

Feminismo y Posmodernidad: Una difícil alianza

Seyla Benhabid¹

Traducción Pedro Francés Gómez

I. LA ALIANZA FEMINISTA CON LA POSMODERNIDAD

Hace una década una duda obsesionaba a las teóricas feministas que habían participado en las experiencias de la Nueva Izquierda y que habían llegado al feminismo tras un compromiso inicial con alguna variante de la teoría marxista del siglo veinte: ¿Eran el marxismo y el feminismo reconciliables, o se trataba de una alianza que sólo podía acabar en un "matrimonio infeliz"?² Hoy, con la "teoría marxista en retroceso en todo el mundo, las feministas ya no se preocupan, por salvar su infeliz unión. En su lugar hay una nueva alianza, o desavenencia, depende, de la perspectiva de cada uno que ha resultado más seductora.

Vistos desde el interior de la cultura intelectual y académica de las democracias capitalistas occidentales, feminismo y posmodernidad han surgido como dos corrientes capitales de nuestro tiempo. Han descubierto sus afinidades en la lucha contra los grandes relatos de la Ilustración Occidental y la modernidad. Así, feminismo y posmodernidad son frecuentemente aludidos como si su actual unión fuera una consecuencia inevitable; sin embargo, ciertas características de la posmodernidad deberían hacer que nos preguntásemos, más bien, "¿feminismo o posmodernidad?" En cuestión no están, por supuesto, meras disquisiciones terminológicas. Feminismo y posmodernidad no son meramente categorías descriptivas: son términos constitutivos y evolutivos que informan y ayudan a definir los del presente, proyectan formas de pensar el futuro y evaluar el pasado. Comencemos, pues, considerando una de las más comprensivas caracterizaciones recientes del "momento posmoderno" proporcionada por una teórica feminista.

En su reciente libro, *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Jane Flax caracteriza la posición posmoderna como la adhesión a las tesis de la muerte del hombre, de la Historia y de la Metafísica.³

¹ Este artículo se presentó originalmente en un simposio organizado por "The Greater Philadelphia Philosophy Consortium"

² Ver Lydia Sargent ed., *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston, South End Press, 1981

³ Jane Flax, *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California, Press, 1990, p.32

- La Muerte del Hombre. "Los posmodernos quieren destruir," escribe, "todas las concepciones existencialistas del ser o de la naturaleza humanos... De hecho, el Hombre es un artefacto social, histórico o lingüístico; no un ser noumenal o trascendental... El Hombre está atrapado para siempre en la telaraña del sentido ficticio, en las cadenas del significado, en las que el sujeto es simplemente otra posición el lenguaje".⁴

- La Muerte de la Historia. "La idea de que la Historia tiene su propio Ser o existe por sí misma, es algo más que otra precondition y justificación de la ficción del Hombre. Esta idea sustenta y sirve de base al concepto de Progreso, que en sí mismo es una parte tan importante de la historia del hombre... Tal idea del Hombre y la Historia privilegia y presupone los valores de unidad, homogeneidad, totalidad, clausura e identidad".⁵

- La Muerte de la Metafísica. Según las posmodernas, "La metafísica occidental ha estado bajo el hechizo de la "metafísica de la presencia" al menos desde Platón... Para los posmodernos, esta pregunta por lo Real oculta el deseo de la mayoría de los filósofos occidentales, que es dominar el mundo de una vez por todas encerrándolo en un sistema ilusorio y absoluto, que creen que representa o corresponde a la unidad del Ser más allá de la historia, lo particular y el cambio... Desde el momento en que lo Real es el fundamento de la verdad, la filosofía, como representación privilegiada de lo Real y fiscalizadora de las pretensiones de la verdad, debe jugar un papel 'fundamentador' en todo 'conocimiento positivo'".⁶

Esta clara y precisa caracterización de la posición posmoderna nos permite ver por qué las feministas encuentran en esta crítica de los ideales del racionalismo occidental y de la Ilustración algo más que un agradable compañero. Es posible articular versiones feministas de las tres tesis sobre la muerte del Hombre, la Historia y la Metafísica.

- La contrapartida feminista al tema posmoderno de "la Muerte del Hombre" puede denominarse la "Desmistificación del Sujeto Masculino de la Razón." Mientras los posmodernos sitúan al "Hombre", o al tradicional sujeto soberano de la razón teórica y práctica, dentro de prácticas sociales, lingüísticas y discursivas contingentes, históricamente cambiantes y culturalmente variables, las feministas reclaman que el "género", y las diversas prácticas que contribuyen a su constitución, es uno de los contextos más cruciales en los que situar al supuestamente neutro y universal sujeto de la razón.⁷ La tradición filosófica occidental articula las estructuras profundas de las experiencias y la conciencia de un yo que dice ser representante de los humanos en general. Pero en sus categorías más profundas la filosofía occidental oblitera diferencias de género que configuran y estructuran la experiencia y la subjetividad del yo. La razón occidental se presenta como el discurso de un sujeto idéntico a sí mismo, ocultándonos y deslegitimando de hecho, de ese modo, la presencia de lo otro y de la diferencia, que no encajan en sus categorías. Desde Platón y Descartes hasta Kant y Hegel la filosofía occidental tematiza la historia del sujeto masculino de la razón.

- La contrapartida feminista de "la muerte de la Historia" sería la "Generización de la narración histórica". Si el sujeto de la tradición intelectual occidental ha sido normalmente el cabeza de familia varón, blanco, propietario, cristiano; entonces la Historia tal como se recuerda y se narra hasta ahora, ha sido "su historia". Además, las diversas filosofías de la historia que han dominado desde la Ilustración han sometido la narración histórica a unidad, homogeneidad y linealidad, con la consecuencia de que la fragmentación, la heterogeneidad y, sobre todo, la variable marcha de las distintas temporalidades, tal como se experimentan por los diferentes grupos, han sido obliteradas.⁸ Basta recordar la cita de Hegel sobre que África no tiene historia.⁹ Hasta muy recientemente, tampoco las mujeres han tenido su propia historia, su propia narración con distintas categorías de periodización y con diferentes regularidades estructurales.

⁴ *Ibid.* p. 32

⁵ *Ibid.* p. 33

⁶ *Ibid.* p. 34

⁷ Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, Cornell U.P., 1985, p. 133; Genevieve Lloyd, *The Man of Reason. Male and Female in Western Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984; Sandra Harding y M. Hintikka, eds., *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel Publishers, 1983.

⁸ Joan Kelly Gadol, "The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History" y "Did Women Have a Renaissance?", en *Women's History and "Did Women Have a Renaissance?"*, en *Women, History and Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 1-19 Y 19-51

⁹ G.W.F. Hegel: "En este punto no dejaremos de mencionar África, porque no es una parte histórica del mundo: no exhibe ningún movimiento o desarrollo. Los movimientos históricos en ella, esto es, en la parte norte, pertenecen al mundo asiático o europeo. Lo que propiamente se entiende por África es el Espíritu ahistórico, no-desarrollado, envuelto aún en las condiciones naturales..." en *The Philosophy of History*, Nueva York, Dover Publications, 1956.

- La contrapartida feminista a la "muerte de la metafísica" sería el "escepticismo feminista hacia las pretensiones de la Razón Trascendental" Si el sujeto de la razón no es un ser suprahistórico y trascendente a su contexto, y sus creaciones y actividades teóricas y prácticas llevan en cada momento las marcas del contexto del que emergen, entonces el sujeto de la filosofía está inevitablemente imbricado con los intereses del conocimiento dominante, que marcan y dirigen sus actividades., Para la teoría feminista el más importante interés cognoscitivo, en términos habermasianos, o la matriz disciplinaria de la verdad y el poder, en términos de Foucault, son las relaciones de género y la constitución social, económica, política y simbólica de las diferencias de género entre los seres humanos.¹⁰

A pesar de esta "voluntaria afinidad" entre feminismo y posmodernidad, cada una de las tres tesis arriba enumeradas puede ser, sin embargo, interpretada de modo que permita estrategias. Teóricas, si no contradictoria, sí al menos radicalmente divergentes. Y para las feministas no puede ser Indiferente que conjunto de propuestas teóricas adoptan como propio. Como ha observado recientemente Linda Alcoff, la teoría feminista está atravesando una profunda crisis de identidad en este momento.¹¹ Puede que el pensamiento posmoderno no sólo elimine con sus conclusiones la especificidad de la teoría feminista, sino que ponga enteramente en cuestión los mismos ideales emancipatorios de los movimientos de la mujer.

II. EL ESCEPTICISMO FEMINISTA HACIA LA POSMODERNIDAD

Para una comprensión más cercana de las opciones conceptuales que permite la posición posmoderna, comencemos por considerar la tesis de la "Muerte del Hombre: La versión débil de esta tesis situaría al sujeto en el contexto de diversas prácticas sociales, lingüísticas y discursivas. Este punto de vista, sin embargo, no cuestiona en absoluto la deseabilidad y necesidad teórica de articular una visión de la subjetividad más adecuada menos ilusoria y menos mistificada. Los atributos tradicionales del sujeto filosófico de occidente, como la auto-reflexividad, la capacidad de actuar por principios, la responsabilidad racional por las acciones de uno y la capacidad para proyectar un plan de vida en el futuro; en definitiva, cierta forma de autonomía y racionalidad, podrían, pues, reformularse teniendo en cuenta la radical situacionalidad del sujeto.

La versión fuerte de la tesis de la "Muerte del Hombre" está quizá mejor captada en la propia expresión de Flax: "El Hombre está atrapado para siempre en la telaraña del sentido ficticio, en las cadenas de significado, en las que *el sujeto es simplemente: otra posición en el lenguaje*". Así, el sujeto se disuelve en la cadena de significado de la que se suponía era el iniciador. Paralelamente a esta disolución del sujeto en "otra posición en el lenguaje" desaparecen, por supuesto, los conceptos de intencionalidad, responsabilidad, reflexividad y autonomía. El sujeto que no es sino otra posición en el lenguaje, no puede dominar y crear entre sí mismo y la cadena de significaciones en que está inmerso una distancia tal que permitiera reflexionar sobre ella y alterarla creativamente.

La versión *fuerte* de la tesis de la "Muerte del Sujeto" no es compatible con los objetivos del feminismo.¹² Es seguro que una subjetividad que no estuviera estructurada por un lenguaje, por una narración y por las estructuras simbólicas del relato disponible en una cultura, sería impensable. Hablamos de quienes somos, del "yo" que somos, por medio de una narración. "Yo nací tal y tal día, hija de tal y tal" etc. Estas narraciones están profundamente teñidas y estructuradas por los códigos de biografías e identidades esperados y comprensibles en nuestras culturas. Podemos conceder todo esto, pero debemos no obstante seguir defendiendo que no somos simplemente extensiones de nuestras historias, que frente a nuestras propias historias estamos en la posición de autor y personaje a la vez. El sujeto situado y generizado está

¹⁰ Como ejemplo provocativo del uso de la teoría de Foucault para un análisis del género, cf. Judith Butler *Gender Trouble Feminism and the Subversion of Identity*, Nuevo York y Londres, Routledge, 1990.

¹¹ Linda Alcoff, "Poststructuralism and Cultural Feminism", *Signs*, Vol. 13 NO 3 (1988) 4-36 Y Christine di S "Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity and Postmodernism", en Linda Nicholson ed., *Feminism/Postmodet*.

¹² Ver Rossi Braidotti, "Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy", en: *Feministische Philosophie*, ed. por Herta Nagl- Docekal, Viena y Munich, R. Oldenburg, 1990, 108-23; Herta Nagl- Docekal, "Antigones Trauer and der Tod des Subjekts", *Lectura en la Universidad Libre de Berlín*, 25.5.1990

heterónomamente determinado, pero a pesar de ello lucha en pos de la autonomía. Quiero preguntar cómo sería incluso pensable, de hecho, el proyecto mismo de la emancipación femenina sin un principio regulativo de acción, autonomía e identidad.

Por tanto, las apropiaciones feministas de Nietzsche en lo referente a esta cuestión sólo pueden llevar a la incoherencia. Judith Butler, por ejemplo, quiere ampliar los límites de la reflexividad pensando en el yo más allá de la dicotomía de "sexo" y "género". "El género", escribe, "no es a la cultura como el sexo a la naturaleza; el género es también el medio discursivo/cultural por el cual la "naturaleza sexuada" o un "sexo natural" se produce y establece como "prediscursivo", previo a la cultura, base políticamente neutra sobre la cual actúa la cultura".¹³ Podríamos decir que para Butler el mito del cuerpo ya sexuado es el equivalente epistemológico del mito de lo dado: los códigos de género culturalmente disponibles que "sexualizan" un cuerpo y construyen la direccionalidad de su deseo, sólo pueden identificarse, igual que lo dado, con un orden del discurso.

Butler mantiene también que para pensar más allá de la univocidad y los dualismos de las categorías de género, debemos despedirnos del "autor fuera de su obra", del yo como sujeto de una narración vital. "En una dirección que Nietzsche ni anticipó ni habría admitido, podríamos establecer el siguiente corolario: No hay identidad de género tras las expresiones de género; esa identidad está representativamente constituida por las mismas expresiones que se dicen ser sus resultados"¹⁴ En caso de adoptar esta idea del yo, ¿hay alguna posibilidad de cambiar esas "expresiones" que nos constituyen? Si no somos más que la suma total de las expresiones generizadas que representamos. ¿Hay alguna vez oportunidad de detener la representación por un instante, bajar el telón y dejarlo subir sólo si una tiene voz en la producción de la obra misma? ¿No es de esto de lo que se trata en la polémica sobre el género? Seguramente podemos criticar la supremacía de los presupuestos de identidad política y cuestionar, la supremacía de las posturas heterosexuales y dualistas en el movimiento feminista. Pero, ¿es tal crítica sólo pensable a través de un completo desenmascaramiento de todos los conceptos de identidad, acción y autonomía? Lo que se sigue de esta concepción nietzscheana es una visión del yo como un actor enmascarado, salvo que se nos pide creer que no hay ningún yo tras la máscara. Dado el frágil y tenue sentido de la identidad de las mujeres en muchos casos, y cuánto tienen de errados sus esfuerzos en pos de la autonomía, esta reducción de la acción de la mujer a una "obra sin autor" me parece que es, en el mejor de los casos, una virtud innecesaria.¹⁵

Consideremos ahora la tesis de "La Muerte de la Historia". De todas las posturas, normalmente asociadas con la posmodernidad, ésta me parece la menos problemática:;) La desilusión de los ideales del progreso, el conocimiento de las atrocidades cometidas en este siglo en nombre del progreso tecnológico y económico, la bancarrota política y moral de las ciencias naturales puestas al servicio de las fuerzas de destrucción humana y planetaria estos son los sentimientos compartidos de nuestro siglo. Los intelectuales y los filósofos del siglo veinte no se van a distinguir unos de otros por, ser partidarios o no de la creencia en el progreso, sino en los términos siguientes: si el olvido de los "meta-relatos de la Ilustración" puede ejercitarse mientras se continúa creyendo en el poder de la reflexión racional o si este olvido se ve como un simple preludio del alejamiento de tal reflexión.

Como tesis débil, la Muerte de la Historia podría significar dos cosas: teóricamente, se podría entender como una llamada a la conclusión de la práctica de los "grandes relatos" esencialistas y monocausales. Políticamente, el final de esos grandes relatos significaría rechazar las pretensiones hegemónicas de cualquier grupo u organización de "representar" las fuerzas de la historia, moverse con ellas, o actuar en su nombre. La crítica de los diversos movimientos totalitarios y totalizadores de nuestro siglo, desde el nacional socialismo y el fascismo al marxismo ortodoxo y otras formas de nacionalismo, es ciertamente una de las experiencias políticas más formativas de intelectuales posmodernos como Lyotard, Foucault y Derrida.¹⁶

¹³ Butler, *Gender Trouble*, 7. (14) *Ibid.*, 25

¹⁴ *Ibid.*, 25

¹⁵ Rosi Braidotti señala muy apropiadamente: Me parece que las discusiones filosóficas contemporáneas sobre la muerte del sujeto cognoscente, la dispersión, la multiplicidad, etc. etc. tienen el efecto inmediato de ocultar y socavar los intentos de la mujer por encontrar una voz teórica propia. Rechazar la noción de sujeto en el mismo momento histórico en que la mujer está empezando a tener acceso a él, mientras se reclama, al mismo tiempo, el "devenir femme" (como hace Guattari) del discurso filosófico mismo, puede describirse, al menos, como una paradoja... La verdad de la cuestión es: No se puede de-sexualizar una sexualidad que nunca se ha tenido; para deconstruir el sujeto; se debe haber ganado primero el derecho a hablar como sujeto; antes de poder subvertir los signos, las mujeres deben aprender a usarlos; para de-mistificar un meta-discurso hay que tener primero acceso a un lugar en la enunciación. 'Il faut, au moins, un sujet.' en "Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy", en *Feministische Philosophie*, Herta Nagl-Docekal ed., 119-120

¹⁶ Cf. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, Nueva York, Cambridge U.P., 1980

También es eso lo que hace a la tesis de la muerte de la historia, interpretada como el fin de los "grandes relatos", tan atractiva para las teóricas feministas. Nancy Fraser y Linda Nicholson escriben, por ejemplo: "...la práctica política feminista en los ochenta ha generado un nuevo conjunto de presiones que han actuado contra ciertos metarrelatos. En los últimos años, las mujeres de color y las lesbianas han conseguido por fin que sus objeciones a las teorías feministas, que no logran enfocar sus vidas ni llegar a sus problemas, sean ampliamente escuchadas. Han hecho ver los primeros cuasi-metarrelatos, con sus asunciones de la universal dependencia de la mujer y su confinamiento a la esfera doméstica, como falsas extrapolaciones de la experiencia de la mujer blanca, heterosexual, de clase media que dominó los inicios de la segunda ola... Así, al alterarse la conciencia de clase, sexual, racial y étnica del movimiento, también lo ha hecho la concepción prioritaria de la teoría. Ello ha aclarado que los cuasi-metarrelatos estorban, más que promueven, la fraternidad entre las mujeres, puesto que eliden las diferencias entre ellas y entre las formas de sexismo a que las distintas mujeres están sujetas de modo diferente."¹⁷

La versión fuerte de la tesis de la "Muerte de la Historia" implicaría, sin embargo, el rechazo prima facie de cualquier relato histórico que se ocupase de largos períodos y que se fijase en las prácticas macro- en vez de en las microsociales. Nicholson y Fraser también advierten contra esta tendencia "nominalista" en la obra de Lyotard.¹⁸ Estoy de acuerdo con ellas en que sería un error interpretar la muerte de los "grandes relatos" como una sanción para el futuro de las historias locales frente a la historia global. Me parece que la cuestión más difícil que sugiere la tesis fuerte de la "muerte de la historia" es otra: incluso aunque prescindamos de los grandes relatos, ¿cómo podemos repensar la relación entre la política y la memoria histórica? Es posible para los grupos en lucha no interpretar la historia a la luz de un imperativo político-moral, el imperativo del interés futuro en la emancipación? Piénsese por un momento no sólo en el modo en que las historiadoras feministas de las últimas dos décadas han descubierto a las mujeres y sus, hasta ahora, invisibles vidas y trabajo, sino la forma en que las han revalorizado y nos han enseñado a ver con distintos ojos esas actividades tradicionalmente femeninas y previamente denigradas, como el cotilleo, la costura e incluso formas de enfermedad típicamente femeninas como 'los dolores de cabeza, la histeria y el reposo durante la menstruación'.¹⁹ Dentro de este proceso de "transvaloración feminista de los valores", nuestro interés actual en las estrategias de supervivencia y resistencia histórica de las mujeres nos ha conducido a imbuir nuevo sentido y significado en estas actividades que carecían totalmente de interés desde el punto de vista del historiador tradicional.

Si bien ya no es posible o deseable producir "grandes relatos" históricos, la tesis de "la muerte de la historia" ocluye el interés epistemológico en la historia y la narración histórica que acompaña las aspiraciones de todos los actores históricos en lucha. Perdido este interés por recuperar las vidas y esfuerzos de aquellos "perdedores" y "víctimas" de la historia, ¿Podemos producir una teoría feminista comprometida? Yo sigo siendo escéptica sobre que la apelación a una "teoría feminista posmoderna" que sería pragmática y falibilista, que "adaptaría su método y categorías a la específica tarea en marcha usando múltiples categorías cuando fuera apropiado y desechando el confort metafísico de un sencillo método o una epistemología feminista"²⁰, fuera también una llamada en pos de una apropiación emancipatoria de relatos pasados. ¿Qué distinguiría este tipo de pragmática falibilista de la teoría feminista de la autocomprensión usual de la ciencia social empírica y libre de valores? ¿Puede la teoría feminista ser posmoderna y aún así mantener un interés en la emancipación?²¹

Por último, permítanme articular las versiones fuerte y débil de la tesis de la "muerte de; la metafísica". Al considerar este punto sería importante señalar correctamente desde el principio que gran parte de la crítica posmoderna a la metafísica occidental continúa ella misma bajo el hechizo de un meta-relato, a saber, el relato primeramente articulado por Heidegger y desarrollado después por Derrida sobre que "la metafísica occidental ha estado bajo el hechizo de la "metafísica de la presencia" al menos desde Platón..." Esta

¹⁷ Nancy Fraser y Linda J Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and postmodernism", en *Feminism/Postmodernism*, Linda Nicholson ed., p. 33. Iris Young se refiere a lo mismo en su artículo "The Ideal of Community and the Politics of Difference", en el mismo volumen

¹⁸ *Ibid.*, 34

¹⁹ Al respecto, la antología pionera en distintos idiomas es: *Becoming Visible. Women in European History*, ed. por R. Bridenthal, C. Koontz y S. Stuard, Boston, Houghton Mifflin Co., 1987

²⁰ Fraser, N., Nicholson, L., *Op. Cit.* p. 35

²¹ Para un interesante, aunque áspero, intercambio sobre la cuestión de la acción en la historia y cómo las distintas visiones deberían influir en la investigación social e histórica, ver la revisión de Joan W. Scott sobre "Héroes of their Own Lives: The Politics and History of Family Violence", de Linda Gordon; la revisión de Linda Gordon sobre "Gender and the Politics of History", de Joan Scott y sus respuestas, en *Signus*. vol. 15, no 4 (verano de 1990, 848-860)

caracterización de la tradición filosófica concede a los posmodernos la ventaja retórica de presentar aquello que están refutando en sus versiones más simplistas y menos defendibles; escuchemos de nuevo las palabras de Flax: "Para los posmodernos, esta pregunta por lo Real oculta el deseo de los filósofos, que es dominar el mundo" o "Así como lo Real es el fundamento de la Verdad, la filosofía es la representación privilegiada de lo Real..."etc. Pero ¿es la tradición filosófica tan monolítica y tan esencialista como les gusta afirmar a las posmodernas? ¿No se estremecería el mismo Hobbes ante la sugerencia de que "lo Real es el fundamento de la Verdad"? ¿Qué diría Kant frente a la afirmación de que "la filosofía es la representación privilegiada de lo Real"? ¿No consideraría Hegel que la idea de que los conceptos y el lenguaje son una esfera y lo "real" otra, es simplemente una versión de la teoría ingenua de la verdad como correspondencia que tan elocuentemente despacha en el capítulo sobre "La certeza de la sensación" de *La Fenomenología del Espíritu*? En su versión fuerte, la tesis de "la muerte de la metafísica" no sólo suscribe un grandioso metarrelato, sino que, lo que es más importante, este grandioso metarrelato va a hacer irreconocibles la historia de la filosofía moderna y los esquemas conceptuales en competencia que contiene. Una vez que esta historia se tome irreconocible, pueden ser abandonados los problemas conceptuales y filosóficos que encierra esta proclamación de la "muerte de la metafísica".

Más influyente, hoy, que el increíble cuento de Heidegger y Derrida sobre "la metafísica de la presencia", es la versión de la tesis de "la muerte de la metafísica" de Richard Rorty. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty ha mostrado de un modo sutil y convincente que los proyectos empiristas y racionalistas del periodo moderno presuponian que la filosofía, contrariamente a las ciencias naturales que se desarrollan en ese periodo, podía articular la base de validez del verdadero conocimiento y de la acción correcta. Rorty le llamó el proyecto de la "epistemología"²²; éste consiste en la idea de que la filosofía es un meta-discurso de legitimación que articula los criterios de validez presupuestos por todos los demás discursos. Una vez que deja de ser un discurso de justificación, pierde su razón de ser. Esto es, en efecto, lo esencial del problema. Una vez que hemos destrascendentalizado, contextualizado, historizado, generizado el sujeto del conocimiento, el contexto de la investigación e incluso los métodos de justificación, ¿Qué queda de la filosofía?²³ ¿No se convierte la filosofía en una forma de crítica genealógica de regimenes de discurso y poder según se suceden unos a otros en su eterna monotonía histórica? ¿O quizá se convierta en una forma de densa narración cultural del tipo que hasta ahora sólo nos proporcionaban los poetas? ¿O quizá todo lo que quede de la filosofía sea una forma de sociología del conocimiento, que en vez de investigar las condiciones de validez del conocimiento y la acción, investigue las condiciones empíricas bajo las cuales generan las comunidades de interpretación tales afirmaciones de validez?

¿Por qué esta cuestión de la identidad y futuro, e incluso quizá la posibilidad de la filosofía tiene interés para las feministas? ¿Acaso no puede la teoría feminista florecer sin quedar enredada en los arcanos debates sobre el fin o la transformación de la filosofía? La mayoría de las teóricas feministas se inclinan en la actualidad a afirmar que podemos esquivar esta cuestión; incluso aunque no queramos ignorarla, no se nos debe obligar a solucionarla en un sentido u otro. Fraser y Nicholson preguntan: "¿Cómo podemos concebir una versión de la crítica sin filosofía que sea lo bastante robusta como para llevar a cabo el duro trabajo de analizar el sexismo en toda su infinita variedad y monótona semejanza?",²⁴ Mi respuesta es que no podemos, y es esto lo que me hace dudar de que, como feministas, podamos adoptar el pensamiento posmoderno como aliado teórico. La crítica social sin filosofía no es posible, y sin crítica social el proyecto de una teoría feminista, comprometida a la vez con el conocimiento y con el interés emancipatorio de las mujeres, es inconcebible. Sabina Lovibond ha sintetizado bastante bien el dilema de las posmodernas:

Creo que tenemos razones para precavernos, no sólo de la incompetente visión nietzscheana del final de la legitimación, sino también de la sugerencia de que podría de algún modo ser mejor que los ejercicios de legitimación se llevaran a cabo con un espíritu conscientemente aldeano, porque si el feminismo aspira a ser algo más que un movimiento reformista, es seguro que más pronto o más tarde se encontrará poniendo en cuestión los límites de la aldea.

Así, la posmodernidad parece enfrentarse a un dilema: o admite la necesidad, en los términos de los objetivos del feminismo, de "volver al mundo del revés" en el sentido que acabamos de señalar -abriendo, de ese modo, una vez más, una puerta a la idea ilustrada de una reconstrucción total de la sociedad sobre la base de la razón; o afirma dogmáticamente los

²² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton U.P., 1979, p.m. (Hay traducción al español. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983)

²³ Para unas incisivas articulaciones de los varios problemas y cuestiones sobre esta "disolución" y "transformación" de la filosofía, ver *After Philosophy. End or Transformation?*, ed. por Kenneth Baynes, James Bohman, y Thomas McCarty, Cambridge, Mass., M.U.P., 1987.

²⁴ Fraser y Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy", p. 34.

*argumentos ya establecidos contra esa idea, permitiendo así el cínico pensamiento de que, aquí como en cualquier parte, "es tristemente previsible quién hará qué a quien bajo el nuevo pluralismo"*²⁵

Frente a esta objeción, la respuesta de las posmodernas, comprometidas con el proyecto de crítica social y con la tesis de la muerte de la filosofía como metarrelato de legitimación, será que los 'relatos locales', "les petits récits", que constituyen nuestras prácticas sociales o juegos del lenguaje diarios, son lo bastante reflexivos y autocríticos como para expresar juicios sobre sí mismos. La ficción ilustrada de la reflexión filosófica, de la *episteme* yuxtapuesta a la práctica acrítica de la *doxa* de cada día, es precisamente eso, una ficción de legitimación que ignora que las prácticas y tradiciones de cada día tienen también sus propios criterios de legitimación y crítica. La cuestión, entonces, sería si entre los criterios que las diversas prácticas, juegos del lenguaje y tradiciones culturales han hecho disponibles para nosotros, no podríamos encontrar alguno que sirviera a las feministas en su tarea de crítica social y transformación política radical.²⁶ Siguiendo a Michael Walzer, las posmodernas deberían mantener que la visión de un crítico social nunca es "la visión desde ninguna parte" sino siempre la visión de alguien situado en algún lugar, cultura, sociedad y tradición.²⁷

Me gustaría referirme a esta objeción.

III. EL FEMINISMO COMO CRÍTICA SITUADA

La respuesta obvia a cualquier defensor de la idea de la "crítica situada" es que las culturas, sociedades y tradiciones no son campos de sentido monolíticos, unívocos y homogéneos. Aunque se quiera caracterizar el contexto relevante en que se está enmarcada, como por ejemplo "la tradición anglo-americana liberal de pensamiento", "la tradición de la jurisprudencia progresista e intervencionista", "la tradición judeo-cristiana", "la cultura de occidente", "el legado de las sufragistas", "la tradición del amor cortés", "las ideas de justicia del Viejo Testamento", "la cultura política de los estados democráticos del bienestar", etc., todas estas caracterizaciones son "tipos ideales" en un sentido weberiano. Se construyen a partir de la red de significado e interpretación que constituye el horizonte de nuestro mundo-de-la-vida social. La filósofa crítica no encuentra criterios de legitimación y autocrítica dados en la cultura como uno podría encontrar, digamos, manzanas en un manzano y peces en un acuario: ella se encuentra interpretando, apropiando, reconstruyendo y constituyendo constantemente las normas, principios y valores, que constituyen un aspecto del mundo-de-la-vida, en no menor medida que los actores sociales. No existe un único conjunto de criterios constitutivos a los que apelar para caracterizar prácticas sociales complejas. Las prácticas sociales complejas, como las tradiciones constitucionales, las ideas éticas y políticas, las creencias religiosas, las instituciones científicas, no son como juegos de ajedrez. La filósofa crítica no puede asumir que cuando se dedica a realizar un análisis inmanente y una caracterización de esas prácticas, encontrará un único conjunto de criterios sobre los que haya un consenso tan universal que se pueda asumir que se ha completado la tarea de una crítica social inmanente con sólo yuxtaponer esos criterios a la realización efectiva de la práctica. Así, el primer defecto de una crítica situada es cierto género de "monismo hermenéutico del significado", la asunción de que los relatos de nuestra cultura son tan unívocos e incontrovertidos que con sólo apelar a ellos, una queda eximida de la tarea de una reconstrucción ideal-

²⁵ Sabina Lovibond, "Feminism and Postmodernism", en *New Left Review*, no. 178, (Noviembre-Diciembre, 1989), p. 22

²⁶ Recuérdese el comentario de Lyotard en *La condición posmoderna*, "los relatos... definen así lo que tiene derecho a ser dicho y hecho en la cultura en cuestión, y puesto que ellos mismos son parte de la cultura, están legitimados por el simple hecho de que hacen lo que hacen". En su intervención en este debate, Rorty se ha situado con Lyotard y frente a Habermas, diciendo que éste último "rasca donde no pica". Cf. Rorty, "Habermas and Lyotard pm Postmodernity", *Praxis International*, Vol. 4, nQ I (Abril 1984), p. 34. Yo misma he analizada las dificultades de esta vuelta a la crítica social inmanente en "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard", reimpresso en Nicholson ed., *Feminism/Postmodernism*, 107-130.

²⁷ Ver Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard U.P., 1987; especialmente p. 8-18.

típica evaluativa.²⁸ La crítica social necesita de la filosofía precisamente porque los relatos de nuestras culturas son tan conflictivos e irreconciliables que, incluso cuando se apela a ellos, es ineludible cierta ordenación de las prioridades normativas de una misma y una clarificación de aquellos principios en nombre de los que se habla.

El segundo defecto de la "crítica situada" es asumir que las normas constitutivas de una cultura, sociedad y tradición dadas, serán suficientes para permitir que se ejercite la crítica en nombre de un futuro deseable. Pero puede ciertamente haber épocas en que la propia cultura, sociedad y tradición estén tan reificadas, dominadas por fuerzas tan brutales, momentos en que el debate y la conversación están tan apagados o simplemente imposibilitados que el crítico social se convierta en un exiliado de la sociedad. Este gesto lo han ejemplificado, no sólo los críticos sociales de la modernidad, desde Thoreau a la Escuela de Frankfurt, desde Albert Camus a los disidentes de la Europa del Este; la Antigüedad y la Edad Media ha tenido filósofos exiliados, sectas milenaristas, hermandades místicas y profetas que han abandonado sus ciudades. Ciertamente, la crítica social no necesita ser una exiliada; sin embargo, en tanto en cuanto la crítica presupone una necesaria distanciamiento de las certezas diarias de una misma, quizá para, eventualmente, volver a ellas y reafirmadas en un más alto nivel de análisis y justificación, la vocación de quien ejerce la crítica social está más cerca de la del exiliado y el expatriado que de la de quien nunca abandonó su casa o puso en cuestión las certezas de su modo de vida. Y abandonar el hogar no es acabar en ninguna parte; es ocupar un espacio fuera de los muros de la ciudad, en un lugar hostil, en una realidad social distinta. ¿No es esto, en efecto, la quintaesencia de la condición posmoderna en el siglo veinte? Quizá la nostalgia de una crítica situada es nostalgia del hogar, de las certezas de la cultura y sociedad propias en un mundo en que ninguna tradición ni cultura, ni ninguna sociedad pueden existir sin interacción y colaboración, confrontación e intercambio. Cuando las culturas y las sociedades entren en conflicto, ¿dónde estaremos situadas nosotras, como feministas, como críticas sociales y como activistas políticas?

¿Estamos ahora más cerca de resolver la cuestión propuesta al final de la sección anterior sobre si es posible la crítica social feminista? Al considerar la tesis de las posmodernas sobre la "muerte de la metafísica" sugería que la versión débil de esta tesis procedía de una construcción retórica de la historia de la filosofía como "metafísica de la presencia", mientras que la versión fuerte eliminaría, no sólo los metarrelatos de legitimación, sino, juntamente con ellos, la práctica de legitimación y crítica. Las posmodernas podrían responder que no necesariamente, ya que habría criterios internos de legitimación y crítica en nuestra cultura a los que podría volverse la filósofa social de tal modo que sería posible la crítica social sin filosofía. Ahora afirmo que la práctica de una crítica social inmanente o situada tiene dos defectos: primero, la vuelta a los criterios de legitimación inmanentes o internos parece eximirnos de la tarea de una justificación filosófica sólo porque las posmodernas asumen, *inter alia*, que existe un conjunto claro de tales criterios al que apelar. Pero si las culturas y tradiciones se parecen más a conjuntos de relatos en competencia e incoherentes redes de sentido, entonces la crítica social debe construir ella misma, a partir de estas versiones conflictivas e incoherentes, el conjunto de criterios en nombre del que habla. El "monismo hermenéutico del significado" no conlleva ninguna exención de la responsabilidad de justificación normativa.

En segundo lugar, he defendido que la vocación de la crítica social debe requerir: el exilio social, porque debe haber momentos en que las normas inmanentes y los valores de una cultura estén tan reificados, muertos o petrificados que no se pueda hablar en su nombre. La filósofa social en el exilio no tiene una "visión desde ninguna parte", sino "la visión desde fuera de los muros de la ciudad", dondequiera que estén esos muros y esos límites. Puede que no sea coincidencia el que desde Hypatia y Diotima hasta Olympe de Gouges y Rosa Luxemburgo, la vocación de la pensadora feminista y crítica le haya llevado a abandonar el hogar y los muros de la ciudad.

IV. EL FEMINISMO Y LA RENUNCIA POSMODERNA A LA UTOPIA

²⁸Ver la discusión de Georgia Wranke sobre la posición de Michael Walzer, como perspectiva alternativa más afín a la posibilidad de una crítica social inmanente que la mía propia. "Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics", en *The Philosophical Forum*. vol. XXI, n° 1 y 2, 1989-90

En las secciones precedentes de este artículo he mostrado mi desacuerdo con la idea de algunas teóricas feministas de que el feminismo y la posmodernidad son alidos conceptuales y políticos. Cierta versión de la posmodernidad no sólo es incompatible, sino que socavaría la posibilidad misma del feminismo como articulación teórica de las aspiraciones emancipatorias de las mujeres. Este socavamiento se debe a que en su versión fuerte, la posmodernidad está comprometida con tres tesis: la muerte del hombre entendida como la muerte del sujeto autónomo, autoreflexivo, capaz de actuar por principios; la muerte de la historia, entendida como la quiebra del interés epistémico por la historia de los grupos en lucha al construir sus relatos pasados; la muerte de la metafísica, entendida como la imposibilidad de criticar o legitimar instituciones, prácticas y tradiciones de otro modo que a través de la apelación inmanente a la autolegitimación de "pequeños relatos". Así interpretada, **la posmodernidad socaba el compromiso feminista con la acción de las mujeres y el sentido de autonomía, con la reapropiación de la historia de las mujeres en nombre de un futuro emancipado, y con el ejercicio de la crítica social radical** que descubre el género "en toda su infinita variedad y monótona semejanza".

En estas consideraciones finales, me atrevo a sugerir que la posmodernidad ha producido una **"renuncia a la utopía"** en el feminismo. Por utopía no entiendo la interpretación moderna de este término como reestructuración total de nuestro universo social y político de acuerdo a un plan racionalmente planeado. Estas utopías de la ilustración no sólo han dejado de convencer, sino que con la salida (iniciada por ellas mismas) de las antiguas "utopías socialistas" de su estado de gracia, **ha terminado una de las más grandes utopías racionalistas de la humanidad, la utopía de una economía racionalmente planificada conducente a la emancipación humana.** El fin de estas visiones racionalistas de ingeniería social no puede agotar las fuentes de la utopía en la humanidad. Como el anhelo por lo "totalmente otro" (das ganz Andere), por lo que no es todavía, **el pensamiento utópico es un imperativo práctico-moral. Sin tal principio regulativo de esperanza, no solo la moralidad, sino también la transformación radical es impensable.** Lo que espanta a quienes se oponen a la utopía, como por ejemplo Lyotard, es que en nombre de tal utopía futura, el presente, en su múltiple ambigüedad, pluralidad y contradicción se reducirá a un gran relato monótono. Yo comparto las preocupaciones de Lyotard en la medida en que el pensamiento utópico se convierta en excusa para la burda instrumentalización del presente -el fin justifica los medios- hasta el punto de que la futura utopía exime de crítica las prácticas antidemocráticas y autoritarias del presente. **Más no podemos superar estas implicaciones políticas rechazando el impulso ético hacia la utopía, sino articulando los principios normativos de la acción y organización democráticas en el presente. ¿Se unirán las posmodernas a nosotras en esta tarea o se contentarán con entonar el canto del cisne del pensamiento normativo en general?**

La renuncia a la utopía en la teoría feminista en la última década ha consistido en tachar de esencialista cualquier intento de formular una ética feminista, una política feminista, **un concepto de autonomía feminista** e incluso una estética feminista. El hecho de que los puntos de vista de Gilligan, Chodorov o Sarah Ruddick (o, en este punto, Kristeva) sólo enlacen con la sensibilidad de las mujeres blancas, heterosexuales, opulentas, de la clase media del primer mundo, puede ser verdad (aunque incluso tengo dudas empíricas sobre esto). Pero ¿qué podemos ofrecer en su lugar: ¿Podemos ofrecer como **proyecto de ética** que nos guíe en el futuro una visión mejor que **la síntesis de pensamiento autónomo de la justicia y solidaridad empática**? ¿Podemos, como visión de la personalidad autónoma a la que aspiramos en el futuro, articular **un sentido del yo mejor que el modelo de individualidad autónoma con fluidos límites del ego y no amenazados por "lo otro"**?²⁹ ¿Podemos articular, como política feminista, un modelo mejor para el futuro que una política radicalmente democrática que también fomente los valores de la ecología, el antimilitarismo y la solidaridad de los pueblos? La posmodernidad puede enseñarnos las trampas teóricas y las políticas que manifiestan que las utopías y el pensamiento fundamentador pueden estar equivocados, pero ello no debe conducirnos a renunciar a la utopía. Porque nosotros, **como mujeres, tenemos mucho que perder si abandonamos la esperanza utópica en lo totalmente otro.**³⁰

²⁹ Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Nueva York, Pantheon Books, 1968.

³⁰ Para una posición feminista que trata de retener este elemento utópico aún suscribiendo la filosofía posmoderna, ver Drucilla Comel, "Post-structuralism, the Ethical Relation, and the Law", *Cardozo Law Review*, Vol. 9, n° 6, 1587-1628; Y "From The Lighthouse: The Promise of Redemption and the possibility of Legal interpretation", *Cardozo Law Review*, Vol. 11, No. 5 y 6, pp 1687 Y 1714.