que los poetas jóvenes no se enfrentan a abismos cuando intentan su autodefinición. Pero como señala Rich, Emily Dickinson no tenía acceso a ese club.³⁷ Así que para que las cosas sean *realmente* fáciles para futuras Dickinson y Rich, tendría que haber un club bien establecido al que pudieran ingresar.

Aquí, retomo, es donde empieza el separatismo feminista. Rich pide que,

[...] comprendamos el lesbianismo/feminismo en su sentido más profundo y radical: como ese amor por nosotras mismas y otras mujeres, ese compromiso a la libertad de todas nosotras, que trasciende la categoría de «preferencia sexual» y al tema de los derechos civiles, para convertirse en una política de *hacer preguntas de las mujeres*, exigir un mundo en que la integridad de todas las mujeres —no sólo de unas cuantas elegidas— sea honrado y validado en todos los aspectos de la cultura.³⁸

Quien trate de encajar lo que Rich dice en un mapa dibujado sobre una retícula universalista y realista tendrá problemas para localizar algún espacio independiente del que está cubierto por «la categoría de “preferencia sexual”» o por «el tema de los derechos civiles». Puesto que la justicia, bajo este enfoque universalista, es cuestión de proporcionarnos mutuamente ventajas iguales. Bajo esta visión, nada *podría* trascender los derechos civiles y su realización mediante cambios institucionales. Así, por ejemplo, el separatismo de las lesbianas tiene probabilidades de ser considerado como una clasificación mediante la cual las que tienen determinada preferencia sexual puedan escapar al estigma hasta que llegue el momento en que las leyes se amplíen para proteger sus derechos y las costumbres se hayan modernizado con las leyes.

Frye ofrece un contrastante punto de vista de la función del separatismo cuando escribe:

Con referencia al nuevo ser y significado que están siendo ahora creados por las lesbianas-feministas, *tenemos* autoridad semántica, y, colectivamente, lo podemos definir, y de hecho lo hacemos, con resultados. Creo que sólo manteniendo nuestras fronteras mediante el control del acceso concreto a nosotras podemos hacer valer para aquellos que no son nosotras nuestras definiciones de nosotras mismas, y de aquí, exigirles *el hecho de nuestra existencia* y con esto, abrir la *posibilidad* de tener autoridad semántica con ellos.³⁹

Creo que el argumento de Frye es, en parte, que los individuos —incluso aquellos de gran valor e imaginación— no pueden lograr una autoridad semántica, *incluso la autoridad semántica sobre ellos mismos*, por sí solos. Dicha autoridad sólo se consigue si uno puede escuchar sus propias afirmaciones como parte de una práctica compartida. De otro modo, uno no puede saber si no pasan de ser desvaríos, no se puede saber si se es una heroína o una loca. La gente que busca este tipo de autoridad necesita agruparse y formar clubes, clubes exclusivos. Porque si se quiere elaborar una historia sobre quién se es —armar una identidad moral— que disminuya la importancia de las propias relaciones con un grupo de personas y las aumente con otro grupo, puede que sea necesaria la ausencia física del primer grupo. Así, el separatismo feminista puede, como afirma Rich, tener poco que ver con la preferencia sexual o con los derechos civiles, y mucho con facilitar las cosas para las mujeres del futuro a fin de que se definan a sí mismas en términos que aún no están disponibles. Estos serían términos que facilitarían a «las mujeres como mujeres» tener lo que Dewey llama los «propósitos habituales y los deseos cultivados» —propósitos y deseos que, al decir de Rich, en la actualidad sólo los tienen unas cuantas mujeres privilegiadas.

Para resumir: sugiero que contemplemos el movimiento feminista contemporáneo jugando el mismo papel en el progreso intelectual y moral que jugaron, por ejemplo, la Academia de Platón, las primeras asambleas de los cristianos en las catacumbas, los colegas invisibles de Copérnico durante el siglo xvii, los grupos de trabajadores reunidos para discutir los escritos de Tom Paine y muchos otros clubes formados para intentar nuevas formas de hablar y de conjuntar fuerza moral para cambiar el mundo. Porque los grupos construyen su fuerza moral logrando una mayor autoridad semántica sobre sus miembros, con lo que aumentan la capacidad de dichos miembros para encontrar sus identidades morales en las membresías de dichos grupos.

Cuando un grupo se forma en oposición consciente frente a quienes controlan las posibilidades de vida de sus miembros, y tiene éxito en conseguir una autoridad semántica sobre dichos miembros, el resultado puede ser su eliminación despiadada —algo semejante a lo que sucedió a los albigenses y lo que Margaret Atwood ha creído que puede pasar a las feministas. Pero también podría ser que, conforme las generaciones se suceden una tras otra, los amos, los que detentan el control, descubran gradualmente sus propias concepciones de las posibilidades abiertas al cambio de los seres humanos. Por ejemplo, empezar a pensar poco a poco sobre las opciones abiertas para sus propios hijos, que incluyen la participación en el grupo en cuestión. El nuevo lenguaje hablado por el grupo separatista puede empezar a entretenerse progresivamente poco con el lenguaje enseñado en las escuelas.

Mientras esto sucede, las miradas se vuelven menos arrogantes y los miembros del grupo empiezan a dejar de ser tratados como niños descarriados o

un poco locos (maneras en que Emily Dickinson fue tratada). En lugar de ello, obtienen gradualmente lo que Frye llama «el hecho de ser persona completa» ante los ojos del mundo, habiéndola logrado primero sólo ante los ojos de sus compañeros del club. Empiezan a ser tratados como seres humanos completamente desarrollados y ya no se consideran, como los niños o los locos, casos degenerados —con derecho a recibir amor y protección pero no a participar en la deliberación de los asuntos importantes. Porque ser una persona completamente desarrollada en una sociedad dada implica una doble negación: *no* se trata de pensarse a sí mismo como perteneciente a un grupo al que la gente poderosa de esa sociedad agradece a dios *no* pertenecer.

En nuestra sociedad, los hombres heterosexuales blancos de mi generación —incluso los hombres heterosexuales blancos genuinamente igualitarios— no pueden evitar sentir un alivio culpable por no haber nacido mujeres, homosexuales o negros, de manera muy semejante al gusto que sienten por no haber nacido esquizofrénicos o con retardo mental. Esto se debe en parte al cálculo de las obvias desventajas socioeconómicas de haber nacido en esas circunstancias, pero no lo es todo. También se trata de esa especie de horror instintivo e inexpresable que solían sentir los niños nobles ante el pensamiento de haber nacido de padres no nobles, incluso de padres muy ricos pero no nobles.⁴⁰

En algún momento futuro del desarrollo de nuestra sociedad, el alivio culpable de no haber nacido mujer podría no cruzar por las mentes de los hombres, así como la cuestión de ¿nacido noble o villano?⁴¹ ahora tampoco las cruza. Ese sería el momento en que tanto hombres como mujeres hubieran *olvidado* el tradicional lenguaje androcéntrico, de manera semejante a como hemos olvidado la discusión sobre ancestros nobles o villanos. Pero si este futuro ocurriera, nosotros los pragmatistas creemos que no se deberá a que las mujeres se hubieran revelado como poseedoras de algo —a saber, de una completa dignidad humana— que todo el mundo, incluso ellas, alguna vez pensaron erróneamente no tener. Se deberá a que la lingüística y otras prácticas de la cultura común habrán incorporado algunas de las prácticas características de los parias imaginativos y valientes.

Sin embargo, el nuevo lenguaje que, con un poco de suerte, se entretrejerá en el lenguaje enseñado a los niños, no será el hablado por los parias de los viejos tiempos, anteriores a la formación de los grupos separatistas. Porque ése estaba contaminado por el lenguaje de los amos. En su lugar, será un lenguaje creado gradualmente por los grupos separatistas en el transcurso de una larga serie de coqueteos con la insensatez.

Si no hubiera existido una etapa de separación, no habría la etapa subsecuente de asimilación. Sin una antítesis previa no hay una síntesis nueva. Si no hay un orgullo cuidadosamente alimentado por la membresía en un grupo que no hubiera llegado a la autoconciencia salvo por su opresión, no habría expansión en el rango de las posibles identidades morales, por lo que no habría evo-

lución de la especie. Esto es lo que Hegel llamó la astucia de la razón y lo que Dewey consideró como la ironía de la evolución.

Cualquiera que tome en serio el pasaje citado de Dewey no considerará que los grupos oprimidos están aprendiendo a *reconocer* su propio ser persona completa y después, gradualmente, rasgando los velos de los prejuicios, llevar a sus opresores a confrontar la realidad. Porque no considerarán el ser persona completa como un atributo intrínseco del oprimido, no más de lo que consideran a los seres humanos como poseedores de un núcleo central e inviolable rodeado por creencias y deseos culturalmente condicionados —un núcleo del que no dan cuenta ni la biología ni la historia. Ser un pragmatista más que un realista en la propia descripción de la adquisición del ser persona completa implica pensar sobre su adquisición por los negros, homosexuales y mujeres en los mismos términos en que pensamos sobre la adquisición por parte de los científicos galileanos y los poetas románticos. Decimos que estos últimos grupos inventaron nuevas identidades morales para ellos mismos adquiriendo autoridad semántica sobre ellos mismos. Con el transcurso del tiempo, lograron que el lenguaje que habían desarrollado formara parte del lenguaje hablado por todo el mundo. De igual manera, debemos pensar en los homosexuales, los negros y las mujeres, inventándose a sí mismos más que descubriéndose, y por ende, en una sociedad más amplia que logrará consenso sobre algo nuevo.

Esto significa tomar literalmente la frase de Frye de «un *ser* nuevo» y decir que había muy pocas personas totalmente femeninas antes de que el feminismo empezara, en el mismo sentido en el que había muy pocos científicos completamente galileanos antes del siglo xvii. Por supuesto era *verdad* que en las épocas más antiguas las mujeres podrían no haber sufrido opresión, de manera similar a que era *verdad* antes de que Newton lo dijera, que la atracción gravitacional explicaba los movimientos de los planetas.⁴² Pero, a diferencia de lo que dice la Biblia, no necesariamente la verdad prevalecerá. «La verdad» no es el nombre de un poder que finalmente gana, es sólo la nominalización de un adjetivo aprobatorio. Así como en la filosofía de la ciencia un pragmatista no puede usar la verdad de la visión de Galileo como explicación de su éxito en las predicciones o de su creciente fama,⁴³ un pragmatista en la filosofía moral no puede usar lo correcto de la causa feminista como explicación de su atracción para las mujeres contemporáneas o para su posible triunfo futuro. Porque estas explicaciones requieren de la noción de una facultad para seguir la verdad, una que pone el cerrojo a los hacedores de verdades anteriores. La verdad es ahistórica, pero esto no se debe a que las verdades sean hechas verdad por entidades ahistóricas.

El término de Frye «nuevo ser» puede parecer incluso más innecesariamente hiperbólico que el de MacKinnon «nueva voz», pero nosotros los pragmatistas lo podemos tomar en su valor nominal y los realistas no. Según entiendo a Frye, el argumento es que antes de que el feminismo empezara a juntar a

las mujeres en una especie de club, había mujeres excéntricas como Wollstonecraft y De Gouges, pero éstas no eran mujeres que existieran *como* mujeres, en el sentido que da MacKinnon a «*como*». Eran excéntricas porque no se ajustaban a los roles inventados para ellas por los hombres y porque no había otros roles. Porque los roles requieren de una comunidad —una red de expectativas y hábitos sociales que definen al rol en cuestión. La comunidad puede ser pequeña, pero, como un club que se opone a una convocatoria, o una nueva especie opuesta a algunos miembros mutantes atípicos de una especie anterior, sólo existe en la medida en que se sostiene y reproduce a sí mismo.⁴⁴

Para resumir por última vez: las feministas proféticas como MacKinnon y Frye prevén un nuevo ser no sólo para las mujeres sino para toda la sociedad. Prevén una sociedad en la que la distinción hombre-mujer no sea muy importante. Las feministas que también sean pragmatistas no considerarán la formación de esa sociedad como la eliminación de las construcciones sociales y la restauración de la manera en que las cosas deberían haber sido siempre. La considerarán como la producción de un conjunto mejor de construcciones sociales que el que hay en la actualidad, y por tanto, como la creación de un tipo nuevo y mejor de ser humano.

NOTAS

1. MacKinnon, «On Exceptionality», en *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, p. 77.

2. *Ibid.*, p. 71. Véase también el argumento de Carolyn Whitbeck de que «la categoría lesbiana, tanto en las mentes de sus inventores masculinos como de la manera en que se usa en la cultura dominada por el macho es la de la hembra fisiológica, quien en otros aspectos es un macho estereotípico». Cf. «Love, Knowledge and Transformation», en *Hypatia reborn*, Azizah, Y. al-Hibri y Margaret A. Simons (eds.), Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 220. Compárese la referencia de Marilyn Frye a «esa otra fina y perdurable institución patriarcal, la Igualdad de los Sexos» en *The politics of reality*, Trumansburg, NY, The Crossing Press, 1983, p. 108.

3. *Ibid.*, p. 38.

4. *Ibid.*, p. 73.

5. En la p. 33, Frye (*op. cit.*), destaca que «Para que la subordinación sea permanente y rentable, es necesario crear condiciones tales que el grupo subordinado consienta hasta cierto punto la subordinación». Idealmente, estas serían condiciones de tal tipo que un miembro del grupo subordinado que no las aceptara parecería absurdo. En la p. 112, Frye sugiere que una persona que parezca absurda es un buen indicador de que se le está oprimiendo. Cf. también MacKinnon, *op. cit.*, p. 105: «Especialmente cuando alguien es parte de un grupo subordinado, su definición de los daños recibidos está poderosamente conformada por la propia evaluación de lograr que alguien haga algo al respecto, incluyendo algo oficial». Por ejemplo, el alegato no absurdo de haber sido violada es aceptable por aquellos (por lo general hombres) que están en posición de ofrecer apoyo o represalias. Sólo cuando existe un remedio socialmente aceptado puede haber un daño real (y no absurdamente imaginado).

6. Cuando Olympe de Gouges apeló, en nombre de las mujeres, a la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, sus contemporáneos hombres, incluso los más revolucio-

narios, pensaron que era absurdo. Cuando en la década de los veinte, en una ley en que se especificaban las condiciones para ser senador, las feministas canadienses argumentaron que la palabra «personas» abarcaba por igual a hombres y mujeres, la Suprema Corte de Canadá decidió que dicha palabra no se podía considerar en ambos sentidos porque nunca antes había sucedido así. (Se debe anotar, sin embargo, que el Comité Judicial del Consejo Privado legisló posteriormente en favor de las feministas.)

7. Estoy citando aquí la referencia hecha por Samuel Scheffler de Hurley en su revisión de *Natural reasons* (Oxford, Oxford University Press, 1989) en la *London Review of Books*. Aún no he podido localizar la página de la que está citando Scheffler.

8. En un reciente artículo sobre Rawls («Reason and feeling in Thinking about Justice», *Ethics*, 99, p. 248), Susan Moller Okin señala que pensar en la original posición de Rawls no es cuestión de pensar como un «nadie sin cuerpo», sino más bien de pensar como mucha gente —pensar desde el punto de vista de «cada “otro concreto” que uno pudiera ser a su vez». Hurley (*Natural reasons*, p. 381) argumenta lo mismo. La historicidad de la justicia —historicidad que Rawls ha reconocido en sus escritos de los ochenta— recoge el hecho de que la historia sigue produciendo nuevos tipos de «otros concretos» que uno podría ser.

9. Véase el tema de «mujer como hombre parcial» en Whitbeck, «Theories of Sex Difference», en *Women and values*, de Marilyn Pearsall (ed.), Belmont, CA, Wadsworth, 1986, pp. 34-50. Este tema está desarrollado con detalles fascinantes en la obra de Thomas Laqueur, *Making sex: body and genre from the greeks to Freud*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.

10. Michael Gross y Mary Beth Averill, en su «Evolution and Patriarchal Myths» (en *Discovering reality*, Sandra Harding y Merrill B. Hintikka [eds.] sugieren que el término «lucha» es un forma específicamente masculinista de describir la evolución y se preguntan «¿por qué no considerar a la naturaleza como dadivosa más que mezquina, y admitir que la oportunidad y la cooperación producen más fácilmente lo nuevo, la innovación y la creación que la lucha y la competencia?» (p. 85). Este problema me hace vacilar y no tengo una respuesta clara al respecto. Todo lo que tengo es la corazonada de que, con los memes como genes, más tarde que temprano y ante la ausencia de viajes interestelares, el pluralismo llegará a términos de acortamiento del espacio para la autoexpresión.

Aquí hay un aspecto más general, el planteado por la aseveración de Jo-Ann Pilardi respecto de que Hegel, Freud y otros «estaban agobiados por una noción de identidad que se define como oposicional, derivada del desarrollo psicosocial de los niños hombres». Véase «On the War Path and beyond» en *Hypatia reborn* (op. cit., p. 12). Justamente es esta la noción de identidad fundamental en las aseveraciones hechas por mí en este ensayo —y en particular respecto a los posibles beneficios del separatismo feminista que aparece en las últimas páginas. Así, estoy empleando lo que muchas escritoras feministas considerarían específicamente como supuestos masculinos. Lo único que puedo replicar es que me es difícil eliminar la noción de identidad como oposicional de libros como el de Frye —y en especial, de su análisis de la ira femenina. Me parece que la ira y la oposición son la raíz de la mayoría de las profecías morales, y es precisamente el aspecto profético del feminismo lo que resalto en este documento.

11. «Human nature and conduct» (*Middle Works*, vol. 14), p. 193. Véase también «Outlines of a critical theory of ethics» (*Early Works*, vol. 3, p. 379): «Lo bueno no está alejado del mal. En un sentido, el bien se basa en el mal; es decir, una buena acción siempre se basa en una acción buena en un tiempo, pero mala si persistió bajo circunstancias cambiantes».

12. MacKinnon, op. cit., p. 126.

13. Supóngase que definimos una abominación moral, siguiendo a Jeffrey Stout, como algo que va en contra de nuestro sentido «del tejido de nuestro universo moral», que cruza las líneas entre «las categorías de nuestra cosmología y nuestra estructura social» como él lo llama (Stout,

Ethics after babel, Boston, Beacon Press, p. 159). Entonces, la opción entre una retórica pragmatista y una realista es la opción entre decir que el progreso moral alinea gradualmente ese tejido con el tejido *real*, y decir que es un asunto de volver a tejer y agrandar simultáneamente una tela que no intenta ser congruente con la realidad anterior. Al dar un ejemplo de dicho tejido, Stout dice (p. 153): «Cuanto más definida sea la línea entre los roles masculino y femenino y cuanto mayor sea la importancia de dicha línea para determinar aspectos como la división del trabajo y las leyes de la herencia, será más factible que la sodomía sea abominada». Después continúa (p. 158): «El problema no radica en si la homosexualidad es intrínsecamente abominable sino, viéndolo bien, en qué debemos hacer con las categorías importantes de nuestra cosmología y nuestra estructura social». Respecto a lo abominable de la sodomía homosexual, nosotros los pragmatistas pensamos en lo abominable de la ausencia o presencia del patriarcado. En estos casos, incluyendo lo abominable de torturar gente por el mero placer de verla retorcerse de dolor, los pragmatistas pensamos que el problema no radica en las propiedades intrínsecas, sino en lo que debemos hacer con las categorías pertinentes —problema que se reduce a las descripciones que debemos hacer sobre lo que está sucediendo.

14. MacKinnon, *op. cit.*, p. 50.

15. «Feminism and Postmodernism», *New Left Review* (invierno 1989), p. 12. Para un recuento más moderado de la relación entre el posmodernismo y el feminismo, véase Kate Soper, «Feminism, Humanism and Postmodernism», *Radical Philosophy*, 55 (verano 1990), pp. 11-17. En su «Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism» (en *Universal Abandon?*, Andrew Ross [ed.], Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988), Nancy Fraser y Linda Nicholson argumentan que «es posible la existencia de un sólido paradigma feminista posmoderno de crítica social sin filosofía» (p. 100). Por supuesto coincidido en ello, pero estoy menos seguro sobre la necesidad y la utilidad de «un análisis socio-teórico de las desigualdades a gran escala» (p. 90) de lo que están Fraser y Nicholson.

Esto se debe a que tengo menos certeza que Fraser sobre la posibilidad de que «el marco institucional básico de [nuestra] sociedad pueda ser injusto» (Fraser, «Solidarity or Singularity?», en *Reading Rorty*, Alan Malachowski [ed.], Oxford, Blackwell, 1990, p. 318), y por lo tanto, sobre «la utilidad de una teoría que pudiera especificar eslabones entre los problemas sociales aparentemente inconexos por medio de la estructura institucional básica» (p. 319). Sospecho que mis diferencias con Fraser son más concretas y políticas que abstractas y filosóficas. Ella ve —y yo no— opciones atractivas (más o menos marxistas en la forma) en instituciones como la propiedad privada de los medios de producción y la democracia constitucional, opciones atractivas al proyecto tradicional socialdemócrata de construir un estado benefactor igualitario dentro del contexto de estas dos instituciones básicas. No estoy muy seguro de si nuestras diferencias se deben a la esperanza en la teoría antifuncionalista (véase la nota 17 abajo) o a mi propia falta de imaginación.

16. *Ibid.*, p. 28. véase la referencia de Lovibond en la p. 12 sobre «rehacer la sociedad siguiendo líneas racionales e igualitarias». La idea de que el igualitarismo es más racional que el elitismo, racional en el sentido de que proporciona razones para acciones *no* basadas en las prácticas contingentes compartidas, es fundamental al pensamiento de la mayoría de los liberales que también son realistas morales.

17. La retórica del «desenmascaramiento de la hegemonía» presupone la distinción apariencia-realidad la cual dicen haber dejado de lado los oponentes del falogocentrismo. Me parece que muchos escritores conscientemente «posmodernos» están intentado manejar ambas vías —considerar a las máscaras a todo lo largo del camino mientras que hacen denigrantes comparaciones entre las máscaras de otras personas y la manera en que serían las cosas cuando se quitaran las máscaras. Estos posmodernistas siguen perdonando los malos hábitos característicos de esos marxistas que insisten en que la moral es un asunto de interés de clase, y después añaden que todo mundo tiene la obligación moral de identificarse con los intereses de una clase en particular. Así

como «ideología» llegó a significar poco más que «las ideas de otras personas», igualmente el «producto del discurso hegemónico» ha llegado a significar poco más que el «producto de la manera de hablar de otras personas». Coincido con Stanley Fish en que mucho de lo que corre bajo el encabezado de «posmodernismo» ejemplifica «una esperanza de la teoría anti-fundacionalista» internamente inconsistente. Véase Fish, *Doing what comes naturally: change, rhetoric and the practice of theory in literary and legal studies*, Durham, Duke University Press, 1989, pp. 346 y 437-438.

18. No me gusta el término «posmodernismo» y me asombró un poco (quizá tanto como a MacIntyre) encontrarme con que Lovibond afirmaba que Lyotard, MacIntyre y yo estábamos «entre los exponentes más fuertes de los argumentos y valores que constituyen el posmodernismo dentro de la filosofía académica» (p. 5). Sin embargo, reconozco las similitudes entre nuestras posiciones, que han llevado a Lovibond a agruparnos a los tres juntos. Algunas de estas similitudes son señaladas por Fraser y Nicholson en las pp. 85 y ss. del artículo citado en la nota 15.

19. *Ibid.*, p. 12.

20. MacKinnon, *op. cit.*, p. 86. Véanse también pp. 50, 54, para la sugerencia «posmodernista» de que la búsqueda de objetividad es específicamente masculinista.

21. A nosotros los pragmatistas se nos dice con frecuencia que reducimos el desacuerdo moral a una mera lucha de poder al negar la existencia de la razón, o naturaleza humana, concebida como algo que funciona como una corte de apelación neutral. Muchas veces replicamos que la necesidad de dicha corte, que la necesidad de algo ahistórico que ratifique las propias aseveraciones, es en sí misma un síntoma de veneración del poder —de la convicción de que a menos que algo poderoso y grande esté de nuestro lado, no vale la pena seguir luchando.

22. Desarrollar este punto llevaría demasiado tiempo. Si hubiera tiempo y espacio, argumentaría que tratar de integrar el feminismo en una teoría general de la opresión —una reacción frecuente al cargo de que las feministas se olvidan de la injusticia racial y económica— es como tratar de integrar la física de Galileo a una teoría general del error científico. Este último intento es tan conocido como estéril. La convicción de que hay una interesante teoría general acerca de los seres humanos o de su opresión, me parece como la convicción de que hay una interesante teoría general acerca de la verdad y de nuestro fracaso para concretarla. Por las mismas razones que no es factible definir términos trascendentales como «verdadero» y «bueno», tampoco el error ni la opresión tienen un solo cuello que pudiera ser cortado de una sola cuchillada.

María Lugones es un ejemplo de una teórica feminista que ve la necesidad de que haya una teoría filosófica general de la opresión y la liberación. Por ejemplo, dice que «la posibilidad ontológica o metafísica de liberación todavía está por ser argumentada, explicada, y por descubrirse» («Structure/Antistructure and Agency under Oppression», *Journal of Philosophy*, 87 [octubre 1990], p. 502). Preferiría apegarme meramente a las posibilidades empíricas de liberación. Aunque concuerdo del todo con Lugones acerca de la necesidad de «renunciar al yo unificado» (p. 503), no veo esto como un asunto de ontología, sino sólo como una manera de señalar el conocido argumento de que el mismo ser humano puede contener diferentes conjuntos coherentes de creencias y deseos —distintos papeles, diferentes personalidades, etc.— correlacionados con los diferentes grupos a los que ella o él pertenece o cuyo poder él o ella deban reconocer. Un desacuerdo incluso más importante entre nosotros es, tal vez, lo deseable de armonizar los diversos papeles, imágenes de sí mismo etc., en una sola historia unificada acerca de uno mismo. Tal unificación —que más adelante describo como superación de escisiones— me parece deseable. Lugones, por otro lado, insta a lo deseable de «experimentar uno mismo en el umbral» (p. 506).

23. Para un buen ejemplo de este ataque, véase Jonathan Culler, *Framing the sign: criticism and its institutions*, Oklahoma, City, University of Oklahoma Press, 1988, p. 55: «[...] las humanidades deben buscar su camino, por un lado, entre una concepción tradicional y fundamentalista de su responsabilidad, y por el otro, en el así llamado “nuevo pragmatismo” donde se han

replegado algunos críticos del fundamentalismo. Si la filosofía no es una disciplina fundamentalista, arguye Richard Rorty, entonces sólo se dedica a conversar; cuenta historias que suceden simplemente porque triunfan. Dado que no hay una norma o punto de referencia fuera del sistema de las propias creencias a las cuales apelar, los argumentos críticos y las reflexiones teóricas no tienen apoyo en estas creencias o en las prácticas moldeadas por ellas. Entonces, irónicamente, la aseveración de que los filósofos y los teóricos cuentan historias, [...] se origina como una crítica de la ideología [...] se vuelve una forma de proteger a la ideología dominante y a sus seguidores profesionalmente reconocidos de la mirada escrutadora del argumento, pensando que la crítica puede no influir en las creencias comunes, y que los argumentos teóricos no tienen consecuencias. Este pragmatismo, cuya complacencia parece apropiada a la Era de Reagan, subsiste sólo mediante un argumento teórico de ese tipo al que en principio se opone, como un "preformismo" ahistórico: lo que uno haga tiene que estar basado en las propias creencias, pero dado que no hay fundamentos fuera del sistema de las propias creencias, lo único que lógicamente podría hacer que uno cambie una creencia es algo en lo que ya se cree».

Culler tiene razón cuando afirma que nosotros los pragmatistas mantenemos este último punto de vista, pero se equivoca al sugerir que pensamos que los cambios lógicos en las creencias son los únicos respetables. Lo que he llamado «usos erróneos creativos» del lenguaje son las causas para cambiar una creencia propia, aun cuando no las razones para cambiarla. Véase el análisis de Davidson sobre la metáfora en varios ensayos en mi libro *Objectivity, relativism and truth* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991) para más detalles sobre esta distinción de causa-razón, y para la aseveración de que la mayor parte del progreso moral e intelectual se consigue mediante cambios no «lógicos» en la creencia. Culler es una de las personas que tenía en mente en la nota 17 —aquellas que quieren estar pendientes de la primacía de la lógica (y por ende de la «reflexión teórica» y «crítica»), abandonando el logocentrismo. No creo que esto pueda hacerse.

El ataque de Culler puede encontrarse en muchos otros autores, e.g. Joseph Singer, «Should Lawyers Care About Philosophy?», *Duke Law Journal*, 1989, p. 1.752: «[...] Rorty [...] ha marginado a la empresa de la filosofía, privando con ello al pragmatismo de todo engaño crítico». En mi opinión, el pragmatismo engaña a otras filosofías, pero no a los problemas sociales como tales —y así, es útil, por un lado, a fascistas como Mussolini y a conservadores como Oakeshott, y por otro, a liberales como Dewey. Singer piensa que he «identificado a la razón con el *status quo*» y definido a la «verdad como coextensiva de los valores prevalecientes en una sociedad» (p. 1.763). Creo que estas aseveraciones son resultado de las mismas inferencias que obtiene Culler en el pasaje arriba citado. Tanto Singer como Culler quieren que la filosofía pueda fijar metas y que no esté confinada meramente al papel subordinado que describo en la nota 26.

24. Véase Putnam, *Representation and reality*, Cambridge, Mas., Massachusetts Institute of Technology Press, 1988, pp. 114-115, para los pasajes citados. Véase también la formulación de Robert Brandom del «fenomenalismo acerca de la verdad» como el punto de vista de que «ser verdadero es ser entendido como ser apropiadamente tomado por verdadero (creído)». Brandom dice que lo más interesante acerca de las historias pragmatistas clásicas (James Peirce) es «el doble compromiso ante una descripción normativa de demanda o creencia [la descripción de Bain y Peirce de creencia como regla para la acción] que no se apoya en una noción de la verdad antecedente supuestamente explicativa y la sugerencia de que la verdad puede entonces ser entendida fenomenalísticamente, según las características de estos hechos, tomados por verdaderos, tipificados de manera independiente». Véase Brandom, «Pragmatism, Phenomenalism, Truth Talk», *Midwest Studies in Philosophy*, XII (1988), p. 80. Brandom (al igual que Davidson y yo) concordaría con Putnam en que la «verdad no trasciende al uso» pero creo que nosotros tres podríamos confundirnos por la aseveración posterior de Putnam de que «el que una situación epistémica sea buena o no depende de si son verdaderas muchas aseveraciones diferentes». Esto me parece como decir que si una persona es rica o no depende de cuánto dinero tiene.

25. Joseph Singer, en un artículo citado en la nota 23, alaba a Elizabeth Spelman por «usar las herramientas de la filosofía para promover la justicia», y sugiere que ese uso es para mostrar que «las categorías y formas del discurso que usamos [...] tienen importantes consecuencias al canalizar nuestra atención en direcciones específicas». Seguramente no es falta de respeto al logro de Spelman, ni a la filosofía, insistir que no se requieren herramientas especiales, ni experiencia filosófica especial, para plantear y desarrollar este último punto. El uso de nociones como «métodos poderosos» e «instrumentos analíticos precisos» en la retórica de la filosofía analítica y del marxismo constituye, en mi opinión, una publicidad engañosa. Un resultado desafortunado de dicha mistificación es que cuando un profesor de filosofía como Spelman o yo hacemos algo útil, se supone que hacemos algo claramente filosófico, algo para lo que los filósofos están especialmente entrenados. Si nos equivocamos al no hacer algo que debe hacerse, por lo general se nos atacará por usar un conjunto obsoleto e inadecuado de herramientas filosóficas.

26. Véase Dewey «From absolutism to experimentalism», en *Later works of John Dewey*, vol. 5, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, p. 160: «Mientras tanto, una de las tareas principales de aquellos que se denominan a sí mismos filósofos es ayudar a deshacerse de los muebles viejos que bloquean nuestras autopistas del pensamiento, y luchar por enderezar y abrir las rutas que conduzcan al futuro». Hay mucho de esta retórica de limpiar caminos en Dewey, retórica que es continua en la descripción que hace Locke de sí mismo como subcolaborador de aquellos que le parecieron los espíritus proféticos de su época —científicos corpusculares como Newton y Boyle. Ambas metáforas sugieren que la tarea de los filósofos es dragar la filosofía obsoleta fuera del camino de quienes están desplegando un valor e imaginación desusadas.

Singer, en el artículo citado en la nota 23, dice que «Dewey, a diferencia de Rorty, vio los problemas de la filosofía como inseparables de los de la vida colectiva,» y que «al separar la filosofía de la justicia, la visión de Rorty refuerza las relaciones de poder existentes [...]» (p. 1.759). Es cierto que con frecuencia Dewey habla como si los problemas sociales y los filosóficos estuvieran interconectados, pero debo señalar que todos estos pasajes pueden interpretarse mejor en el sentido de limpiar caminos como he sugerido. Dewey nunca, creo, vio al pragmatismo en la forma en que los marxistas vieron el materialismo dialéctico —como una clave filosófica que destaca los secretos de la historia o de la sociedad.

27. Esta y la cita anterior son de Frye, *op. cit.*, p. 80.

28. MacKinnon, *op. cit.*, p. 221. Compárese p. 137.

29. «Philosophy and Democracy», *The middle works of John Dewey*, v. 11, p. 145.

30. Para usar una analogía sugerida en el poema «Similar cases» de Charlotte Perkins Gilman, es como si hubiera dicho a las criaturas que finalmente se convertirían en mamíferos: «No trates de imitar las maneras en que los peces más grandes y fuertes se enfrentan a su medio. Más bien, trata de encontrar formas de hacer las cosas de manera que te ayuden a descubrir un medio nuevo». («Similar cases» es más fácil de encontrar en pp. 363-364 de Ann Lane, *To Herland and Beyond: The life and works of Charlotte Perkins Gilman*, Nueva York, Pantheon, 1990. La posición del poema es que si fuera verdad que, como con frecuencia se les dice a las feministas, «tú puedes cambiar tu naturaleza», no deberíamos haber tenido evolución cultural ni biológica.)

31. *The Politics of reality*, p. 154.

32. Como sugerí anteriormente, es fácil conciliar la aseveración de Dewey de que, en filosofía, «real» es un término tan evaluativo como el vocablo «bueno» con puntos de vista «posmodernistas» —por ejemplo, como los que se encuentran en el libro *Feminist practice and poststructuralist theory* de Chris Weedon. Puede decirse que casi la única diferencia entre el criticismo de la tradición filosófica de Weedon y la de Dewey es la que también separa a éste de los pragmatistas contemporáneos como Putnam y Davidson —el uso de «lenguaje» en lugar de la palabra «experiencia» de Dewey como denominación de algo importante que deba ser reformulado por el oprimido. Weedon, al igual que Putnam y Davidson y a diferencia de Dewey, es lo que Wilfrid Sellars llamó una

«nominalista psicológica» —alguien que cree que toda conciencia es una aventura lingüística. En la p. 332 dice: «Al igual que el marxismo althusseriano, el postestructuralismo feminista hace la suposición primaria de que es el lenguaje el que nos permite pensar, hablar y dar sentido al mundo que nos rodea. El significado y la conciencia no existen fuera del lenguaje». Sin embargo, la diferencia con Dewey tiene pocas consecuencias, dado que éste gustosamente hubiera estado de acuerdo con Weedon (p. 131) en que uno no debe considerar al lenguaje «como una herramienta transparente para expresar los hechos» sino como «el material con el cual se construyen versiones específicas, con frecuencia conflictivas, de los hechos».

La única ventaja real del nominalismo psicológico para las feministas es, tal vez, que reemplaza cuestiones de difícil discusión (estoy tentado de decir «metafísicas») acerca de si las mujeres tienen una *experiencia* diferente de la de los hombres, o los africanos una diferente de los europeos, o si la experiencia de las mujeres de la clase alta africana es más parecida a la de los hombres europeos de clase baja que a la de las mujeres europeas de clase alta, por cuestiones de más fácil discusión (evidentemente más empíricas) acerca de qué *lenguaje* usan los diversos grupos de personas para justificar sus acciones, expresar sus esperanzas y temores más profundos, etc. Las respuestas a estas últimas cuestiones son puntos de arranque para sugerencias prácticas acerca de los diferentes lenguajes que podrían usar, o haber usado. Comparto el escepticismo de MacKinnon sobre la idea de que «los puntos de vista tienen genitales» y el escepticismo de Sandra Harding acerca de la utilidad de nociones como «la moral de la mujer», «la experiencia de la mujer», y «el punto de vista de la mujer». Véase Harding, «The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory», en *Women and moral theory*, Eva Kittay y Diana Meyers (eds.), Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1987, pp. 296-315.

Aunque la mayoría de las doctrinas (e.g. esencialismo, individualismo cartesiano, universalismo moral) que Weedon atribuye al «humanismo liberal» son doctrinas que Dewey (un humanista liberal de mala reputación) también puntualizó, Weedon parece incapaz de evadir un anhelo por lo que Mary Hawkesworth llama «una ciencia sucesora que puede refutar de una vez por todas las distorsiones del androcentrismo». Véase Hawkesworth, «Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and the Claims of Truth», en *Feminist theory in practice and process*, Micheline R. Malson, et al. (eds.), Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 331. Pero una vez que se hace de lado al universalismo, no hay que esperanzarse en acabar con las refutaciones ni hablar de «distorsión». Hawkesworth continúa criticando a Harding por decir que «Las categorías analíticas feministas *deben* ser inestables en este momento de la historia» (Harding, «The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory», en *ibid.*, p. 19). Pero la profecía y las categorías inestables van de la mano, y la exigencia de Harding armoniza con muchos de los pasajes que he citado de Frye. La aseveración posterior de Harding de que «nosotras [las feministas] debemos aprender a considerar a las inestabilidades mismas como recursos valiosos», habría alegrado a Dewey.

33. Frye, *op. cit.*, pp. 48-49.

34. Desconozco demasiado la historia del feminismo —desde cuándo y qué tan continúa— ha sido la tradición feminista— para especular cuándo empezaron a cambiar las cosas.

35. Rich, *On lies, secrets and silence: selected prose 1966-1978*, Nueva York / Londres Norton, 1979, p. 40.

36. La permanente atracción que ejerce este club en nuestro cínico siglo se evidencia por el hecho de que, aun cuando Bernard Shaw hacía a Cándida burlarse de Marchbanks, Joyce hizo a Stephen Dedalus escribir que «forjaría en la fragua de mi alma la conciencia no creada de mi raza». Joyce no se estaba burlando de Stephen y aun Shaw admitió que Cándida «no conoce el secreto del corazón del poeta».

37. «Lo que en un escritor —digamos un Thoreau, o un Christopher Smart o William Blake— podría parecer una peculiaridad legítima, una intención única, ha sido en una de nues-

tras dos poetas principales [Dickinson] devaluado en una especie de ingenuidad, ignorancia añiñada, falta de profesionalismo femenino, de la misma manera en que la poeta misma ha sido convertida en un objeto sentimental. ("La mayoría de nosotros está medio enamorado de esta muchacha muerta", confiesa Archibald MacLeish. Dickinson tenía 55 años cuando murió.)» (Rich, *op. cit.*, p. 167).

38. *Ibid.*, p. 17.

39. Frye, *op. cit.*, pp. 106 y ss.

40. Este es el tipo de horror inexpressable que crea un sentido de abominación moral (por ejemplo en un matrimonio intercastas) y, por tanto, fortalece las intuiciones que uno trata de llevar al equilibrio reflexivo con los propios principios. Considerar a la abominación moral como capaz de ser producida o eliminada mediante cambios en el lenguaje enseñado a los jóvenes es el primer paso hacia una concepción no universalista del progreso moral.

41. Para darse cuenta de qué tan lejano está este futuro, considérese el argumento de Eve Kosofsky Sedwick respecto a que sólo haremos justicia a los homosexuales cuando seamos tan indiferentes a si nuestros hijos son homosexuales o no como lo somos ante si se convierten en médicos o abogados. Por supuesto que tiene razón, y sin embargo, ¿cuántos padres en este momento podrían siquiera imaginar ser indiferentes? Por las razones sugeridas por Stout (ver nota 13, arriba), sospecho que ni el sexismo ni la homofobia pueden desaparecer mientras una de ellas persista.

42. Los pragmatistas no necesitan negar que las afirmaciones verdaderas son siempre verdad (como sugerí, desafortunadamente, en un momento del pasado, que deberían serlo —especialmente en mi *Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr? Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin*, 1987). Stout (*Ethics After Babel*, cap. 11) me reprende con razón por estas sugerencias y afirma que los pragmatistas deberían concordar con todo el mundo en que siempre ha sido una verdad que «La esclavitud es absolutamente errónea» —incluso en las épocas en que esta afirmación hubiera sonado absurda a todos los interesados, incluyendo a los esclavos (quienes esperaban que sus compañeros de tribu regresaran en gran número y esclavizaran a sus amos). Lo único que necesitan los pragmatistas es la aseveración de que esta afirmación no sea hecha verdad por algo fuera de las creencias que usaríamos para sostenerla —y, en especial, no por algo como la naturaleza de los seres humanos.

43. He criticado las aseveraciones de los realistas para explicar el triunfo predecible por medio de la verdad en la parte I de mi obra *Objectivity, relativism and truth* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991). Un asunto relacionado con esto —que el éxito de una teoría verdadera requiere de tanta explicación histórico-sociológica como el triunfo de una falsa— se debe a Barry Barnes y a otros miembros de la llamada «Escuela de Edimburgo» de la sociología de la ciencia.

44. Parecería que la visión que ofrezco es la rechazada por Frye bajo el nombre de «la teoría institucional del ser persona» —teoría en la que, como expresa Frye, «'persona' denota un rol social e institucional y que a uno puede estarle permitido o prohibido adoptarlo» (p. 49). Dice que esta perspectiva «debe resultar atractiva al fálico, que imaginaría el poder para crear personas». Pero no intento decir que los hombres tienen el poder para hacer de las mujeres personas completas mediante un acto de buena voluntad, a la manera en que los soberanos tienen el poder de hacer noble a la gente común. Por el contrario, insisto en que los hombres no podrían hacer esto aunque lo intentaran, porque están tan atrapados como las mujeres en las prácticas lingüísticas que dificultan a las mujeres ser personas completas. La utopía que preveo, en la que estas prácticas simplemente se olviden, no es aquella que se pueda alcanzar mediante un acto de condescendencia por parte de los hombres, como tampoco que un monarca absoluto puede producir una utopía igualitaria ennobleciendo simultáneamente a todos sus súbditos.