

En la teoría feminista contemporánea, la transformación de la sociedad y el problema de la subjetividad femenina aparecen y reaparecen como el sitio que fundamenta toda discusión sobre el feminismo. En *El feminismo y el abismo de la libertad*, Linda M. G. Zerilli sostiene que la persistencia de este marco social centrado en el sujeto limita severamente la capacidad de las feministas de pensar imaginativamente el problema central de la teoría y la práctica feministas: una política comprometida con la libertad.

Mediante una discusión del feminismo en su contexto posmoderno y de una crítica de la teoría contemporánea, Zerilli desafía a las feministas a avanzar desde una aproximación basada en la teoría hacia otra arraigada en la acción política y el juicio. Así, retoma el problema democrático de la exclusión de la participación en los asuntos comunes y elabora un feminismo centrado en la libertad como la práctica política de comenzar de modo nuevo, construir mundo y juzgar.

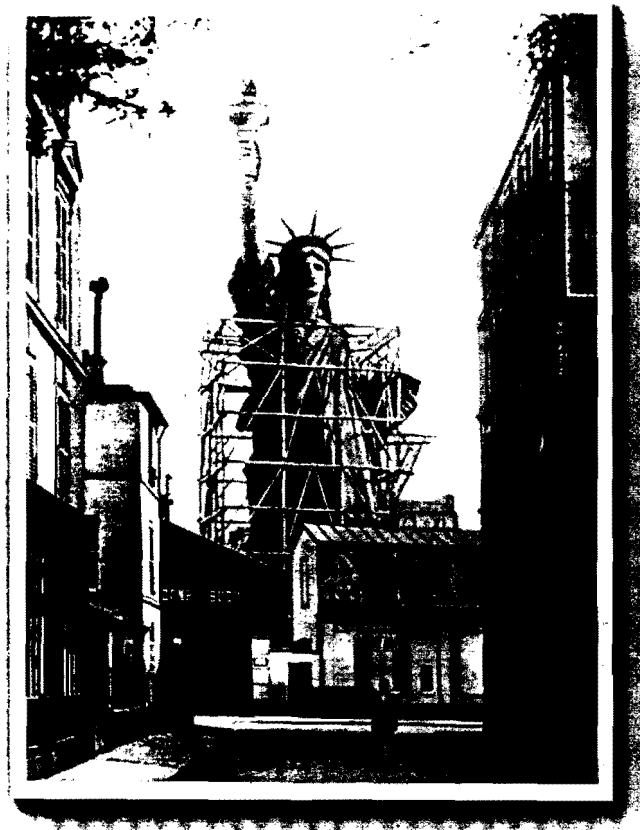
A partir de una serie de lecturas profundamente entrelazadas, Zerilli prolonga el pensamiento político de Hannah Arendt para articular una concepción no soberana de la libertad política y para explorar una variedad de concepciones feministas de la libertad en el siglo XX, incluyendo las propuestas por Judith Butler, Monique Wittig y el Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán. De este modo, Zerilli recupera lo que Hannah Arendt llamó el tesoro perdido del feminismo: una afirmación original y radical de la libertad política.

LINDA M. G. ZERILLI El feminismo y el abismo de la libertad



El feminismo y el abismo de la libertad

LINDA M. G. ZERILLI



ISBN 978-950-557-756-3



9 789505 577583

LIBRERÍA

Traducción de
TERESA ARIJÓN

LINDA M. G. ZERILLI

EL FEMINISMO
Y EL ABISMO
DE LA LIBERTAD



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 2005
Primera edición en español, 2008

Zerilli, Linda M. G.
El feminismo y el abismo de la libertad. - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2008.
360 p. ; 21x14 cm. - (Sociología)

Traducido por: Teresa Arijón
ISBN 978-950-557-758-3

1. Feminismo. I. Arijón, Teresa, trad. II. Título
CDD 305.42

Diseño de tapa: Juan Balaguer

Título original: *Feminism and the abyss of freedom*
Autorizado por The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.
ISBN de la edición original: 0-226-98134-7
© 2005, The University of Chicago

D.R. © 2008, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 978-950-557-758-3

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	13
<i>Agradecimientos</i>	17
<i>Introducción. Qué tienen en común feminismo y libertad</i>	19
La libertad como cuestión social	22
La libertad como cuestión del sujeto	35
La libertad como cuestión del mundo	53
El "tesoro perdido" del feminismo	68
I. <i>Las feministas no saben lo que hacen: El género en disputa de Judith Butler y los límites de la epistemología</i>	77
Teoría: ¿anhelo de generalidad?	80
Una lectura wittgensteiniána del debate feminista fundacional	86
Hacer género, seguir una regla	104
La imaginación radical y las figuras de lo pensable de modo nuevo	126
Hacia una teoría feminista centrada en la libertad	132
II. <i>Las feministas son principiantes: Las guerrilleras de Monique Wittig y el "problema de lo nuevo"</i>	139
Los límites de la duda	149
El lenguaje como una "máquina de guerra"	158
<i>Renversement</i>	165
Ya-no y Todavía-no	174
Elles: un universal fantástico	178

III. <i>Las feministas hacen promesas:</i>	
<i>Sexual Difference del Colectivo de Milán</i>	
<i>y el proyecto de construcción-de-mundo</i>	187
Rompiendo el contrato social	193
El deseo de reparación	199
El problema de la igualdad	206
Descubrir la disparidad	213
La práctica política de la diferencia sexual	224
Reconfigurar los derechos	231
IV. <i>Las feministas formulan juicios: Conferencias</i>	
sobre la filosofía política de Kant <i>de Hannah</i>	
<i>Arendt y la afirmación de la libertad</i>	239
El juicio y el "problema de lo nuevo"	242
El viejo problema de la objetividad	250
Juzgar sin concepto alguno	253
Un concepto de validez	259
Un concepto político de validez	267
De la revelación del mundo a la apertura	
del mundo	272
"Ser y pensar mi propia identidad donde	
en realidad no estoy"	281
Imaginación y libertad	290
<i>Sensus communis</i> y la práctica de la libertad	299
Conclusión. <i>Reencuadrar la cuestión de la libertad</i>	
<i>en el feminismo</i>	311
La paradoja fundacional del feminismo	315
Qué es un reclamo político	320
El feminismo es una práctica	
de construcción-de-mundo	330
Recuperar el "tesoro perdido" del feminismo	335
Índice de nombres y conceptos	339

Para Gregor

Iniciamos algo. Tejemos nuestra hebra en una red de relaciones. Nunca sabemos qué sale de allí. A todos nos han enseñado a decir: perdónalos, Señor, porque no saben lo que hacen. Esto es verdad para todas las acciones. Una verdad simple y concreta, porque *no podemos* saber. Es lo que se llama un albur.

HANNAH ARENDT

PREFACIO

DURANTE mucho tiempo pensé que este libro era un intento de encontrar el camino de regreso a aquello que alguna vez me condujo al feminismo: la exigencia radical de libertad política para las mujeres, el derecho a participar de los asuntos públicos. Aunque el feminismo está integrado por una amplia variedad de prácticas –estéticas, sociales, económicas y culturales–, aquello que capturó y mantuvo mi interés fue el desafío feminista al androcentrismo de la esfera pública y la constitución de espacios alternativos de libertad. No obstante, y cada vez con mayor intensidad, comencé a sentirme fascinada y al mismo tiempo ambivalente respecto de las evoluciones de la segunda y la tercera ola del feminismo, sobre todo por la importancia central que ambas otorgaban a las cuestiones de identidad y subjetividad. Si bien estas cuestiones me parecían –y aún me parecen– muy importantes, lo que más me preocupaba era el encuadramiento en el que se las postulaba. No podía encontrar, en ese marco, aquella exigencia feminista de libertad política que tanto me había inspirado. Parecía que, en vez de continuar reclamando con insistencia la libertad política para las mujeres, el feminismo estaba ahora consagrado a superar las restricciones culturales de la masculinidad y la feminidad normativas. Si bien esta lucha es muy importante, me resultaba difícil creer que pudiera llevarse a cabo sin la exigencia de libertad tal como yo la entendía.

Preocupada como estaba por esa reconfiguración de la idea de libertad como libertad de las restricciones de la subjetivación, no obstante me resistía al anhelo nostálgico de comienzos de la segunda ola del feminismo, que comenzó a preponderar en la década de 1990, a raíz de los debates sobre políticas identitarias. Coincidió profundamente con las críticas de la tercera ola que cuestionaban la coherencia de la categoría mujeres como sujeto

del feminismo, pero me incomodaban las consecuencias políticas de esos cuestionamientos. Y además me preocupaba la tendencia hacia un renovado dogmatismo en aquellas feministas cuya crítica de la categoría había devenido en una suerte de escepticismo políticamente destructivo. Hasta cierto punto, parecía que las feministas hablaban sin escucharse unas a otras y peleaban por algo que, en cualquier caso, ya era un hecho y que difícilmente fuera el resultado de la elección deliberada de alguien. Culpar a las teorías feministas "postestructuralistas" y, en menor grado, a "las mujeres de color" del colapso de la categoría unificada "mujeres" me parecía un intento de matar el mensaje matando al mensajero; y era, también, un conflictivo desplazamiento de las políticas feministas propiamente dichas.

Si ya no consideramos a las mujeres como un grupo con intereses comunes basado en una identidad común, no creo que ello deba atribuirse exclusiva y ni siquiera primordialmente a los considerables embates críticos de pensadoras de la tercera ola como Judith Butler, Chantal Mouffe o Joan Scott. Los acontecimientos económicos y sociales del último capitalismo (por ejemplo, la escisión del movimiento obrero y la globalización) dieron por resultado estratificaciones excesivamente complejas entre las mujeres a nivel nacional e internacional; estratificaciones que, por otra parte, no pueden entenderse únicamente en términos de relaciones de género. Yendo al grano, el derrumbe de la categoría mujeres como grupo coherente puede atribuírse al feminismo propiamente dicho, porque el feminismo es un movimiento político que ha aspirado a unir a las mujeres en la lucha por la libertad precisamente refutando esa feminidad naturalizada en la que se basa la ilusión de una identidad común a todas. En vez de destruir voluntariamente la categoría mujeres como tal, pensadoras como Butler, Mouffe y Scott han tratado de esclarecer —en términos profundamente críticos y para nada nostálgicos— las consecuencias políticas de esa pérdida histórica para el futuro del feminismo.

Mientras intentaba comprender el *pathos* de los debates sobre la categoría mujeres, comencé a pensar que quizás fuera sintomá-

tico del encuadramiento epistemológico de la mayoría de los feminismos de la segunda e incluso la tercera ola. Por extraño que pareciera culpar a las postestructuralistas por la pérdida —si es posible hablar de pérdida— de algo que era más un producto de la historia y de la política que del academicismo nihilista, me parecía todavía más extraño pensar que el futuro del feminismo, en tanto movimiento político, pudiera sustentarse en el estatus de una categoría analítica de la teoría feminista. Aunque son pocas las activistas feministas que entienden la teoría como una guía para la praxis —salvo en algún sentido muy laxo—, parecía importante analizar en detalle los debates acerca del "sujeto del feminismo" y cuestionar el supuesto subyacente: ¿qué podemos sacar en limpio de la idea de que "hablar en nombre de las mujeres" debe funcionar como una regla que subsume a los particulares por temor a que carezcan por completo de importancia política? ¿El feminismo estaría en condiciones de aceptar, en este momento, alguna propuesta orientadora de las no feministas que han analizado la relación de la política y la libertad con las reglas y su aplicación?

Estos pensamientos e interrogantes me condujeron a Hannah Arendt, quien jamás habló de feminismo pero dijo muchísimo acerca de la pérdida de las categorías de pensamiento tradicionales en el intento de dar sentido a la realidad política: la misma clase de pérdida, me parecía, representada por la crisis de la categoría mujeres, una pérdida lamentada por las feministas de la segunda ola y a menudo descripta como un robo, del que se responsabilizó a las feministas de la tercera ola. En opinión de Arendt, esa ruptura de la tradición, ya iniciada con la revolución científica en el siglo xvii, culminó con las catástrofes políticas del siglo xx. Según ella, intentar recuperar categorías de pensamiento que ya no resuenan en el contexto político e histórico corriente no sólo carece de sentido sino que es peligroso. Lamentablemente, como ella misma reconoció, el hecho de que una tradición haya llegado a su fin no implica necesariamente que los conceptos tradicionales hayan dejado de tener poder sobre nosotros. Por el contrario, pueden volverse todavía más tiránicos por el solo hecho de que una

orientación moral y política confusa resulta más atractiva que la absoluta falta de orientación.

Cuando reflexionaba sobre la pérdida de la categoría mujeres como categoría de la teoría política tradicional y el pensamiento político feminista, las observaciones de Arendt sobre la ruptura de la tradición adquirieron peso específico. Mientras escribo este prefacio, en 2004, me sorprende el extraño compromiso al que hemos llegado las feministas sobre cuestiones que antes requerían una articulación claramente militante de apuestas políticas opositoras. Aquel *phatos* ya no existe, pero tampoco queda claro cómo debemos teorizar o actuar políticamente sin las categorías heredadas del pensamiento feminista. Aunque sabemos que es importante reconocer las diferencias entre las mujeres, obstinadamente retornamos a la idea de que el feminismo exige un sujeto unificado. Y al mismo tiempo rechazamos vigorosamente ese sujeto, pero no sabemos cómo decir o reclamar algo más allá del caso particular.

Este libro no puede resolver todos los interrogantes que plantea, pero quizás nos ayude a pensarlos dejando en claro cómo llegamos adonde estamos y de qué otras maneras podríamos pensar la libertad política, los postulados políticos y el papel político de la teoría feminista. "Ningún testamento nos legó nuestra herencia", dice Arendt, citando a René Char. ¿Y si tomáramos ese aforismo opaco como un desafío para dar la bienvenida, en vez de lamentarla, a la irreversible ruptura de la tradición que caracteriza a las políticas de la modernidad tardía, y al feminismo entre ellas? Imbuida de ese espíritu de posibilidad, presento al lector mis reflexiones.

AGRADECIMIENTOS

MUCHAS personas han dedicado tiempo y energía a este proyecto. En primer lugar, quiero agradecer a Benjamin Barber, Susan Carroll, Cynthia Daniels, Samantha Frost y Marcia Ian, amigos y ex colegas de Rutgers University que me alentaron a comenzar a trabajar en el proyecto. En Northwestern he encontrado una comunidad intelectual que también ha apoyado con creces mi trabajo. Sara Monoson, Miguel Vatter, Peter Fenves y Robert Gooding-Williams me han hecho comentarios muy útiles. Agradezco especialmente a mis amigas del Programa de Estudios de Género, en particular a las anteriores directoras Tessie Liu y Alex Owen por haberme dado la oportunidad de dictar un seminario sobre algunos temas relacionados con este libro. También quiero agradecer a Ann Orloff, quien, con sus perceptivas críticas de las primeras versiones de los capítulos, me ayudó a recordar lo que verdaderamente importa; a Michael Hanchard, porque vio los puntos débiles de la obra y me ayudó a resistir con amistad inalterable; a Richard Flathman, cuyos comentarios sobre algunos capítulos y cuyos trabajos sobre Wittgenstein fueron una verdadera fuente de inspiración para mí; a Christine Froula, por su concienzuda crítica del capítulo iv; a Kirstie McClure, por haberme alentado a leer los textos del Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán; y a Peter Meyers, cuya creativa erudición sobre la tradición retórica y cuya profunda apreciación del pensamiento político de Arendt fueron sumamente estimulantes para mis reflexiones. Mary Dietz y Ernesto Laclau leyeron el manuscrito para la University of Chicago Press e hicieron comentarios muy provechosos. Agradezco a George Shulman por su generosidad y por la lectura crítica del manuscrito terminado; George sigue siendo mi modelo de curiosidad y generosidad intelectual. Las conversaciones con Chantal Mouffe, Sonia Kruks, William Connolly y Patchen

Markell también han sido sumamente estimulantes. Zillah Eisenstein, maestra y amiga, me brindó sus inteligentes observaciones y su estímulo en las primeras etapas del proyecto. Agradezco también a los estudiantes de mis seminarios de doctorado en Northwestern por haberme desafiado, entre otras cosas, a pensar por qué Hannah Arendt podría ser relevante para las feministas.

He tenido la suerte de contar con excelsas asistentes de investigación, tanto en Rutgers como en Northwestern. Crina Archer, Lida Maxwell, Ella Myers, Laurie Naranch y Torrey Shanks han participado en las distintas etapas del proyecto rastreando artículos, verificando citas y ayudándome a no perder el norte en medio de las numerosas pilas de papeles. Agradezco especialmente a Lida Maxwell y Crina Archer por haberme ayudado a preparar el manuscrito definitivo. Mi colega y querida amiga Bonnie Honig ha leído más versiones de este manuscrito de las que ella o yo podemos recordar. Su energía creativa, su enfoque intelectual y su atinado juicio han sido invalorable para mí. No tengo palabras para expresar cuánto le debo. También quisiera reconocer mi incalculable deuda con mi maestro Michael Rogin, cuyo ejemplo de vitalidad intelectual e integridad personal sobrevivirá a su prematura muerte.

Una vez más, agradezco a mi familia –Marie A. Zerilli, Armand F. Zerilli, Amanda Zerilli y Jeffrey Zerilli– por su apoyo y su amor. Por último quiero agradecer a mi compañero, Gregor Gnädig, por su espíritu positivo y su inalterable fe en mí. Este libro le está dedicado.

Este proyecto contó con el apoyo de generosas becas de investigación de las universidades Rutgers y Northwestern. Gracias también al Institute for Advanced Study y especialmente a Joan Scott por haberme provisto un ámbito hospitalario en la primera etapa de la tarea. El capítulo II fue publicado en *On Monique Wittig: Theoretical, Political and Literary Essays* (Champaign, University of Illinois Press, 2005). El capítulo III fue publicado en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Criticism*, 15, núm. 2, verano de 2004, pp. 54-90. Partes del capítulo IV se publicaron en *Political Theory*, 20, núm. 10, abril de 2005, pp. 158-188.

INTRODUCCIÓN QUÉ TIENEN EN COMÚN FEMINISMO Y LIBERTAD

La *raison d'être* de la política es la libertad,
y la acción es su campo de experiencia.

HANNAH ARENDT

A JUZGAR por el tropel de publicaciones que proclaman “el fin del feminismo”, parecería que el feminismo, en tanto movimiento político y social, ha llegado más o menos a su límite.¹ Para algunos críticos, el fin responde al hecho presuntamente incontrovertible de que la discriminación que el feminismo pretendió contrarrestar es cosa del pasado. Desde esta perspectiva, la igualdad de género es un hecho legal a la espera de su plena realización social, la cual, de acuerdo con la lógica del progreso histórico, es inminente. Para otros críticos, ése no es el caso. Los cambios en la ley no resultan automáticamente en cambios sociales sino que requieren el seguimiento y la vigilancia de un movimiento político continuo. Entonces, cuando esos críticos anuncian el fin del feminismo, lo hacen más con una sensación de pérdida que de triunfo. Y acaso tengan razón: cada vez se hace más difícil identificar el “movimiento” en el movimiento feminista, porque el feminismo, cuando no se encuentra oculto y a salvo en las instituciones formales del Estado democrático liberal, puede parecer un conjunto disperso de luchas

¹ Véase Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism?: How Women Have Betrayed Women*, Nueva York, Simon & Schuster, 1995; Daphne Patai, *Heterophobia: Sexual Harassment and the Future of Feminism*, Boston, Rowman & Littlefield, 1998; Katie Roiphe, *The Morning After: Fear, Sex, and Feminism on Campus*, Boston, Little, Brown & Co, 1993; Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, Nueva York, Vintage, 1991.

variopintas de origen popular que han perdido la orientación que otrora les brindara el sujeto colectivo "mujeres".

Los críticos que añoran el claro sentido de dirección que identifican como el *sine qua non* de las políticas feministas se complacen culpando al feminismo de la tercera ola, y en particular a su vertiente postestructuralista, por la destrucción del sujeto colectivo "mujeres". Pero esta acusación nada contra la corriente de la historia política. Todo el que esté mínimamente familiarizado con la historia de la primera y la segunda ola del feminismo estadounidense reconocerá de inmediato que la orientación provista por ese sujeto putativamente colectivo era, en el mejor de los casos, ilusoria. El feminismo siempre se ha visto atravesado por hondos conflictos internos acerca del sujeto en cuyo nombre debía alcanzar sus igualmente conflictivas aspiraciones sociales y políticas.² La angustia que llevó a las integrantes de los grupos feministas de comienzos de la segunda ola a dividirse para fundar otros grupos, sólo para que las integrantes del nuevo grupo a su vez se escindie-

² La primera ola del feminismo estadounidense, cuya diversidad y radicalismo han sido domesticados bajo el término *movimiento sufragista*, es un caso clave. Observa Nancy Cott: "Todo intento de resumir los significados y los logros del movimiento de la mujer en el siglo XIX inevitablemente revela las numerosas vertientes de intereses y enfoques y convicciones, y también de conflictos, que lo caracterizan. Incluso dentro de los grupos más claramente identificables y mejor documentados —vale decir, las asociaciones nacionales y estatales formadas para perseguir la meta específica del sufragio femenino— se detectan con facilidad una composición cambiante, prioridades que oscilan y alianzas ominosas. El tema de aliarse —y, en caso de hacerlo, con quién— es perpetuamente recurrente. La división de la posguerra civil entre Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony y sus colegas abolicionistas y pro derechos de la mujer, Lucy Stone y Henry Blackwell, acerca de la prioridad relativa del sufragio del varón negro y el sufragio femenino es conocida por todos. El cambio, con el transcurso del tiempo, del feroz y contundente liderazgo de Stanton y Anthony en la década de 1860 al liderazgo de la National American Woman Suffrage Association (NAWSA) en 1900, debido a los defensores de la templanza y la pureza social, hoy suele ser destacado en las historias del movimiento sufragista femenino. Éstas representan sólo una fracción de las controversias y tensiones, los diferentes énfasis en la ideología, los medios y las alianzas entre las integrantes del movimiento de mujeres en su conjunto". Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism*, New Haven, CT, Yale University Press, 1987, p. 18.

ran para fundar otros grupos nuevos, expresa una suerte de fantasía retroactiva sobre la integridad de los orígenes políticos, fantasía que bajo ningún concepto es exclusiva del feminismo.³ Lejos de ser cohesivo en sus orígenes, el feminismo, como todos los movimientos políticos democráticos modernos (incluidas las revoluciones estadounidense y francesa), estuvo dividido desde un comienzo, escindido por las diferencias acerca de las causas o las formas de la opresión, las disputas sobre el significado de la liberación, y las posturas en permanente contienda sobre los ideales democráticos como la libertad y la igualdad y el ámbito público en el que éstos habrían de manifestarse.⁴

Esas diferencias e incluso divisiones profundas, visibles en determinados momentos de la historia, nos parecerán autoderro-

³ Para dar sólo un ejemplo, el movimiento feminista en la ciudad de Nueva York se atribuye generalmente al surgimiento de dos grupos: el New York Radical Women (NYRW) y la National Organization for Women (NOW). A comienzos de 1969 algunas integrantes del NYRW (entre otras, Ellen Willis, Shulamith Firestone, Carol Hanish y Kathie Sarachild) se separaron para formar Redstockings, mientras la presidenta del sector Nueva York de NOW, Ti-Grace Atkinson, se separó para formar el October 17th Movement junto con ex miembros del NYRW, entre ellas Anne Koedt. Hacia fines de 1969, el October 17th Movement pasó a llamarse The Feminists, y sus integrantes se manifestaron profundamente en contra de los postulados fundamentales de las Redstockings (por no mencionar los de NOW), incluyendo el rechazo de la diferencia sexual. Al finalizar ese mismo año, Firestone y Koedt (quienes habían sido miembros de los dos grupos opuestos) se separaron de sus respectivos grupos para fundar un tercero, llamado New York Radical Feminists, que a su vez rechazó los postulados principales de Redstockings y The Feminists. Para conocer mejor las profundas escisiones en los comienzos de la segunda ola del feminismo estadounidense, véase Ellen Willis, "Radical Feminism and Feminist Radicalism", en *Social Text*, núm. 9/10, primavera-verano de 1984; Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-75*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

⁴ Para algunas feministas el ámbito público no incluía a los hombres ni a los niños varones ni tampoco a las mujeres casadas o heterosexuales; para otras incluía a todos estos grupos, pero con la condición de un estricto igualitarismo en la división de las tareas y el discurso público que Jo Freeman, escribiendo bajo el seudónimo de Joreen, llamó "la tiranía de la falta de estructuras". Joreen, "The Tyranny of Structurelessness", en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Raponi (eds.), *Radical Feminism*, Nueva York, Quadrangle, 1973, pp. 285-299.

tistas sólo si damos por sentado que la *raison d'être* de un movimiento político democrático como el feminismo es, por sobre todas las cosas, el progreso social del grupo; que ese progreso sólo se puede alcanzar en nombre de alguien, y que ese nombre debe conocerse antes de iniciar la lucha política propiamente dicha. Los críticos más mordaces de las políticas de identidad, como Judith Butler, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, insisten en argumentar que la política (que no sólo incluiría la noción posmarxista de democracia radical sino también las formas más tradicionales de la política social democrática) es posible sin necesidad alguna de un sujeto unificado y previamente especificado. Si bien estas críticas son acertadas, sobre todo porque revelan las conflictivas exclusiones que conlleva especificar a priori un sujeto colectivo como "mujeres" o "trabajadores" antes de implementar la política, no responden abiertamente si la *raison d'être* de la política, ya sea feminista o cualquier otra forma de política democrática, es en verdad el progreso social del grupo en cuyo nombre proclaman hablar los miembros de un movimiento político.

LA LIBERTAD COMO CUESTIÓN SOCIAL

Es difícil imaginar que la *raison d'être* de la política pueda ser otra cosa que el progreso social de un grupo y sus miembros, quizás porque tendemos a pensar la política en términos de lo que Hannah Arendt llama "la cuestión social". La cuestión social se hace presente cada vez que damos por sentado que problemas clásicos de bienestar social como el hambre, la desigualdad de la riqueza, la vivienda, el salario mínimo y otros similares se pueden resolver por medios políticos.⁵ Para Arendt, la cuestión social —ya fatalmente postulada (a su entender) en la Revolución Francesa— de-

⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 11 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993]. En adelante citado en el texto y las notas como HC.

fine lo que es la política con el advenimiento de "lo social" en el siglo XIX. Aunque la definición de Arendt no es del todo clara, "lo social" es una suerte de "manejo de la casa" a gran escala, donde la distinción entre lo público y lo privado queda disuelta y los ciudadanos quedan situados en una relación relativamente pasiva con el aparato burocrático del Estado asistencialista, que a su vez se transforma en único destinatario de los reclamos políticos y en único responsable de la distribución de los bienes y el mantenimiento de la vida. La asimilación de lo político a lo social restringe la acción política a una actividad instrumental de medios-fines que entraña un micro y macrogerenciamiento de las relaciones sociales. Dado que "la sociedad siempre exige de sus miembros que actúen como si fuesen miembros de una gran familia, con una misma opinión y un interés único", escribe Arendt, el advenimiento de lo social es idéntico al predominio del conformismo y el "comportamiento", con la consiguiente reducción de la posibilidad de acción espontánea (HC, 39).⁶

En la descripción que hace Arendt de la conformidad social y el advenimiento de lo social resuenan las críticas a la sociedad disciplinaria moderna (como las de Michel Foucault) que han influido poderosamente sobre los lineamientos de la teoría feminista reciente.⁷ Pero la tendencia de Arendt a definir todos los temas relacionados con el cuerpo como peligrosas formas de necesidad que conviene mantener en privado, si no ocultas, y su antipatía hacia el "manejo administrativo de la casa" que caracteriza al Estado asistencialista moderno han hecho de ella una figura controvertida tanto para la izquierda progresista como para el feminismo con-

⁶ "Es decisivo que la sociedad [...] excluya la posibilidad de acción, la cual anteriormente fue excluida del ámbito doméstico. En cambio, la sociedad espera cierta clase de comportamiento de cada uno de sus miembros e impone reglas innumerables y diversas, todas ellas tendientes a 'normalizar' a sus integrantes, a hacer que se comporten, a excluir la acción espontánea o los logros destacados" (HC, 40).

⁷ El lector encontrará una buena lectura comparativa de Arendt y Foucault en Amy Allen, "Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault", en *International Journal of Philosophical Studies*, 10, núm. 2, 2002, pp. 131-149.

temporáneo. A pesar del reciente cambio en las posturas feministas respecto de Arendt, que refleja la voluntad de considerar el valor potencial de su obra para las políticas postidentitarias, lo que obstinadamente predomina, en última instancia, es su aparente rechazo a incluir los temas sociales entre los intereses propios de la política.⁸ Una lectura poco generosa, aunque no del todo desacertada, de Arendt respecto de la cuestión social la acusa de haber eliminado de la política todo aquello que podríamos reconocer como político.⁹ Si los temas concernientes a la vivienda, la pobreza, el salario justo y el cuidado de los niños fueran, por definición, sociales y no políticos, ¿de qué hablaría la gente cuando se reúne políticamente? ¿Por qué habría de reunirse políticamente?

Una lectura más generosa de Arendt respondería a estas legítimas preguntas sugiriendo que la autora en realidad no excluye

⁸ Mary Dietz, *Turning Operations; Feminism, Arendt, and Politics*, Nueva York, Routledge, 2000. En esta colección de ensayos Dietz emplea creativamente el concepto de acción de Arendt para confrontar la orientación centrada en el sujeto (y esencialmente filosófica) de la teoría feminista contemporánea. También aporta una síntesis informativa de las distintas escritoras que han intentado incorporar la obra de Arendt al feminismo (pp. 132-135). Véanse también los ensayos de Dietz, Bonnie Honig y Susan Bickford en Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, The Pennsylvania State Press, 1995; Kimberly Curtis, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1999; Lisa Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994; Jennifer Nedelsky, "Embodied Diversity and the Challenges to Law", en Ronald Beiner y Jennifer Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant to Arendt*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 229-256.

⁹ Hanna Fenichel Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public", en *Political Theory*, 9, núm. 3, agosto de 1981, pp. 327-352. Pitkin arguye que el postulado crítico de Arendt sobre la cuestión social puede ser leído más generosamente como una crítica del espíritu o la actitud instrumentalista o utilitaria que solemos adoptar cuando consideramos problemas como la pobreza. Para una lectura de "lo social" en el pensamiento arendtiano, véase Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, CA, Sage, 1996, esp. pp. 22-34 [trad. esp.: *El reluctant modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martin Heidegger*, Valencia, Episteme, 1996].

de la política las preocupaciones sociales, sino que nos precave contra la actitud utilitaria que esas preocupaciones suelen conllevar. Dado que la utilidad es para ella el criterio más elevado, la actitud utilitaria considera a la política democrática como un medio para alcanzar un fin, lo que casi inevitablemente conduce a los ciudadanos a permitir que las acciones y las opiniones de los expertos sustituyan las suyas propias. Pero si bien Arendt señala que tendemos a adoptar una actitud utilitarista respecto de los temas sociales, también deja en claro que podríamos no adoptarla. Por lo tanto, podríamos hablar políticamente del salario justo y al mismo tiempo salvaguardarnos de lo que Bonnie Honig, profundizando en un concepto de Hanna Pitkin, llama "la sensibilidad laboriosa"; es decir, "una sensibilidad que se considera característica de la laboriosidad en tanto actividad [por ejemplo, una actitud impulsada por el proceso y la necesidad], pero que puede o no ser característica del pensamiento del individuo que la ejerce".¹⁰ No existe un determinado grupo de personas ni tampoco una determinada clase de objetos que sea, por definición, social y no político. En cambio existe la tendencia a desarrollar una sensibilidad antipolítica, que surge cada vez que buscamos soluciones políticas a los problemas sociales y contra la cual debemos ponernos en guardia.

Aunque esta lectura más generosa de Arendt es un valioso correctivo a las críticas que descalifican su obra, no pretende rebatir de manera definitiva lo que para muchos lectores resulta ser el aspecto más difícil de su pensamiento político. La desautorizada hipótesis de Arendt de que la cuestión social ha desplazado y llevado incluso a su virtual ruina a la política democrática continúa planteándonos —si se lo permitimos— el audaz reto de "pensar lo que estamos haciendo", como alguna vez calificara sin ceremonias a la tarea de teorizar la política (HC, 5). Socia difícil pero valiosa para el diálogo feminista, la no feminista Arendt nos obliga a pre-

¹⁰ Bonnie Honig, "Toward an Agonistic Feminism", en *Feminist Interpretations...*, op. cit., pp. 135-166; la cita pertenece a la página 143.

guntarnos: ¿el encuadramiento de la cuestión social nos impide ver aquello que está fuera de sus límites? ¿Cómo? ¿Cómo queda limitada, en particular, la perspectiva del feminismo por esta pregunta de identificación con la cuestión social? ¿Existen otras visiones y prácticas políticas con las que el feminismo podría asociarse?

De los numerosos tópicos vinculados a estas preguntas, ninguno es más urgente que la libertad. Postular que el feminismo ha sido la lucha por la libertad de las mujeres es un lugar común. Sin embargo, la mayoría de las feministas occidentales a ambos lados del Atlántico han tendido a justificar el reclamo de libertad en términos de la cuestión social, la justicia social o la utilidad social. Por ejemplo, cuando Mary Wollstonecraft abogó por los derechos de las mujeres, exigió la libertad entendida como un derecho inalienable a participar en el gobierno basado en el criterio de toda la ciudadanía republicana, que a su entender (y al de otros republicanos radicales como Thomas Paine) era la facultad de la razón. Pero también sintió la necesidad de calificar esa exigencia radical: "En la lucha por los derechos de las mujeres, mi argumento principal se fundamenta en un principio muy simple: si la educación no prepara a la mujer para convertirse en par del hombre, la mujer detendrá el progreso del conocimiento y la virtud".¹¹ Además, las mujeres eran el sexo virtuoso que tenía mucho que aportar al progreso moral de la sociedad. Más de medio siglo después, John Stuart Mill defendía sin ambages el derecho inalienable de las mu-

¹¹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Nueva York, Norton, 1967, p. 24 [trad. esp.: *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1994]. El lector encontrará una excelente explicación del desafío de Wollstonecraft al canon de la teoría política androcéntrica en Wendy Gunther-Canada, *Rebel Writer: Mary Wollstonecraft and Enlightenment Politics*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2001. La vida de Wollstonecraft, un permanente desafío a las normas, fue el modelo a imitar para los elementos más radicales del movimiento de mujeres en el siglo XIX, que rechazaba la idea -propuesta por la National American Woman Suffrage Association en la década de 1900- de que la responsabilidad de la mujer en el perfeccionamiento moral de la raza humana era el fundamento para que se le otorgara el voto. Véase Nancy Cott, *op. cit.*, p. 37.

jes a la libertad política, y advertía que, si no se les otorgaban sus derechos a las mujeres, la civilización británica estaría condenada.¹² Por si esto fuera poco, la sociedad estaba desaprovechando la mitad de su cacumen y su talento, y en particular la facilidad de las mujeres para todos los asuntos sociales que requerían virtud moral y una sensibilidad delicada. Del mismo modo, en los Estados Unidos de principios del siglo XIX, la sufragista Carrie Chapman Catt afirmó con la irrefutable lógica del silogismo que, si la democracia es el gobierno del pueblo y las mujeres son el pueblo, ergo las mujeres tienen derecho a participar en el gobierno. Y además las mujeres llevarían a la vida pública las virtudes específicas de la feminidad, sobre todo "en áreas donde se necesitaban capacidades maternas, como la enseñanza, la atención de los criminales o las situaciones de desempleo".¹³

Según Nancy Cott, la exigencia de libertad para las mujeres en los escritos de la mayoría de las feministas de fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX exhibe una incómoda pero, en última instancia, exitosa combinación de argumentos sobre la igualdad de derechos y la utilidad política, sobre la mismidad y la diferencia. Si bien el primer conjunto de argumentos se apoya principalmente en la idea de justicia social, el segundo se fundamenta en lo que Arendt denominó la cuestión social. Cott analiza esta combinación en la lucha por el voto.

[E]ra una meta de igualdad de derechos que permitía a las mujeres realizar contribuciones especiales; pretendía dar a las mujeres la misma capacidad que tenían los hombres para poder expresar sus diferencias; era un fin justo en sí mismo, pero también era un

¹² John Stuart Mill, "The Subjection of Women", en *Essays on Sex Equality*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [trad. esp.: *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Madrid, Cátedra, 2001]. Véase mi análisis sobre la ambivalencia de Mill en cuanto a la libertad de las mujeres en Linda M. G. Zerilli, *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994, cap. 3.

¹³ Nancy Cott, *op. cit.*, p. 30.

medio útil a otros fines. Los argumentos de la "mismidad" y la "diferencia", los argumentos de "la igualdad de derechos" y "las contribuciones especiales", los argumentos de la "justicia" y la "utilidad" marchaban codo a codo.¹⁴

En este caso, el propósito intelectual a mayor escala de Cott —como el de Joan Scott en su obra sobre la lucha por los derechos en el feminismo francés— es acabar con el estancamiento del debate mismidad-diferencia que ha plagado la teoría y la historiografía feministas estadounidenses.¹⁵ Tanto Cott como Scott intentan reencastrar el feminismo moderno en tanto constituido por una paradoja: la necesidad de aceptar y al mismo tiempo rechazar la diferencia sexual. No obstante, cabe preguntarse si el imposible encuadramiento de opción entre igualdad y diferencia que proponen podría ser apropiadamente comprendido —por no decir superado— sin alusión alguna al encuadramiento a mayor escala en que se han planteado las luchas feministas por los derechos políticos: el encuadramiento de la cuestión social y su concepción de la política como un asunto de medios-fines.

Con respecto a la cuestión social y a cómo ésta ha encuadrado lo que podría considerarse un reclamo político, las maneras en que las feministas han intentado justificar la exigencia de libertad para las mujeres me preocupan todavía más que a Cott. Los dos argumentos que describe, aunque lógicamente distintos, llegan, en su articulación en contextos políticos concretos, a estar profundamente intrincados; al punto tal de que un reclamo de libertad no podía articularse ni hacerse oír *a menos* que fuera expresado como un reclamo de justicia social, que a su vez sólo podía hacerse oír en el idioma de la cuestión social. En otras palabras, la exigencia de libertad de las mujeres era un reclamo de justicia social que posibilitaría una solución más justa de la cuestión social.

¹⁴ Nancy Cott, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵ Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

De este modo, los temas de justicia social y la cuestión social se volvieron casi sinónimos, y el reclamo feminista de libertad comenzó a adquirir la forma de un conjunto bastante complejo de justificaciones. Estas justificaciones, que casi siempre aludían a una característica única de la feminidad (ya se tratase de una sensibilidad peculiar o simplemente de una capacidad práctica asociada con el papel social de las mujeres), no resultaron, en última instancia, en libertad entendida como la práctica misma de la política democrática ni como la razón que comprometemos en esa política. En cambio, la libertad se transformó en un medio tendiente a alcanzar otro fin: atenuar los problemas asociados con la cuestión social. El "además" que calificadas feministas anexan con frecuencia a la justicia social —casi siempre en forma de una larga lista de todas las contribuciones especiales que harían las mujeres si se les permitiera participar en el gobierno— terminó por parecer la razón misma de la libertad de las mujeres: el mejoramiento de la sociedad. Por lo tanto, cabría preguntarse si la cuestión social no estará desplazando al reclamo de libertad política en lugar de hacerlo posible.

En su breve pero perspicaz rastreo de los cambios en el significado de la palabra "mujeres" desde el siglo xviii al siglo xx, Denise Riley observa que lo social "fue construido como para dislocar lo político".¹⁶ Aunque esta dislocación, que Arendt deploraba, no quedó en absoluto limitada a las demandas políticas de las mujeres, la emergente esfera de lo social en el siglo xix se vio profundamente feminizada.¹⁷ De comienzos a mediados del siglo xx, escribe Riley, "la palabra 'mujeres' estaba imbuida de domesticidad en un sentido amplio en todos los lenguajes políticos, con una noción limitante de socialidad".¹⁸ Rastreando este proceso, arguye que la

¹⁶ Denise Riley, "Am I That Name?": *Feminism and the Category of 'Women' in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 66.

¹⁷ Este es un punto clave que Arendt pasa por alto. De haberlo tenido en cuenta, quizás se habría ocupado de las cuestiones de género, cuya ausencia es tan flagrante en su teoría política.

¹⁸ Denise Riley, *op. cit.*, p. 66.

idea heredada de una feminidad naturalizada desde comienzos hasta mediados del siglo XIX fue retomada, tanto por los defensores como por los detractores de los derechos de las mujeres, con relación a la emergente idea de lo social. Esto dio por resultado "una laxa redistribución y dilución de lo sexual en lo familiar", observa Riley, como asimismo una dispersión de los "elementos irresistiblemente sexualizados de las 'mujeres' hacia nuevas categorías de miseria y delincuencia, que luego se transformaron en problemas sociológicos [que las mujeres, en su capacidad sociológicamente definida de ciudadanas, fueron convocadas a resolver]".¹⁹ Doblemente posicionadas como "agentes y objetos de reforma, en maneras sin precedentes, por el advenimiento de lo social", las mujeres pasaron a ser vistas como un grupo sociológico con un programa social particular antes que como una colectividad política emergente con exigencias democráticas inalienables.²⁰ Los reclamos concernientes al estatus político de las ciudadanas pasaron a ser re-

¹⁹ Denise Riley, *op. cit.*, p. 48. "[En tanto categoría] las 'mujeres' son abruptamente sociológicas y, por lo tanto, dadas estas nuevas definiciones, no son entidades políticas", escribe Riley (*ibid.*, p. 51). Como Arendt, Riley ve en el predominio de lo social una erosión de la distinción entre lo público y lo privado. Arendt argumenta que las cuestiones antes privadas o protosociales llegan a definirse —falsamente, desde su punto de vista— como cuestiones políticas. Por el contrario, Riley sostiene que ciertas cuestiones políticas, como la pobreza, llegan a definirse como cuestiones sociales. Por lo tanto, para Riley la dislocación de lo político atañe al encogimiento del ámbito político a medida que cada vez más cuestiones antes consideradas políticas llegan a redefinirse como cuestiones sociales. Riley da por sentado que las cuestiones que Arendt denomina sociales son en realidad políticas, entre ellas la pobreza, la vivienda y los salarios. Véase *ibid.*, p. 50.

²⁰ *Ibid.*, p. 51. John Stuart Mill, en su ambivalente feminismo, desarrolla vívidamente la sexualización de los grupos delictivos y el posicionamiento de las mujeres como agentes y objetos de la reforma. Aunque fue un contundente defensor de los derechos de las mujeres y acerbo crítico del doble estándar sexual, Mill no pudo desprenderse del ideal victoriano de la mujer como sexo virtuoso responsable del perfeccionamiento moral de la raza humana. También expresó un profundo temor hacia la sexualidad femenina, a la que literalmente asociaba con los miles de mujeres desempleadas y subempleadas que trabajaban como prostitutas y, figuradamente, con toda la clase pobre desempleada. La angustia de Mill respecto de la sexualidad lo llevó a tomar una po-

clamos de un determinado estatus sociológico; el reclamo de libertad política era escuchado como un reclamo de participación en "el manejo de la casa" social que Arendt tanto desdeñaba.

Por lo tanto, la interrelación de las mujeres con lo social ha influido profundamente sobre lo que puede considerarse una exigencia política de libertad. Cualesquiera sean sus problemas, el término *feminismo social* —acuñado por el historiador William O'Neill para describir a las mujeres que eran reformadoras cívicas municipales, miembros de clubes y activistas obreras— captura el nuevo idioma en que se pelearía la batalla por los derechos políticos de las mujeres estadounidenses después de 1900.²¹ El feminismo social resultó ser mucho más que un postulado de la diferencia sexual, de la diferencia que harían las mujeres si se les otorgaran sus derechos políticos. Las feministas no sólo debieron afrontar las concepciones convencionales de la feminidad, que debían ser replanteadas estratégicamente con propósitos políticos, sino el significativo desplazamiento de lo político por lo social. Dentro del cada vez más dominante encuadramiento de la cuestión social, los reclamos iniciales de participación política plena para las mujeres, realizados por feministas como Susan B. Anthony y Elizabeth Cady Stanton, eran considerados egoístas y estrechos de miras. Por cierto, estas feministas, con su inalienable reclamo del derecho a participar en los asuntos públicos, fueron motejadas de "intransigentes". Para las feministas sociales y para todo aquel que defendiera los derechos de las mujeres sobre la base de la utilidad social, ya fuera en términos de diferencia o de

sición ambivalente en la Reforma de la Ley de Pobreza y la Ley de Enfermedades Contagiosas. También influyó poderosamente sobre su visión de la división sexual del trabajo, a la que, a pesar de su crítica del despotismo masculino privado, jamás cuestionó. Véase Linda Zerilli, *op. cit.*, cap. 3.

²¹ William L. O'Neill, *Everyone Was Brave: The Rise and Fall of Feminism in America*, Chicago, Quadrangle Books, 1971 [1969]. Para una buena crítica del concepto "feminismo social", véase Nancy Cott, "What's in a Name? The Limits of 'Social Feminism'"; or, Expanding the Vocabulary of Women's History", en *The Journal of American History*, 76, núm. 3, diciembre de 1989, pp. 809-829.

igualdad, el voto no era un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar otro fin: el mejoramiento de la sociedad.²²

En cierto sentido, el desplazamiento de lo político por lo social es intrínseco, en líneas generales, a la historia de la política democrática. Lejos de ser exclusiva del feminismo, la articulación de las exigencias políticas en el lenguaje de lo social es una estrategia retórica que ha sido y continúa siendo adoptada por numerosos grupos particulares de derechos políticos (por ejemplo, la lucha por la extensión gradual del "sufragio varonil" en la Inglaterra del siglo XIX, por los derechos de los afronorteamericanos en los Estados Unidos, por los derechos de los trabajadores en las economías capitalistas y por los derechos humanos de las mujeres en el contexto global), cuyos defensores, ansiosos por convencer a quienes ejercen el poder sobre la justicia de su causa, acostumbra encadrarla en el lenguaje de la utilidad social. Aunque la estrategia retórica —ya sea consciente o no para quienes hacen reclamos políticos— es un componente crucial de cualquier lucha por la libertad política, los historiadores y los teóricos políticos, por no mencionar a los filósofos, suelen tratarla como si sólo fuese una forma de realizar una argumentación independiente. Si así fuera, cualquiera podría envolver un argumento en favor de la libertad en la retórica de la utilidad o de la cuestión social y luego, una vez "obtenida" la libertad, desprenderse del envoltorio como la serpiente se desprende de su piel. Pero las cosas no son tan simples.

²² Aquí no se cuestiona si esto incluía mejoras en el estatus social y económico de las mujeres. Los reclamos de estatus político ciudadano debían hacerse como reclamos de participación en una suerte de "cuidado doméstico social" aumentado. Este cuidado doméstico somete a la política a una economía de medios-fines y somete a las mujeres a las concepciones tradicionales de la feminidad. Dentro de esta economía, era natural que las mujeres debieran tener derechos políticos, no a pesar de su diferencia con los varones —como argumentaran Stanton y Anthony— sino debido a ella. De este modo, la diferencia de género se convirtió, hacia la década de 1910, en un argumento a favor de los derechos de las mujeres. El cambio —vividamente descrito por Cott, Scott y Riley— resulta ininteligible sin una idea más amplia del encuadramiento de las políticas democráticas en términos de la cuestión social.

Más allá de la descripción del feminismo moderno que hace Riley, donde sugiere que la retórica no sólo reproduce sino que constituye las condiciones de la visibilidad política, cabe señalar que las estrategias retóricas tienen significados y efectos no intencionados. Los argumentos feministas a favor de la libertad no siempre eran de avanzada; por el contrario, muchas veces quedaban baldados al enredarse con argumentos sobre la justicia social y el utilitarismo. La clave, en este caso, no es quejarse ni establecer directivas políticas (afirmando, por ejemplo, que las feministas tendrían que haber argumentado, o tendrían que argumentar ahora, en favor de una libertad libre de todo reclamo de justicia social y de todo reclamo de utilidad social; o que sus argumentos de justicia social deberían propiciar la libertad, pero ser libres de toda huella de utilidad). El advenimiento de "lo social", como lo describe Arendt, y la inclusión de las mujeres en lo social, como la retrata Riley, es un hecho consumado; esa es la herencia políticamente conflictiva del feminismo contemporáneo. Si nuestra tarea es llegar a comprender las consecuencias que ha tenido esa herencia para las políticas democráticas feministas actuales, tendremos que pensar atenta y críticamente cómo la cuestión social (y la economía utilitaria que le da lugar) ha encuadrado nuestra concepción de lo que es la libertad (por ejemplo, un medio para alcanzar un fin: el mejoramiento de la sociedad), y cómo debe presentarse un argumento en favor de la libertad para ser escuchado como tal (por ejemplo, apuntar a algo que esté más allá de la práctica de la libertad). Lo más importante de todo es tener conciencia crítica de los costos de la cuestión social para la libertad misma.

La historia de la primera y la segunda ola del feminismo demuestra que entrar en el juego de lenguaje de las justificaciones, ya sea en nombre de la justicia social o de la cuestión social, casi siempre equivale a encontrarse en la posición perdedora; y esto es válido incluso cuando se obtienen objetivos específicos como el sufragio femenino. Para decirlo con Arendt, sobre el movimiento Women's Liberation, "la verdadera pregunta a formular es: ¿qué

perdemos si ganamos?"²³ Con cada intento de responder a sus críticos en términos de justicia social –lo que en realidad era una argumentación utilitaria–, las feministas se hundían cada vez más en la lógica de la utilidad o la función social que ha gobernado históricamente todas y cada una de las instancias de la "cuestión de la mujer": ¿para qué existe la mujer?²⁴ Las feministas han rebatido las concepciones trucas de "para qué existe la mujer", casi siempre cuestionando la feminidad naturalizada que supuestamente determina su función social. Pero la lógica de la utilidad social propiamente dicha ha sido más difícil de contrarrestar. Esta lógica somete la exigencia radical de libertad para las mujeres y su inalienable participación en los asuntos comunes a una economía utilitaria que restringe su surgimiento como colectividad política (a menos que definamos la política en términos de esa misma economía, por supuesto).

Los intentos feministas de sustituir la idea de las mujeres como grupo natural (sexo) por la de las mujeres como grupo social (género) cuestionan las tareas sociales sustantivas asignadas sobre la base de las diferencias sexuales, pero de ninguna manera trastornan la lógica que vincula estrechamente la vida política a la

²³ Citado en Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, CT, Yale University Press, 1982, p. 513, n. 54.

²⁴ En su crítica feminista del canon de la teoría política, Susan Okin observó que los teóricos no preguntan qué pueden hacer los hombres sino para qué son las mujeres. "La tendencia a considerar a los hombres como personas completas con potenciales y derechos, y a definir a las mujeres por las funciones que cumplen en relación con los hombres", argumenta Okin, es constante en la tradición del pensamiento político –incluida la teoría democrática– (Susan Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979, p. 304). La reducción de las mujeres a su función social (por ejemplo, a la maternidad) es esencial a la crítica de los comienzos de la segunda ola feminista. En *Amazon Odyssey*, por ejemplo, Ti-Grace Atkinson argumenta que la cultura patriarcal no sabe distinguir entre "función" y "capacidad" reproductora de las mujeres. Esa visión estrictamente funcionalista de las mujeres oculta el papel crucial del poder, que transforma una capacidad biológica en una función social. Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey*, Nueva York, Links Books, 1974, p. xxii.

utilidad social. El problema de este vínculo o atadura no es sólo que interrelaciona la ciudadanía de las mujeres con las funciones sociales de la feminidad, sino también la tendencia del valor utilitarista a adueñarse de los reclamos de libertad. Si valoramos la libertad de las mujeres por su utilidad para resolver determinados problemas sociales, es probable que dejemos de valorarla cuando interfiera con la utilidad social o cuando aparezcan maneras más expeditivas de alcanzar los mismos resultados sociales. La libertad perturba el uso de la política como medio para alcanzar un fin; siempre está "fuera de servicio".

Existe una manera de contrarrestar la exigencia de que la libertad sea un medio para alcanzar un fin, pero requiere plantear de nuevo la cuestión de la libertad y encontrar ejemplos de exigencia de libertad política que no puedan ser fácilmente encuadrados en la cuestión social (ni tampoco en alguna economía utilitaria o centrada en el esquema medios-fines). No obstante, para poder hacerlo, tendremos que considerar antes otro conflictivo encuadramiento de la libertad, es decir, en términos de la cuestión de sujeto.

LA LIBERTAD COMO CUESTIÓN DEL SUJETO

"Dado que el problema de la libertad asoma para nosotros en el horizonte de la tradición cristiana, por un lado, y de la tradición filosófica originalmente antipolítica, por el otro", escribe Arendt, "nos resulta difícil comprender que pueda existir una libertad que no sea un atributo de la voluntad sino un accesorio del hacer y el actuar"²⁵ Pletórico de sentido común y al mismo tiempo profundamente extraño, el postulado de Arendt de la libertad como acción política es sumamente crítico de la noción de libertad como

²⁵ Hannah Arendt, "What Is Freedom?", en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Penguin Books, 1993, pp. 143-171; la cita pertenece a la página 165 [trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios para la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003].

fenómeno de la voluntad que nosotros, pensadores feministas y democráticos por igual, hemos heredado de la tradición filosófica y política occidental.²⁶ Basada en el Hombre en singular, la libertad de la voluntad –a todas luces crucial, pero difícilmente agotada por el concepto liberal de libertad que predomina en la mayoría de las democracias occidentales– se mezcla con una peligrosa fantasía de soberanía, escribe Arendt, según la cual “la libertad perfecta es incompatible con la existencia de la sociedad”.²⁷ Más aún, la liber-

²⁶ Libre albedrío versus determinismo es, probablemente, el debate más prolongado en la historia de la filosofía occidental. Este debate ha influido poderosamente sobre las concepciones políticas de la libertad. Robert Kane observa que la filosofía relaciona la cuestión del libre albedrío con una variedad de otras cuestiones, entre ellas (1) la capacidad de acción moral y la responsabilidad moral; (2) la naturaleza y los límites de la libertad, la autonomía, la coerción y el control humanos en la teoría social y política; (3) la compulsión, la adicción, el autocontrol, el autoengaño; (4) la responsabilidad criminal y el castigo en la teoría legal; (5) la relación de la mente con el cuerpo, la conciencia y la naturaleza de la acción; (6) las cuestiones de preconocimiento divino, predestinación y mal (Robert Kane, *The Oxford Handbook of Free Will*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, p. 4.) Como sugiere la lista de temas propuesta por Kane, la cuestión social está implícita en las articulaciones del problema del libre albedrío dentro de la teoría legal y la teoría social y política. Por el contrario, Arendt propone pensar la libertad separadamente de la cuestión social y en tanto predicado de la acción, no de la voluntad. Aunque analizo el problema de la voluntad como facultad de la libertad en los capítulos siguientes (sobre todo en el capítulo II), este libro no intenta siquiera comenzar a estudiar la exhaustiva literatura con que contamos acerca del problema del libre albedrío. Más bien adhiero al postulado arendtiano de que la libertad no se agota en la idea de *liberum arbitrium*; vale decir, en la libertad de elección que arbitra y decide entre dos cosas dadas. Esta libertad no es inaugural sino que, por definición, está restringida a lo que existe.

²⁷ Hannah Arendt, “What Is Freedom?”, *op. cit.*, p. 155. “Políticamente, esta identificación de libertad con soberanía es quizás la consecuencia más perniciosa y peligrosa de la ecuación filosófica entre libertad y libre albedrío. Porque conduce a la negación de la libertad humana –vale decir, si se entiende que, más allá de lo que sean los hombres, jamás son soberanos– o bien a la idea de que la libertad de un hombre, o de un grupo, o de un cuerpo político sólo se puede adquirir al precio de la libertad –es decir, de la soberanía– de todos los demás” (*ibid.*, p. 164). El lector encontrará una excelente síntesis de la libertad no soberana en la tradición liberal en Richard E. Flathman, *Freedom and Its Conditions: Discipline, Autonomy, and Resistance*, Nueva York, Routledge, 2003.

tad genuina no sólo se define como libertad de la interferencia ajena, o lo que llamamos “libertad negativa”, sino también de la política misma.²⁸

Al igual que el desplazamiento de lo político por lo social, la identificación de la libertad con la voluntad libre del sujeto soberano es una conflictiva herencia de las políticas democrática y feminista.²⁹ Aunque la segunda (y, en menor medida, la primera) ola del feminismo critica la fantasía masculinizante de soberanía que, como dijera Beauvoir mucho tiempo atrás, resulta en la sumisión de las mujeres, no obstante tiende a una concepción de la libertad que, o bien coloca a la mujer individual contra “todo su sexo” (es decir, la mujer excepcional que rehuye o niega la condición social de su género), o bien requiere la identificación absoluta de la mujer con “su sexo” (es decir, una relación antipolítica de parentesco en forma de hermandad todopoderosa que oblitera la

²⁸ Se han desarrollado dos corpus literarios distintos en torno a la cuestión de la libertad. El primero está centrado en el libre albedrío; el segundo, en la libertad política. Philip Pettit observa que autores clásicos como Hobbes, Kant y Mill no consideraron estos temas por separado. Philip Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Nueva York, Oxford University Press, 2001 [trad. esp.: *Una teoría de la libertad: de la psicología a la acción política*, Madrid, Losada, 2006].

²⁹ Nancy Hirschmann demuestra que los presupuestos de soberanía individual conllevan ideas de la libertad que van en desmedro de las mujeres. El tópico de Hirschmann no es la libertad como acción sino como libertad y, por ende, “la capacidad del yo de tomar decisiones y actuar de acuerdo con ellas”. En el debate acerca de este tópico está truncada “la cuestión de qué o quién es ese ‘yo’ que toma las decisiones”, escribe Hirschmann. El yo está obligado a ser racional e indiviso, cosa que, desde su punto de vista, es difícil de encuadrar con la realidad vivida del conflicto interno del sujeto en cuanto a qué decisiones tomar. Pero esta idea de “el sujeto de la libertad” no considera que las reglas y normas de la sociedad patriarcal son internalizadas como restricciones sobre la capacidad misma de decidir de las mujeres. La teoría feminista de la libertad que propone Hirschmann muestra provechosamente los límites de las teorías basadas en conceptos de soberanía, autonomía e individualismo, pero no logra eludir el encuadramiento centrado en el sujeto que dio origen, en principio, a *el* sujeto de la libertad. Nancy Hirschmann, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003, pp. 4, 39 y 29.

particularidad y, con ella, la pluralidad).³⁰ En ambos casos, la libertad se articula como soberanía, ya sea la de un "yo" contra todas las otras o la de un "yo" multiplicado y extendido a un omnipotente "nosotras".

La conjugación de feminismo e ideal de soberanía es sintomática de la tendencia a pensar la libertad en términos de lo que he dado en llamar "cuestión del sujeto". Esta cuestión está centrada, primordialmente, en la formación misma del sujeto y en las fuerzas externas e internas que obstaculizan su libertad. La cuestión del sujeto es el encuadramiento a gran escala dentro del que se presupone la fantasía de soberanía, fantasía que bajo ningún concepto agota el encuadramiento. Lo que define el encuadramiento no es una determinada *teoría* del sujeto (autónomo, dependiente o interdependiente) sino el hecho de que *el* sujeto (se trate de una categoría filosófica, lingüística o psicoanalítica) es el punto nodal en torno al cual se plantean todas las cuestiones políticas concernientes a la libertad. La cuestión del sujeto no pretende ser "el otro" de la cuestión social en la manera en que, digamos, la "exigencia de reconocimiento [de la identidad]" pretende oponerse a la "exigencia de redistribución [de los bienes sociales]" en el célebre ensayo de Nancy Fraser.³¹ En contraste con "el dilema redistribu-

³⁰ La tendencia a modelar las relaciones políticas sobre las relaciones de parentesco, sostiene Arendt, es "la ruina de la política". La política implica la reunión de personas diferentes entre sí y que por lo tanto tienen diferentes puntos de vista acerca del mundo (Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, Múnich, Piper Verlag, 1993, p. 10 [trad. esp.: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997]). La idea de una hermandad entre mujeres simplemente prolonga el soberano "Yo y yo misma" a un igualmente soberano "nosotras".

³¹ Nancy Fraser, "From Redistribution to Recognition?: Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age", en *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Post-socialist" Condition*, Nueva York, Routledge, 1997, pp. 11-40. Según Fraser (p. 21): "Dado que las mujeres padecen por lo menos dos clases analíticamente distintas de injusticia, necesariamente requieren por lo menos dos clases analíticamente distintas de remedio: redistribución y reconocimiento. Sin embargo, estos dos remedios apuntan en direcciones opuestas y no son fáciles de perseguir simultáneamente. Mientras la lógica de la redistribución conlleva separar el género de los negocios como tales, la lógica del reconoci-

bución-reconocimiento", la cuestión del sujeto y la cuestión social forman parte del mismo encuadramiento; vale decir, una concepción utilitaria y judicativa de la política que minimiza la posibilidad de entender la libertad como acción.

La segunda ola del feminismo planteó la libertad como cuestión del sujeto a través del célebre *El segundo sexo*.³² Criada para permanecer dentro de los confines de una feminidad decorosa, arguye Beauvoir, la mujer padece fuertes restricciones externas a su libertad pero también se obstaculiza a sí misma: en vez de correr el riesgo de la libertad, la mujer es cómplice de su propia sujeción. Por un lado, la descripción de Beauvoir de una feminidad socialmente constituida – "una no nace mujer, sino que llega a ser mujer" – es un audaz intento de repensar "la cuestión de la mujer" en términos de las restricciones internas y externas que pesan sobre el sujeto tal como han sido descritas por la tradición filosófica occidental y, más específicamente, por la ética existencialista de Sartre. Por otro lado, Beauvoir se aparta de la filosofía y hace un gesto hacia la especificidad de la política cuando, como si rechazara sustituir a la "Mujer en singular" por el "Hombre" de la tradición, sugiere que la libertad jamás podrá ser una cuestión del sujeto en sentido estricto porque sólo es posible dentro de una comunidad política. Contra Sartre, para quien la libertad es un es-

miento postula valorizar la especificidad de género. Aquí tenemos, entonces, la versión feminista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden las feministas luchar simultáneamente para abolir la diferenciación de género y valorizar la especificidad de género?". Cuando Fraser intenta responder a esta pregunta, jamás pone en duda que la política es tanto una cuestión social como una cuestión de sujeto. Según ella, la esencia de la política es procurar un bien, ya se trate del reconocimiento de una identidad o de la redistribución de la riqueza.

³² Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Nueva York, Vintage, 1989 [trad. esp.: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005]. Beauvoir acepta los encuadramientos filosófico (hegeliano) y antropológico (levi-straussiano) donde el Sujeto se constituye en relación a un Otro. Lo que confronta es el estatus permanente de la mujer como Otro, su incapacidad de transformar el *en-soi* en *pour-soi*. Véase *ibid.*, pp. xxvii-xxx.

tado subjetivo interno que persiste incluso bajo las condiciones sociales más opresivas (la tortura, por ejemplo), Beauvoir sostiene que ser libre es poder hacer. Una mujer del harén no es libre, sostiene Beauvoir en oposición a Sartre, porque la libertad no sólo requiere un Yo-quiero sino un Yo-puedo –para tomar prestada la concisa formulación de Arendt–.³³ El Yo-puedo apunta a las condiciones mundanas que nos permiten hacer lo que queremos. Por lo tanto, el problema de la libertad de las mujeres, inicialmente formulado como una cuestión del sujeto y en términos de la libre voluntad de la Mujer en singular, resulta ser el problema de transformar las condiciones del mundo común, y por lo tanto un problema de acción política: las mujeres deben aprender a actuar en común, a decir “nosotras”, concluye Beauvoir.³⁴

El problema de la libertad que inspirara el análisis de la feminidad de Beauvoir fue reiterado y a la vez ocluido en posteriores interpretaciones de su obra, en su mayoría centradas en la temá-

³³ De Beauvoir escribe en su autobiografía: “Yo sostenía que, desde el punto de vista de la libertad, como Sartre la definía –no como resignación estoica sino como trascendencia activa de lo dado–, no toda situación es igual: ¿qué trascendencia es posible para una mujer encerrada en un harén? Incluso una existencia enclaustrada como ésta se puede vivir de varias maneras, dijo Sartre. Yo me aferré a mi posición durante mucho tiempo y luego acepté su perspectiva, pero sólo nominalmente. Básicamente [comenta la autora en 1960] yo tenía razón. Pero para poder defender mi posición habría tenido que abandonar el terreno de la moral individualista, y por consiguiente idealista, donde estábamos [Sartre y De Beauvoir] bien parados”. (Citada por Sonia Kruks, “Simone de Beauvoir and the Limits of Freedom”, en *Social Text: Theory, Culture, Ideology*, 17, otoño de 1987, pp. 111-122; la cita pertenece a la página 111.) El problema de la mujer del harén es más que un problema de deseo subjetivo. La mujer del harén que no elige marcharse no es libre, porque elegir quedarse en el harén es contingente con las circunstancias sociales objetivas del poder masculino. La idea de libertad de Beauvoir parece similar, en este caso, a la de aquellos pensadores que hacen hincapié en las condiciones objetivas; es decir, en la realidad concreta de las opciones reales. Pero Beauvoir también destaca la importancia de crear opciones que no existen, y no simplemente elegir entre aquellas que ya están dadas. Para un buen análisis de la libertad en tanto problema de condiciones objetivas, véase Nancy Hirschmann, *The Subject of Liberty...*, op. cit., p. 6.

³⁴ Simone de Beauvoir, op. cit., pp. xxxi-xxxii.

tica de la identidad (el género se hace, no viene dado) y tendientes a perder de vista la libertad en tanto problema político del Yo-puedo. Más específicamente, la libertad es formulada –en la denominada categoría de debates sobre la mujer de finales de los años ochenta y la década del noventa– estrictamente como una cuestión del sujeto, mientras que la formación del sujeto comienza a ser interpretada, cada vez más, en términos de esa sujeción radical a los agentes externos al yo que Beauvoir no alcanzó a ver. En esta misma perspectiva, Judith Butler se adueña del célebre postulado de Beauvoir –“mujer ‘se llega a ser’, pero siempre bajo una compulsión cultural de llegar a serlo”– para argumentar que el sujeto está profundamente constreñido a reiterar las mismas normas sociales que lo constituyen como tal, en los dos sentidos de la palabra.³⁵ A falta de esa reiteración, aduce Butler, el sujeto padecería el destino del escéptico más radical: no tendría sentido de su propia realidad, no tendría en absoluto sentido de su existencia social. Siguiendo la noción de *assujétissement* (subjetivación) de Michel Foucault, Butler discute la idea misma de “un agente, un *cogito*” –que Beauvoir da por sentada en su análisis de la construcción del género– que subyace a la “polaridad filosófica convencional entre voluntad libre y determinismo”.³⁶ De acuerdo con la perspectiva de tercera ola de Butler, la cuestión del feminismo ha pasado a ser: “¿Hay alguna manera de afirmar la complicidad como fundamento de la capacidad de acción política, insistiendo no obstante en que la capacidad de acción política puede hacer algo más que reiterar las condiciones de subordinación?”³⁷

³⁵ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990, p. 8 [trad. esp.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007].

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997, pp. 29 y 30 [trad. esp.: *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001]. “El doble aspecto de la sujeción parece conducir a un círculo vicioso: la capacidad de acción del sujeto parece ser un efecto de su subordinación. Todo esfuerzo que se oponga a esa subordinación necesariamente la presupondrá y la reinvocará”, escribe Butler.

En el capítulo 1 analizaré a fondo la respuesta de Butler a esta pregunta. Por el momento, no sólo es importante advertir la centralidad y persistencia del problema de la capacidad de acción en la crítica feminista (es decir, postestructuralista) que típicamente se asocia con la muerte del "sujeto". ¿Podría ser, acaso, que esta crítica señale un movimiento no sólo fuera del encuadramiento centrado en el sujeto (que gobernara las políticas identitarias) sino hacia el interior de su espacio negativo? Cuando Butler y otros sugieren que el sujeto puede expresar su libertad reiterando las mismas normas y categorías que lo constituyen como tal en las dos acepciones de la palabra, ¿no están abandonando el espacio del sujeto e ingresando en uno de sus dramas más profundos? El espacio negativo donde se desarrolla este drama se hace visible en el conflictivo reconocimiento de Butler de que el sujeto es algo de lo que las feministas no pueden, pero deben, prescindir: aquello que es condición y al mismo tiempo límite de las políticas feministas.³⁸ Pero parecería que la paradoja de la formación del sujeto se ha instalado, como un círculo vicioso de acción, en el corazón mismo de la política. En ese caso, sería difícil pensar la política como una práctica auténticamente transformadora capaz de crear algo nuevo: una forma de vida que haga posible la libertad.³⁹

"Afortunadamente, el relato sobrevive a este *impasse*". La supervivencia se basa en la posibilidad de "resistencia en términos de reiteración" (*ibid.*, p. 12).

³⁸ Butler confronta con toda razón la idea de que "asumir y establecer la 'posición del sujeto' es el momento culminante de la política" y el "rechazo del sujeto como tropo filosófico", pero jamás pone en duda la idea de que la preocupación central de la política es la cuestión del sujeto (*ibid.*, p. 29). Por el contrario, resalta la importancia de esta cuestión para el feminismo crítico. "La cuestión del 'sujeto' es crucial para la política, y para la política feminista en particular, porque los sujetos jurídicos son invariablemente el producto de ciertas prácticas excluyentes que no 'se ven' una vez establecida la estructura jurídica de la política" (Judith Butler, *Gender Trouble...*, *op. cit.*, p. 2).

³⁹ Profundamente conscientes de este problema, las teóricas de la formación del sujeto como Butler han intentado equilibrar las políticas centradas en el sujeto de las democracias liberales con un llamado a la desidentificación; vale decir, a "arriesgar la incoherencia de la identidad" (Judith Butler, *The Psychic Life of Power...*, *op. cit.*, p. 149; el énfasis pertenece al original). Dejando

Como la cuestión social, las cuestiones de identidad y, más recientemente, el encuadramiento subjetivante de nuestro pensamiento político limitan nuestra visión y constriñen nuestras aspiraciones al problema del Yo-quiero antes que al del Yo-puedo. Es cierto que una pensadora como Butler aspira a una política de libertad más vasta que la del enfoque subjetivista y sus descontentos. No obstante, ambivalentemente atenta a la cuestión de sujeto, continúa vinculada a una concepción de la política en que la capacidad de acción es condición necesaria de toda existencia política. De acuerdo con esto, la formación política del "nosotras" en la práctica feminista de la libertad parece ser totalmente dependiente de la capacidad de acción del sujeto, y de ese modo lo devuelve *ad infinitum* al círculo vicioso donde actúa el drama de su sujeción.⁴⁰ Sin embargo, propongo que, en vez de apresurarnos a resolver el problema de la capacidad de acción, hagamos una pausa y nos preguntemos por qué pensamos que la capacidad de acción es, después de las políticas de identidad, el problema principal del feminismo. Quizás lo que necesitamos es una idea más clara de cómo la capacidad de acción es un requerimiento de ese marco centrado en el sujeto, aun cuando el marco mismo constituya un espacio negativo.

a un lado qué significaría rechazar una identificación que, de acuerdo con la propia Butler, es la condición misma de la existencia social del sujeto, cabe señalar que la autora jamás explica cómo se encuadraría esta desidentificación con el postulado crítico de que la política necesita un sujeto (es decir, que es una práctica que se realiza en nombre de alguien).

⁴⁰ Mary Dietz aporta una útil síntesis de las políticas identitarias. Divide esquemáticamente los debates acerca de la identidad en tres momentos: (1) el de las ideas concernientes a la diferencia que distingue a las mujeres como grupo; (2) el de la hibridación del grupo "en términos de una compleja identidad de raza, clase, etnia, cultura, identidad sexual y/o sexualidad"; (3) el de la "designación] de las 'mujeres' como 'indesignable campo de diferencias, campo que no puede ser totalizado ni resumido en una categoría identitaria descriptiva [Butler]'". Mary Dietz, *op. cit.*, pp. 132-133. Más allá de estas diferencias cruciales, el movimiento se caracteriza —desde el primer hasta el tercer momento— por su enfoque en las cuestiones de subjetividad. El movimiento no está fuera de la problemática de la identidad sino más bien dentro de su espacio negativo.

¿Y si, junto con Arendt, trasladáramos el problema de la libertad fuera del encuadramiento centrado en el sujeto? Este cambio podría ser una valiosa alternativa a nuestro corriente embrollo en las paradojas de la formación del sujeto y el círculo vicioso de la capacidad de acción.⁴¹ Cuando hayamos comprendido qué es lo que está en juego al pensar la política como un modo de acción humana a la manera arendtiana, veremos por qué la capacidad de acción, tal como ha sido pensada dentro del encuadramiento centrado en el sujeto no sólo *no* es el problema principal de la política democrática y feminista sino que es también un problema profundamente confuso que nos lleva a malentender lo que hacemos cuando actuamos políticamente. El requerimiento de acción está implícito en la identificación de la libertad con la soberanía y en la concepción utilitarista de la política que niega la condición propia de la política democrática y feminista, vale decir, la pluralidad.

Como condición de la política, pluralidad –el hecho de que “los hombres, y no el Hombre, viven en la Tierra y habitan el mundo”– significa que cada uno de nosotros actúa dentro de una “red ya existente de relaciones humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, [y, en consecuencia, que] la acción casi nunca logra su propósito [es decir, realiza una meta, un fin]”, escribe Arendt (HC, 7, 184). Pluralidad significa que la ac-

⁴¹ Si definimos la política en términos de la cuestión del sujeto, tenderemos a preocuparnos por las dificultades asociadas con la política del reconocimiento. En breve síntesis, dice Patchen Markell, estas dificultades incluyen un “(ir)reconocimiento *ontológico* fundamental, la incapacidad de reconocer la naturaleza y las circunstancias de nuestra propia actividad [política]”. La búsqueda de reconocimiento, arguye, nos enreda en la “imposibilidad de reconocer la propia finitud, arraigada en la condición de la pluralidad humana”; en otras palabras, nos enreda en una fantasía de soberanía. Fantasía que no necesariamente debe tomar la forma que critica Arendt. Por cierto, como bien nos muestra Markell, puede tomar la forma de exigir el reconocimiento político de la propia identidad en tanto persona o grupo oprimido. Sin embargo, persiste el enfoque miope en la existencia o la obtención de una cierta forma de subjetividad. Patchen Markell, *Bound by Recognition*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003, p. 59.

tora no controla los efectos de su acción ni tampoco su significado, es decir, lo que la acción revela acerca de “quién” es ella. *Quién* es alguien, en contraste con *qué* es (por ejemplo, una mujer blanca estadounidense de clase media, rasgos que necesariamente comparte con otras como ella), en opinión de Arendt, es lo único que revela la acción humana (HC, 184). Ese “quién” no es una sustancia que se pueda reconocer o conocer; sólo puede mostrarse mediante “signos manifiestos” (HC, 182). Aunque todo intento de capturar ese “quién” en el lenguaje correrá el inevitable riesgo de reducirlo a un “qué”, el “quién” pervive gracias a los relatos, las narraciones y los otros artefactos humanos que hablan de él y sin los cuales desaparecería sin dejar rastro (HC, 184).⁴² Más importante aún, dice Arendt, es que la imposibilidad de decir definitivamente “quién” es alguien “excluye en principio toda posibilidad por nuestra parte de manejar estos asuntos [humanos] como manejamos aquellas cosas cuya naturaleza está a nuestra disposición porque podemos nombrarlas”; en otras palabras, excluye la clase de control sobre la acción que presupone el pensamiento de medios-fines que define la mayoría de las teorías de la política, incluidas las feministas (HC, 181 y 182).

Dado que la definición del “quién” de Arendt atañe a la condición humana en un sentido amplio, no queda restringida al ámbito de la política. Pero hablar del ámbito de la política siempre es, a su entender, hablar de la acción y por consiguiente del “quién”.⁴³

⁴² Escribe Arendt: “La manifestación de quién es, inintercambiamente, el hablante y hacedor –aun cuando sea claramente visible– retiene una curiosa intangibilidad que confunde todos los esfuerzos tendientes a la expresión verbal inequívoca. En el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro vocabulario mismo nos conduce erradamente a decir *qué* es; y así quedamos enredados en una descripción de cualidades que ese alguien necesariamente comparte con otros [...] con el resultado de que su carácter único, específico se nos escapa” (Hannah Arendt, HC, 181).

⁴³ “[E]l ámbito político surge directamente de actuar juntos, de ‘compartir palabras y hechos’. Esta acción no sólo tiene una relación por demás íntima con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que lo constituye” (*ibid.*, p. 198).

Aunque pudiera parecer que hablar del "quién" no es más que otra manera de plantear el problema de la capacidad de acción, la idea arendtiana del "quién" es fundamentalmente distinta del sujeto que obsesionaba los debates de mujeres. Mientras las feministas se han centrado en la cuestión de si es posible la capacidad de acción política en ausencia del "qué" (por ejemplo, de una identidad como "las mujeres"), Arendt insiste en que la política no depende del "qué" ni de la capacidad de acción sino, siempre y en todos los casos, del "quién" y de la no soberanía. Contrariamente a la idea feminista de crisis que surge en relación con la crítica del sujeto, Arendt sostiene que la política, el reino de la acción, *solamente* es posible con la condición de que *no* haya un agente que pueda iniciar un proceso y controlar relativamente su resultado; vale decir, que pueda usar un medio para alcanzar un fin. Para refutar los postulados de dominio, Arendt no argumenta (como lo hiciera Butler siguiendo a Nietzsche) que "no hay hacedor detrás del hecho" sino que el hecho, una vez realizado, tiene efectos que van más allá del control del hacedor.⁴⁴ "Todo el que comienza a actuar debe saber que ha iniciado algo cuyo final jamás podrá predecir, aunque más no sea porque el hecho mismo ya lo ha cambiado todo, volviéndolo todavía más impredecible",⁴⁵ afirma Arendt.

⁴⁴ "El desafío de repensar las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia tendrá que considerar la importancia del postulado de Nietzsche en *Sobre la genealogía de la moral*, donde establece que 'no hay «ser» detrás del hacer, del efectuar, del realizar; «el hacedor» no es más que una ficción sumada al hecho; el hecho lo es todo'" (Judith Butler, *Gender Trouble...*, op. cit., p. 25). En tanto crítica de la identidad de género como sustancia, la invocación de Nietzsche por parte de Butler es algo que la propia Arendt podría aceptar. A ella también le interesaba profundamente debatir toda idea de la naturaleza humana. Pero mientras la crítica de Butler se concentra en el sujeto, la de Arendt está centrada en el mundo donde el sujeto actúa. El lector encontrará una buena síntesis del desafío de Arendt a las concepciones tradicionales de la identidad en Bonnie Honig, "Toward an Agonistic Feminism", op. cit.

⁴⁵ Hannah Arendt, "The Concept of History", en *Between Past and Future*, op. cit., pp. 41-90; la cita pertenece a la página 84. "La razón por la que no podemos predecir con certeza el resultado y el fin de cualquier acción es, simplemente, que la acción no tiene fin. El proceso de un solo hecho puede perdurar

En esencia, la hipótesis de Arendt acerca de la acción no se ocupa tanto del *sujeto* (de su estabilidad/inestabilidad o de su capacidad/incapacidad de acción) como del *mundo* (de su contingencia) al que el sujeto es arbitrariamente arrojado y en el que actúa.⁴⁶ Como espero demostrar en los siguientes capítulos, no se trata aquí de una diferencia menor sino de una cuya importancia es crucial: distrae nuestra atención de la cuestión de *el* sujeto —que, más allá de las instancias críticas de su constitución social y su formación intrínsecamente paradójica, casi inevitablemente reformula el solipsismo si no el carácter voluntarista del encuadramiento centrado en el sujeto— hacia la cuestión del mundo. Lo que Arendt llama "el mundo" no es la naturaleza o la Tierra como tal sino que "está relacionado, más bien, con el artefacto humano, con el producto de las manos humanas, como asimismo con los asuntos que acontecen entre aquellos que conviven en el mundo hecho por el hombre" (HC, 52). El mundo es el "espacio [concreto, objetivo y subjetivo] en el que las cosas *se vuelven* públicas"; el espacio en el que, cuando actuamos políticamente, encontramos a otros que también actúan y asimilan los efectos de nuestra acción en maneras que jamás podemos predecir ni controlar con certeza".⁴⁷

Si nos resulta difícil cambiar el foco de la cuestión del sujeto a la cuestión del mundo —el espacio donde las cosas se vuelven públicas— es porque las políticas feministas se han centrado en el

literalmente en el tiempo hasta que la humanidad misma haya llegado a su fin" (Hannah Arendt, HC, 233).

⁴⁶ La mayoría de los críticos del "sujeto" dan por sentada la contingencia del mundo que está en cuestión aquí. Sin embargo, sostengo que tienden a perder de vista el mundo y que la contingencia empieza a parecer algo absolutamente interno al sujeto, ya sea en forma de un inconsciente que socava la ilusión de un *cogito* imponderable o en la de la multiplicidad de posiciones del sujeto que están en juego en el proceso de identificación que constituye al sujeto.

⁴⁷ Hannah Arendt, "'What Remains? The Language Remains': An Interview with Gunther Gauss", en Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1994, pp. 1-23 [trad. esp.: *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2003]. La cita pertenece a la página 20; el énfasis me pertenece.

- "qué" (por ejemplo, las "mujeres" como identidad coherente) y en su transformación. Este "qué" ha cautivado de tal modo nuestra atención que parece difícil imaginar por qué la política –así como obviamente se ocupa de la capacidad de acción dentro del encuadramiento centrado en el sujeto– no habría obviamente de ocuparse de la transformación de aquellas formas de subjetividad socialmente impuestas como la diferencia de género. La obviedad de esta tarea política era tan clara para las feministas de la segunda ola como Ti-Grace Atkinson (quien proclamó que "aquellos individuos que hoy son definidos como mujeres deben erradicar su propia definición" y, en efecto, "suicidarse" para poder darse a luz como "individuos") como lo es para las feministas de la tercera ola como Wendy Brown (quien, aunque con más cautela y con una noción de la subjetividad por completo diferente, pide que las "mujeres" se transformen, de "sujetos heridos", en sujetos de libertad).⁴⁸

A la luz de semejantes demandas de transformación del sujeto como tarea específica de la libertad política, el planteo de Arendt de que "el centro de la política no reside en la preocupación por/el

⁴⁸ Ti-Grace Atkinson, *op. cit.*, p. 49; Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in late Modernity*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995. Atkinson definió el problema de la subjetividad femenina primordialmente en términos del poder externo de las instituciones patriarcales, como la familia. Brown ve, en esta definición, una evasión precisamente de aquello que hace que ese poder sea tan destructivo y tenaz, es decir, la profunda inversión del sujeto en su propia herida o sujeción. La "tendencia a externalizar el desencanto político echándole la culpa de los fracasos al carácter del poder 'que está afuera'", escribe Brown, desplaza "la práctica, más acertada, de buscar la 'causa' del desencanto político en nuestras propias jerarquías psíquicas y sociales" (*ibid.*, p. xii). Como analizaremos en el capítulo III, Brown (al igual que otras teóricas de la subjetivación de la tercera ola) no discute la idea de que las instituciones tienen una importancia crucial para comprender los efectos del poder, sino que pretende cambiar el enfoque del debate sobre la libertad hacia el análisis de la "instalación] de la herida como identidad". Porque esa identidad, desde su punto de vista, mantiene a los sujetos atrapados en "una lógica melancólica" de repetición del pasado, especialmente cuando pasan al estado de exigencia de reparación (*ibid.*, pp. xi, 8). La auto-obstaculización del sujeto –o sus "vínculos con la a-libertad"– establece los términos para repensar la posibilidad de libertad en la última modernidad, según Brown (*ibid.*, p. xii).

cuidado de la gente, sino en la preocupación por/el cuidado del mundo" parece de sentido común (está claro que el mundo importa) y extraño a la vez (los vínculos psíquicos con la falta de libertad también importan).⁴⁹ En opinión de Arendt, la preocupación exclusiva por el yo es una manifestación de la "alienación del mundo" característica de la modernidad.⁵⁰ La política que cuestiona esa alienación, arguye Arendt, no está –al menos no en primer lugar– centrada en el sujeto ni en la transformación de la subjetividad; está centrada en el mundo y comprometida con lo mundano; es decir, con la creación del espacio en el que las cosas se vuelven públicas. Su rechazo de la cuestión social y su renuencia a incluir la cuestión del sujeto entre las preocupaciones políticas parecen desconcertantes. Dejando a un lado la ingeniería social que Arendt tanto critica y con lo que prácticamente ninguna feminista estaría en desacuerdo, ¿cómo podría una política preocupada por la libertad no presuponer la transformación de la subjetividad?

Demos vuelta la pregunta: ¿qué presupone una política de libertad centrada en el yo y en sus transformaciones? Consideremos desde esta perspectiva la conocida hipótesis de Foucault de que la práctica de la libertad es "un ejercicio del yo sobre el yo por el que uno intenta desarrollarse y transformarse, y alcanzar cierta instancia de ser".⁵¹ Pero esta idea de la libertad como práctica cen-

⁴⁹ Hannah Arendt, *Was ist Politik?...*, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁰ Arendt sostiene que, en tanto dos caras de una misma moneda, el enfoque en el yo y en la alienación-del-mundo son expresiones de la duda radical que se asocia con el escepticismo. Pero el subjetivismo que caracteriza a la modernidad no puede rastrearse de ninguna manera causal hasta las prácticas dubitativas de la filosofía moderna. Esta perspectiva trata las ideas como si fuesen autónomas. "[N]o son las ideas sino los acontecimientos los que cambian el mundo", afirma Arendt. El sistema heliocéntrico, por ejemplo, "es tan antiguo como la especulación pitagórica", pero sólo mediante la invención del telescopio esta idea ha tenido la fuerza de un acontecimiento. Por cierto, "el autor del acontecimiento decisivo de la edad moderna es Galileo antes que Descartes" (*HC*, 273).

⁵¹ Michel Foucault, "The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom", en *Essential Works of Foucault*, vol. 1, Nueva York, The New Press, 1997, pp. 281-301; la cita pertenece a la página 282. El último Foucault recurre a la an-

trada en la relación del yo consigo mismo (lo que Foucault llama *rapport à soi*), a menos que se manifieste como un Yo-quiero en ausencia de un Yo-puedo, seguramente tiene sus condiciones mundanas.⁵² Si es difícil ver cómo esas condiciones podrían prevalecer

tigua concepción de *epimeleia heautou*, que significa cuidar de sí" para elaborar la libertad en relación con el carácter paradójico de la formación del sujeto descripta, en sus primeros escritos, en términos de las instituciones disciplinarias de la sociedad moderna (Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics", en *Essential Works of Foucault*, 1:253-280; la cita pertenece a la página 269). Distinguiendo ese cuidado del hecho de "estar simplemente interesado en uno mismo" (es decir, la absorción de sí o el apego de sí), Foucault asocia la práctica de la libertad con la práctica ética que define como "la relación del yo consigo mismo" (*rapport à soi*) o la formación del yo "como una obra de arte" ("The Ethics of the Concern of the Self...", *op. cit.*, p. 284; "On the Genealogy of Ethics", *op. cit.*, pp. 263, 262). A diferencia de la moral, la ética en tanto "práctica de libertad" no está bajo la égida de cuestiones sociales de utilidad ("The Ethics of the Concern of the Self...", *op. cit.*, p. 284). "Hemos estado convencidos durante siglos de que había relaciones analíticas entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas, y de que no podíamos cambiar nada -por ejemplo, en nuestra vida sexual o nuestra vida familiar- sin arruinar nuestra economía, nuestra democracia, etcétera. Creo que debemos deshacernos de esta idea de un vínculo analítico o necesario entre la ética y otras estructuras sociales, económicas o políticas", observa Foucault ("On the Genealogy of Ethics", *op. cit.*, p. 261). La ética basada en el utilitarismo conduce al fracaso ético, es decir, en palabras de William Connolly, al fracaso de "la conformidad crítica a los elementos que han sido innecesariamente degradados por las codificaciones de normalidad y justicia actualmente en boga [...]. El punto ético es luchar contra la tentación de permitir que un código existente de autoridad o justicia domine por completo el campo de la ética" (William Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 127; el énfasis pertenece al original). El punto, entonces, no es no tener ética -como les complace señalar a los críticos de Foucault- sino tener una relación crítica y vigilante con los códigos éticos existentes. Además, la libertad no sólo requiere que nos liberemos de la tiranía de los códigos existentes sino también que desarrollemos prácticas alternativas de conducta ética, sin permitir que se cristalicen en nuevos códigos incuestionables.

⁵² Foucault concuerda con el comentario del entrevistador de que en su idea de la ética resuena "la observación que hace Nietzsche en *La gaya ciencia* acerca de que uno debería crear la propia vida y darle estilo mediante la larga práctica y el trabajo cotidiano" (Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics", *op. cit.*, p. 262). "Lo que lo hace [al cuidado de sí] ético para los griegos", observa, "no es que sea el cuidado de otros. El cuidado de sí es ético en sí

en la consideración de Foucault sobre la libertad, es porque Foucault -como cualquier teórico que trabaje dentro del encuadramiento de la cuestión de sujeto, aunque sea en su espacio negativo- da por sentada la idea de que la libertad comenzaría con cambios en la subjetividad que luego producirían cambios en el mundo, eludiendo la cuestión de cómo se cambia la subjetividad -salvo mediante una concepción sumamente individualizada del trabajo sobre el yo-.⁵³

La clave no radica en desestimar la importancia potencial del trabajo creativo sobre el yo para la libertad política -como podría

mismo, pero implica relaciones complejas con los otros en tanto este *ethos* de libertad es también una manera de cuidar a los otros". No obstante, "El cuidado de los otros no debe ponerse por encima del cuidado de sí. El cuidado de sí es éticamente prioritario puesto que la relación con uno mismo es ontológicamente prioritaria" (Michel Foucault, "The Ethics of the Concern of the Self...", *op. cit.*, p. 287). Si bien el retorno de Foucault a los griegos no implica la adopción a mansalva de su concepción del cuidado de sí, es obvio que considera que ofrecen la base más productiva para elaborar una nueva ética.

⁵³ A pesar de las significativas afinidades con Arendt (por ejemplo, su visión crítica del pensamiento utilitario y nuestra tendencia a seguir toda clase de reglas), la dimensión política del cuidado de sí o de cómo este cuidado se relaciona con el cuidado del mundo no es inmediatamente obvia; a menos que asumamos que hablar de subjetividad y ética equivale a hablar, ipso facto, de política. Cuando le preguntan si el cuidado de sí puede abrir perspectivas hacia la política, Foucault responde: "Admito que no he avanzado mucho en esa dirección, y que me gustaría volver a cuestiones más contemporáneas para tratar de ver qué podemos sacar en limpio de todo esto en el contexto de la problemática política actual. Pero tengo la impresión de que el pensamiento político decimonónico -y quizás deberíamos ir todavía más atrás, hasta Rousseau y Hobbes- concebía al sujeto político esencialmente como un sujeto de ley, ya fuese ésta natural o positiva. Por otra parte, me parece que el pensamiento político contemporáneo otorga poco lugar o ninguno a la cuestión del sujeto ético". (Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics", *op. cit.*, p. 294.) La conexión con la política se construiría en torno al complejo que Foucault denominara "mentalidad-de-gobierno" (*ibid.*, p. 300), antes que al ciudadano en tanto sujeto de la ley. Entre los diseminadores críticos de la obra tardía de Foucault que pretenden extender sus comentarios sobre la ética como práctica de libertad al dominio político cabe mencionar a William Connolly (*op. cit.*), Thomas Dumm (*Michel Foucault and the Politics of Freedom* Thousand Oaks, CA, Sage, 1996), Wendy Brown (*op. cit.*) y James Tully ("The Agonic Freedom of Citizens", en *Economy and Society*, 28, núm. 2, mayo de 1999, pp. 161-182).

hacerlo Arendt— ni tampoco en decidir qué viene primero: si los cambios en la estructura de la subjetividad o los cambios en las estructuras sociales que constituyen la subjetividad. La clave radica en pensar cómo la cuestión del sujeto y la idea (ética) de la libertad como relación del yo consigo mismo (incluso en la formulación profundamente crítica de Foucault) podrían prolongar, en vez de impugnar, la concepción filosófica de la libertad propia de la tradición occidental, y por consiguiente el desplazamiento de la libertad política entendida como relación con el mundo y con los otros.⁵⁴ Aunque Foucault —como Arendt— refuta la idea de la voluntad libre y considera que la libertad es una práctica y no una propiedad del sujeto, no establece una distinción adecuada entre la clase de libertad filosófica que podría ser relevante para los individuos solitarios y la clase de libertad política ciertamente relevante para aquellos que viven en comunidades. En consecuencia, esta aseveración por lo demás valiosa de que la libertad es una práctica, algo “que se debe ejercer”, corre el riesgo de estancarse en el nivel individual y no llegar a fundar jamás las nuevas instituciones y formas de vida que tan clara y hondamente preocupaban al filósofo francés.⁵⁵ En este sentido de construcción-de-

⁵⁴ Cada vez que debatimos el problema de la auto-obstaculización —o lo que Brown, siguiendo a Foucault, llama “vínculos con la no libertad”— vale la pena recordar con Arendt que la preocupación casi exclusiva por la relación del yo consigo mismo caracterizó al debate, que duró siglos, acerca de las fuerzas internas de causalidad que obstaculizan al sujeto en el ejercicio de su libertad. “Una de las tendencias más persistentes en la filosofía moderna desde Descartes [...] ha sido la preocupación exclusiva por el yo —entendido como algo distinto del alma, la persona o el hombre en general—, el intento de reducir todas las experiencias, con el mundo y también con otros seres humanos, a experiencias entre el individuo y él mismo” (HC, 254). Foucault critica la filosofía de la conciencia asociada con Descartes, pero no critica adecuadamente el enfoque en el yo como elemento primario de toda transformación política y social. El punto de referencia de Foucault en estos temas no es Descartes, por supuesto, sino Nietzsche.

⁵⁵ Escribe Foucault: “La libertad es una práctica [...] [y] la libertad de los hombres jamás es asegurada por las instituciones y leyes que supuestamente deben garantizarla. Es por esto que casi todas esas leyes e instituciones pueden darse vuelta como un guante. No porque sean ambiguas, sino simple-

mundo, la libertad política no puede ser simplemente un *rapport à soi* (o su prolongación) sino que debe implicar desde un comienzo relaciones con una pluralidad de otras personas en un espacio público creado por la acción, vale decir, por la práctica y la experiencia de la libertad misma.

LA LIBERTAD COMO CUESTIÓN DEL MUNDO

“Los hombres *son* libres —que no es lo mismo que poseer el don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después; porque *ser* libre y actuar son lo mismo”, afirma Arendt.⁵⁶ Como Foucault, Arendt entiende que la libertad es una actividad o práctica, pero que acontece en la esfera de la pluralidad humana y por lo tanto presenta una genealogía política distintiva, aunque mayormente olvidada. “Tomamos por primera vez conciencia de la libertad o de su opuesto en nuestro intercambio con los otros, no en el intercambio con nosotros mismos”, escribe. En un intento genealógico de recuperar la concepción política de la libertad propia de la tradición occidental, Arendt —como Foucault— retorna a los antiguos. Sin embargo, para Arendt este retorno no recupera la idea griega de cuidado de sí (*epimeleia heautou*) ni la noción de la libertad entendida como autogobierno, cosa que sí ocurre en Foucault; más bien demuestra que una idea de la libertad que comience con el yo (*rapport à soi*) ocluye sus orígenes en la libertad entendida “como una realidad tangible del mundo”.⁵⁷ Esta libertad mun-

mente porque ‘la libertad’ es algo que se debe ejercer [...]. Creo que jamás podrá ser inherente a la estructura de cosas que garantizan el ejercicio de la libertad. La única garantía de libertad es la libertad misma”. Michel Foucault, “Space, Knowledge, and Power”, en *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, pp. 239-256; la cita pertenece a la página 245.

⁵⁶ Hannah Arendt, “What Is Freedom?”, *op. cit.*, p. 153.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 148. Tanto Arendt como Foucault retornan a los antiguos para recuperar la idea de libertad como práctica, como algo que debemos ejercer en maneras profundamente cotidianas, pero ambos llegan a conclusiones muy

dana es política: no sólo requiere un Yo-quiero sino también un Yo-puedo; requiere comunidad. Asevera Arendt: "Sólo allí donde el Yo-quiero y el Yo-puedo coinciden acontece la libertad".⁵⁸ Y más adelante: "Si los hombres desean ser libres, es precisamente a la soberanía a lo que deben renunciar".⁵⁹

Una vez que hayamos tomado conciencia de la pluralidad, será necesario repensar la libertad en términos de no soberanía. Equiparando libertad con soberanía, la tradición occidental desde Platón, argumenta Arendt, ha postulado que la pluralidad es una "debilidad"; en el mejor de los casos una señal de nuestra lamentable dependencia de los otros, que deberíamos esforzarnos por superar. En consecuencia: "Si observamos la libertad con los ojos de la tradición, identificando libertad con soberanía, la presencia simultánea de libertad y no soberanía, de poder iniciar algo nuevo y no poder controlar y ni siquiera anticipar sus consecuencias, casi parece forzarnos a la conclusión de que la existencia humana es absurda" (HC, 235). Deplorando la idea de que "ningún hombre puede ser soberano" (HC, 234), la tradición, subyugada por una imposible fantasía de soberanía, ha tendido a "alejarse con desesperación del reino de los asuntos humanos y a desdeñar la capacidad de libertad humana", observa Arendt (HC, 233). De hecho, cuando la libertad se equipara con la soberanía, parece que la única manera de preservar a ambas es no actuar y ni siquiera en-

diferentes. Para Arendt los antiguos entendían la libertad, desde lo político, como un Yo-puedo. Para Foucault, en cambio, la entendían como la relación ética del yo consigo mismo.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 160. Mientras que la filosofía, focalizada en la relación del yo consigo mismo, no requiere más que un Yo-quiero, "independiente de las circunstancias y del logro de las metas que la voluntad ha establecido", escribe Arendt (citando a Montesquieu), "la libertad política [...] consiste en poder hacer lo que uno debería". Para los antiguos, como asimismo para otros pensadores políticos posteriores como Montesquieu, "era obvio que un agente o actor ya no podía ser llamado libre cuando carecía de la capacidad de hacer; por lo que es irrelevante si esa incapacidad es causada por circunstancias externas o internas" (*ibid.*, p. 161).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 165.

trar en el ámbito público, porque entrar es quedar sujeto a fuerzas que están más allá del propio control.

"Si fuese cierto que soberanía y libertad son lo mismo, entonces ningún hombre podría ser libre; porque la soberanía, el ideal de autosuficiencia y dominio de sí, contradice la condición misma de pluralidad", señala Arendt (HC, 234). Decidir si libertad y no soberanía son mutuamente excluyentes, como ha venido sosteniendo la tradición, es importante para las feministas interesadas en la pluralidad. Aunque las teóricas feministas de la tercera ola han sido profundamente críticas de la fantasía de soberanía (ya fuera bajo la forma de la Mujer en singular o de las mujeres como grupo unificado), no pudieron pensar la pluralidad sin provocar una crisis de capacidad de acción. Antes dije que la capacidad de acción es un problema falso que nos conduce a malentender lo que hacemos cuando actuamos políticamente. Pero es un problema falso porque está planteado dentro de un encuadramiento centrado en el sujeto. Ese encuadramiento ocluye una respuesta a esa crisis de la capacidad de acción que no requeriría negar la pluralidad. Aquí es donde el feminismo de la tercera ola entra en un *impasse*: cómo dar cuenta de la pluralidad (las diferencias entre las mujeres) sin renunciar por ello a la capacidad de actuar políticamente. Porque la acción concertada, podría objetar una feminista, implica *algún* sentido de capacidad de acción. Si no tuviésemos sentido de ella cuando actuamos políticamente, ¿por qué habríamos de actuar de ese modo?

Reconociendo el dilema que plantea la tradición, Arendt no responde resucitando la idea de capacidad de acción como soberanía ni tampoco desestimando lo que ella llama "las incapacidades de la no soberanía" (es decir, la imposibilidad de anticipar o controlar con certeza las consecuencias de la acción). Su respuesta es preguntarse si la acción no albergará en sí misma ciertas cualidades que podrían atenuar estas incapacidades. Observa Arendt:

La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera sa-

berse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas [...]. Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recuperarlos [...]. Sin estar obligados a cumplir las promesas, jamás podríamos mantener nuestras identidades [*quiénes somos*] [...]. [Cumplirlas sólo es posible] a la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple [...]. Por lo tanto, ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo (HC, 237).

Aunque la importancia del perdón en los asuntos humanos fue producto de un contexto religioso, dice Arendt, no es en absoluto irrelevante para las comunidades seculares (HC, 238 y 239). La idea del perdón entendida como concepto político suena extraña, en parte porque pensamos la acción en términos de individuos soberanos que utilizan un medio para alcanzar un fin, que saben lo que hacen y que deben hacerse responsables de sus actos. Arendt no cuestiona la responsabilidad (aunque su manera de entenderla es compleja) pero refuta la presunción de soberanía. La preocupa que los seres humanos, imbuidos del espíritu de la tradición, se aparten del ámbito público por temor a “no saber lo que hacen”, a no tener posibilidad de controlar los efectos de sus acciones en ese ámbito (HC, 239). Asimismo, la idea de la promesa suena extraña como concepto político (aunque indudablemente es la base de toda noción de contrato social) porque pensamos que los acuerdos que constituyen la comunidad política están garantizados por ley. Arendt no cuestiona el papel desempeñado por la ley en el sustento de la comunidad, pero refuta la idea de que la comunidad se origine en la ley o pueda ser garantizada por ésta. Lo que mantiene unida a la comunidad es, entre otras cosas y a su enten-

der, la capacidad de hacer y cumplir promesas, que es un ejercicio de libertad. Esta capacidad erige, en palabras de Arendt, “aisladas islas de certeza en un océano de incertidumbre”; vale decir, la impredecibilidad propia de la acción humana (HC, 244). Aquellos que están mutuamente obligados por promesas obtienen lo que Arendt denomina una “soberanía limitada”; no la soberanía espuria postulada por el individuo que se aparta de todos los demás sino un cierto alivio del futuro incalculable que acompaña a la acción humana.

Al encontrar en la acción misma recursos que contrarrestan los rasgos definitivos de la acción, Arendt no proclama haber descubierto los escudos perfectos que nos protegerán de la impredecibilidad y la inmensidad de la acción. Por ser, en sí mismos, formas de la acción, el prometer y el perdonar difícilmente podrían desempeñar ese papel. En cambio, Arendt sostiene que podríamos vivir la pluralidad humana de maneras que atenúen los conflictos asociados con la pluralidad en tanto condición de la acción (por ejemplo, prometiendo y perdonando). Según Arendt, el hecho de que actuemos en el contexto de múltiples voluntades e intenciones, y el hecho de que los otros asimilen nuestras acciones de maneras que no podemos predecir ni controlar, es condición irreductible de la acción humana *tout court*. En vez de buscar solaz en una imposible fantasía de soberanía, declarar que la capacidad de acción está en crisis o apartarnos del ámbito público para preservar la soberanía o evitar la crisis, podríamos decirle adiós a la tradición y afirmar la libertad como no soberanía.

La no soberanía es la condición de la política democrática, la condición de la transformación del Yo-quiero en Yo-puedo, y por ende de la libertad. Si bien este punto es simple, siempre corremos peligro de olvidarlo (y es por eso que Arendt nunca se cansa de repetirlo). La libertad política requiere de los otros y está espacialmente limitada por su presencia. Dado que no es una relación subjetiva del yo consigo mismo, la libertad requiere cierta clase de relación con los otros en ese espacio definido por la pluralidad que Arendt ha dado en llamar “el mundo común”.

El mundo común es otra manera de aludir a la naturaleza del espacio político democrático –y feminista, agregaría yo–. “Es el espacio existente entre ellos el que los une, antes que alguna característica interna de cada uno ellos”, por citar la sucinta paráfrasis hecha por Margaret Canovan de la diferencia arendtiana entre una comunidad basada en “qué” es cada quien (es decir, en la identidad) y una comunidad basada en “quién” es cada quien (es decir, en la construcción-de-mundo).⁶⁰ Si las identidades han llegado a tener significación política para nosotros, es porque el “qué” ha sido reformulado como el “quién” en el espacio intermedio [*in-between*] del mundo común. En este espacio, la pluralidad no es meramente un asunto numérico concerniente a las identidades de las personas que habitan la tierra o un territorio geográfico particular, ni tampoco una cuestión empírica relacionada con la amplia variedad de grupos a los que pertenecen (es decir, *qué* personas son). En su carácter de relación política antes que ontológica basada en la constitución continua del mundo como espacio público, la pluralidad define la manera en que los sujetos –en tanto miembros de comunidades políticas, en tanto ciudadanos– se sostienen los unos a los otros.⁶¹ Lo que para las políticas feministas y democráticas es de importancia crucial, aunque esté casi siempre oculto por la cuestión del sujeto, es que los ciudadanos mantengan una relación de distancia y proximidad, de vínculo y separación. “Vivir juntos en el mundo significa, esencialmente, que hay un mundo de cosas entre aquellos que tienen en común el mundo, como una mesa colocada entre quienes se sientan en torno a ella; el mundo, como todo lo que está entre una cosa y otra, vincula y al mismo tiempo separa a los hombres”, escribe Arendt (HC, 52). Vincula y separa: el mundo común “nos reúne y no obstante im-

⁶⁰ Margaret Canovan, “Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm”, en *History of Political Thought*, 6, núm. 6, 1985, pp. 617-642; la cita pertenece a la página 634.

⁶¹ “[E]l término ‘público’ significa el mundo mismo, en tanto es común a todos nosotros y se diferencia del lugar que privadamente poseemos en él” (HC, 52).

pide que caigamos unos sobre los otros, por así decirlo” (HC, 52). La política requiere este espacio intermedio, y en él tiene lugar.

En las sociedades de masas como la nuestra, comenta Arendt, el mundo ha perdido ese poder de vincularnos y separarnos. Es como si la mesa hubiera desaparecido repentinamente de en medio, escribe, de modo que “dos personas sentadas frente a frente ya no sólo están separadas sino también por completo desvinculadas entre sí por la ausencia de algo tangible” (HC, 53). ¿No podríamos aplicar sus dichos al estado del feminismo contemporáneo, en el que el precio que pagamos por considerar las diferencias, lo que nos separa, parece ser la ausencia de algo que nos vincule? La cuestión no es afirmar en ese tono nostálgico atribuido a Arendt –equivocadamente, en mi opinión– la pérdida de algo que nosotras (las feministas) alguna vez tuvimos. Es, más bien, ver qué significaría afirmar, en un sentido político democrático, la libertad como práctica de construcción-de-mundo basada en la pluralidad y la no soberanía. Es equívoco suponer, como lo hicieron numerosas feministas de la primera y la segunda ola, que aquello que vincula políticamente a las mujeres es la identidad de género compartida; y no sólo porque, como postularon las feministas de la tercera ola, las diferencias entre mujeres importan y porque la categoría misma de identidad es sospechosa. Es equívoco porque no nos dice qué importancia posible puede tener la identidad para las políticas feministas en ausencia de un espacio en el cual articularla como relación *política*. Pero las críticas de la tercera ola tampoco dicen mucho acerca de cómo constituir ese espacio político donde debería producirse la transformación de las relaciones sociales, incluidas las formas generizadas de la subjetividad.

El mundo común, entendido como el espacio de la libertad, no se agota en las instituciones existentes ni tampoco en el ciudadano como sujeto de la ley, sino que “llega a ser cada vez que los hombres están juntos en el discurso y la acción”, es decir, cada vez que están políticamente juntos. Este “espacio de aparición”, dice Arendt, “antedata y precede a toda constitución formal del ámbito público y las diversas formas de gobierno” (HC, 199). Al

no estar restringido a un conjunto de instituciones o una situación específica, este espacio es sumamente frágil y debe ser continuamente renovado por medio de la acción. Según Arendt, el espacio de aparición "puede encontrar su ubicación apropiada casi en todo momento y en cualquier parte" (HC, 198). Si pensamos en las cafeterías, salas de estar, cocinas y esquinas de calles que oficiaron como lugares de encuentro en la segunda ola del feminismo, por ejemplo, comenzaremos a valorar esta concepción de la política centrada en la acción. Veremos que cualquier espacio físico puede transformarse en espacio político y veremos cómo es que las cosas se vuelven públicas. La peculiaridad de este "espacio de aparición" es que sólo existe mientras las personas participan del discurso y la acción. En sí mismo, el ámbito público formal (el que está protegido por la ley) es un "espacio de aparición potencial", pero sólo potencial. En su carácter institucionalizado no hay nada que lo garantice como sitio de acción política o de práctica de la libertad.

Lo que mantiene vivo el ámbito público, el espacio de aparición potencial, es el poder. El poder no en tanto relación de dominio que opera desde arriba y exige la sumisión de sujetos por lo demás autónomos (como han tendido a verlo la tradición política occidental, la mayoría de las feministas de la primera y la segunda ola, y algunas de la tercera); el poder no como relación de dominio entendida como una fuerza productiva que circula a lo largo y a lo ancho de todo el cuerpo social, constituyendo a los sujetos como sujetos/sujetados y generando relaciones de resistencia (como lo han entendido Foucault y muchas feministas de la tercera ola), sino el poder como aquello que "aparece entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan", en palabras de Arendt (HC, 200). Aunque las relaciones de dominación que llamamos poder existen claramente en la perspectiva de Arendt, su uso idiosincrásico del término nos invita a pensar que la política implica algo más que relaciones de dominio. "El lugar común [...] de que toda comunidad política está compuesta por los que dominan y los que son dominados" (incluyendo la idea de

la democracia como gobierno de la mayoría), argumenta Arendt, es una vez más "un escape de la fragilidad de los asuntos humanos hacia la solidez de la quietud y el orden" (HC, 222).⁶² Es una huida de la impredecibilidad y lo ilimitado de la acción y de las perturbaciones de la pluralidad y la no soberanía.

Entendida como una relación de no-dominio que depende de la presencia de otros, la política implica poder, pero sólo aquel poder que "se genera cuando las personas se reúnen y 'actúan concertadamente', [y] que desaparece en el momento en que se separan" (HC, 244). El espacio político creado por la acción, dice Arendt, es un "espacio intermedio" objetivo y subjetivo que reúne a los individuos y al mismo tiempo los separa. Lejos de negar que los intereses mundanos objetivos (por ejemplo, los intereses en juego en todas las instancias de la cuestión social) son los que reúnen políticamente a las personas en primer lugar –acusación que le hacen sus críticos y que podríamos suponer implícita en su propia crítica de la cuestión social–, Arendt redefine el significado mismo de los intereses modificando su encuadramiento. Escribe:

[Imposibles de reducir tanto a la cuestión social como a la cuestión del sujeto, tales] intereses constituyen, en el sentido más lite-

⁶² Esta relación de reglas, argumenta Arendt, fue planteada por primera vez por Platón como una huida de la acción. "El problema, como lo veía Platón, era asegurarse de que quien comenzaba algo continuara siendo amo absoluto de aquello que había comenzado, sin necesitar la ayuda de otros para llevarlo a cabo [y sin que los otros significaran un obstáculo. Platón distingue entre comenzar y actuar] [...]. [Y] el iniciador se ha convertido en el soberano que impone las reglas [...] quien 'no tiene necesidad de actuar (*prattein*), pero rige (*archein*) sobre aquellos que tienen capacidad de ejecutarlas'. Bajo estas circunstancias, la esencia de la política es 'saber cómo comenzar y como regir' [...]; la acción como tal queda eliminada por completo y se transforma en mera 'ejecución de órdenes' [que prefigura la eventual y completa instrumentalización de la política]. Platón fue el primero en introducir la división entre aquellos que saben o conocen y no actúan y aquellos que actúan y no saben o conocen, en lugar de la antigua [presocrática] articulación de la acción en comienzo y consecución, de modo que saber qué hacer y hacerlo pasaran a ser dos funciones por completo diferentes" (HC, 222 y 223).

ral de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las. La mayor parte de la acción y el discurso atañe a este espacio intermedio, que varía según cada grupo de personas, de modo tal que la mayoría de las palabras y los actos *se refieren* a alguna realidad objetiva mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla ["quién" es ella]. Dado que esta revelación del sujeto es parte integral del todo, hasta el intercambio más "objetivo" —el espacio intermedio físico, mundano, junto con sus intereses— es superpuesto y, por así decirlo, superado por un espacio intermedio completamente diferente que consiste en actos y en palabras y debe su origen exclusivamente al hecho de que los hombres actúan y hablen directamente unos a otros. Este segundo espacio intermedio subjetivo no es tangible, dado que no hay objetos tangibles en los que pueda materializarse; el proceso de actuar y hablar no puede dejar atrás tales resultados y productos finales. Pero a pesar de toda su intangibilidad, este espacio intermedio no es menos real que el mundo de las cosas que visiblemente tenemos en común. Llamamos a esta realidad la "red" de las relaciones humanas (HC, 182 y 183).

La hipótesis de Arendt no plantea la política como cuestión del sujeto ni como cuestión social sino, más bien, como una cuestión del mundo o, más precisamente, como una actividad de construcción-de-mundo, actividad que la persecución de intereses puede habilitar o corromper pero que, en cualquiera de esas dos instancias, es ciertamente secundaria a la práctica de la libertad. En contraste con la idea central para el liberalismo y la mayoría de las formas del feminismo de que la función de la política es perseguir intereses individuales o grupales (es decir: que las personas llegan a la mesa con ciertos intereses en mano que después es necesario reformular como postulados y juzgar de acuerdo con su validez), tenemos la idea de que los intereses son una ocasión, un catalizador de varias vías, de compromiso político. El enfoque utilitarista o judicial de la política no sólo ve la persecución de intereses

como motor sino también como *raison d'être* de la política misma, de la que el discurso y la acción son apenas medios (preferentemente minimizables, si no por completo eliminables en favor de la utilidad). Arendt, por el contrario, sostiene que el discurso y la acción pueden ser políticos en sí mismos, independientemente de los intereses que podamos perseguir o los fines que podamos alcanzar cuando nos reunimos políticamente. En un sentido muy específico, entonces, la política implica una articulación de intereses pero no está guiada por cuestiones utilitarias; no es un medio hacia un fin. Los intereses como tales no son políticos, pero sí lo es la práctica de construcción-de-mundo que consiste en articular públicamente aquellos asuntos que son de interés común.

Las feministas familiarizadas con las "reuniones interminables" comprenderán de inmediato por qué esta concepción alternativa de la política es de importancia crucial y, al mismo tiempo, sumamente difícil de sustentar. Si pensamos la política en términos de intereses y como medio tendiente a alcanzar un fin, enseguida veremos la conveniencia de dejar ciertos asuntos en manos de "las que saben" y, por una vez, volver a casa temprano. Sin embargo, si dejáramos la tarea de actuar y hablar en manos de las que saben, ya no estaríamos comprometidas en la construcción-de-mundo, lo que es crucial para las políticas feministas y democráticas, ni experimentaríamos la libertad como nuestro derecho a participar en los asuntos comunes; en cambio, nos limitaríamos a reclamar una determinada distribución de los bienes y servicios. Es indudable que cabe imaginar organizaciones y sociedades mucho menos democráticas, e incluso antidemocráticas, mucho más eficientes.

La idea de Arendt de la política como práctica de construcción-de-mundo en tanto construcción de la libertad es ininteligible si pensamos la política como algo que está en todas partes o que siempre ha existido y siempre existirá. El postulado feminista que sostiene que "lo personal es político" corre el riesgo, al identificar poder con política, de ignorar el carácter peculiar de la política democrática y subestima la posibilidad de que la política sea eliminada del mundo. Lo que está en cuestión aquí no es sólo

el problema lógico de que si todo es político, nada lo es, sino también la dificultad de ver que nada es, en sí mismo, político. Porque las relaciones políticas, como argumentaré en los siguientes capítulos, son externas a sus términos: no se dan en los objetos propiamente dichos, sino que son una creación. La política, en palabras de Jacques Rancière, "consiste en crear una relación entre cosas que no la tienen".⁶³ No hay nada intrínsecamente político en el trabajo doméstico, por ejemplo, como asimismo no hay nada intrínsecamente político en la fábrica o, para el caso, en el gobierno. La palabra *político* alude a una relación entre cosas, no a una sustancia propia de una cosa.⁶⁴ El trabajo doméstico *se torna* político cuando dos cosas que no están lógicamente relacionadas —por ejemplo, el principio de igualdad y la división sexual del trabajo— participan de una relación como objeto de disputa, es decir, como ocasión propicia para el discurso y la acción con los que creamos el mundo común, el espacio donde las cosas se vuelven públicas y lo crean de nuevo.

Lo mismo podría decirse de las prácticas asociadas con la constitución del sujeto, debatidas en las obras de Butler y Foucault. Una vez más, la clave no es excluir, por considerarlos políticamente irrelevantes, aquellos temas encuadrados en la cuestión del sujeto sino entender lo que significaría encuadrarlos de nuevo. La propia Arendt no consideró a fondo la posibilidad de reencuadrarlos. Incluso puede pensarse que no sólo rechaza los *encuadramientos* de las cuestiones social y del sujeto, sino también las *preocupaciones* asociadas con éstas. No sólo parece rechazar la posibilidad de que estas cuestiones sean relevantes para la política; también parece considerarlas destructivas para la política democrática, independientemente de cómo se las articule. En vez de descalificar estas afirmaciones, las feministas deberíamos reformularlas de ma-

⁶³ Jacques Rancière, *Dis-agreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 40 [trad. esp.: *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996].

⁶⁴ *Ibid.*, p. 41.

neras menos tendientes al desplazamiento de la libertad política por los encuadramientos del sujeto y de lo social (dentro de los que esa libertad ha sido pensada).

Si adoptamos un encuadramiento centrado en el mundo y en la acción, abriremos un espacio para pensar el feminismo como práctica de libertad creativa o inaugural. Aunque la capacidad de iniciar algo nuevo ha sido central para el feminismo como movimiento político, la teoría feminista, atrapada en los encuadramientos de la cuestión social y la cuestión del sujeto, ha tendido a perderla de vista. Hemos perdido de vista la posibilidad de que las contraprácticas de asociación política no necesiten reproducir identidades subjetivadas para tener algo que decir a nivel político, sino que puedan crear espacios públicos en los que se dice algo que modifica aquello que se puede escuchar como un reclamo político y modifica también el contexto en el que las identidades mismas se constituyen como subjetivadas. Esta posibilidad se relaciona con el poder inaugural del discurso y la acción. Nuestra capacidad de proyectar una palabra como *mujeres* en contextos nuevos e imprevistos está vinculada con el poder de la asociación política para crear nuevas conexiones (más afirmativas de la libertad) con el mundo y con los otros. ¿Cómo podríamos comprender o interesarnos por el feminismo si no es fijando la vista en el premio a obtener: el poder transformador del mundo de la asociación y el discurso políticos?

En los capítulos subsiguientes intentaré pensar la libertad y la asociación políticas en términos de poder inaugural: "la libertad de hacer que algo sea; algo que no existía antes, que no estaba dado ni siquiera como objeto imaginario o de cognición y que, por consiguiente, estrictamente hablando, no podía ser conocido", como Arendt sostiene.⁶⁵ Esto incluye la formación del "nosotras" en el feminismo. Pensar a las mujeres como colectividad política, en vez de pensarlas como grupo sociológico o sujeto social, significa pensar de nuevo el "nosotras" del feminismo; vale decir,

⁶⁵ Hannah Arendt, "What Is Freedom?", *op. cit.*, p. 151.

pensarlo como un frágil logro de las prácticas de libertad. El logro es frágil porque "la tremenda capacidad [de la acción] para establecer relaciones" –nos recuerda Arendt– es inseparable de su "impredicibilidad inherente" y su "carácter ilimitado" (HC, 191). El "nosotras" se puede perseguir como un objetivo de la voluntad, pero rara vez se logra como tal, si es que se logra. Su formación continúa siendo irreductiblemente contingente. Sin embargo, cuando reflexionamos acerca de la historia del feminismo tendemos a perder de vista esta contingencia. Al contar una historia donde la libertad es idéntica a la lucha por liberarnos de la opresión, las feministas tendemos a narrar la formación del "nosotras" como si en cierto modo fuese el resultado necesario de un proceso histórico: una respuesta necesaria de las mujeres a su sometimiento de siglos. Una respuesta no sólo necesaria sino también justificada, puesto que, una vez más, parece que la libertad debe apuntar más allá de la exigencia o la práctica de la libertad misma: ya sea hacia la justicia social o hacia la utilidad social. Nos encontramos embrolladas en una red de justificaciones que –como las cuestiones social y del sujeto– pasan por alto lo más importante: la creación de algo nuevo, algo que no podría haber sido previsto, algo que no sea el resultado de un desarrollo lógico o histórico sino más bien "una improbabilidad infinita", para utilizar la poética expresión de Arendt.⁶⁶

¿Qué significaría pensar el feminismo como "una improbabilidad infinita"? ¿Qué resultaría de repensar el "nosotras" del feminismo como algo fundamentalmente contingente; es decir, algo que bien podría haber quedado sin hacerse, algo sumamente frágil que podría ser eliminado del mundo? *Contingencia* es una palabra familiar para la teoría feminista contemporánea, pero ha sido difícil verla como la *condición* del poder creador-de-mundo y constructor-de-mundo del feminismo en tanto práctica de la libertad. En cambio, solemos ver en la contingencia una amenaza que priva al feminismo de la importantísima capacidad política de te-

⁶⁶ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 169.

ner autoridad para hablar en nombre de alguien. No obstante, Arendt nos dice que "la aterradora arbitrariedad" de la acción (es decir, nuestra consumada capacidad de iniciar algo que no es efecto de una causa pasada ni tampoco una causa predecible de un futuro efecto) es "el precio de la libertad".⁶⁷ Es un precio que las feministas –como "los hombres de acción" que protagonizan el relato arendtiano de los movimientos revolucionarios– somos reuñentes a pagar. Entendida como poder inaugural, la libertad presenta un carácter abisal o aporético que tendemos a negar o a encubrir. ¿Qué autoriza el comienzo? ¿Qué legitima, por así decirlo, *esta* forma de asociación política, *esta* constitución de la comunidad, *esta* práctica de la libertad, *este* "nosotras"?

En los capítulos subsiguientes analizaré las diversas maneras en que las feministas hemos respondido a estas preguntas. Por el momento, me parece provechoso señalar que los intentos de autorizar las políticas feministas buscando fundamentos para las formas inaugurales de acción política han enredado a las feministas en la epistemología, en los postulados de verdad o de corrección normativa. Para comprender el giro epistemológico del feminismo (por ejemplo, la teoría del punto de vista) que animó el separatista e implacable "debate fundacional" de los años noventa, tendríamos que considerarlo como una respuesta conflictiva a lo que Arendt llama "el abismo de la libertad".⁶⁸ Una vez más, es como si el reclamo de libertad de las mujeres necesitara una justificación; en este caso, por medio del presuntamente más verdadero reclamo de que el mundo les pertenece en tanto grupo oprimido. Aunque el intento de autorizar de este modo los reclamos del feminismo es una respuesta entendible, y para nada excepcional, al carácter ilimitado e impredicible de la acción, Arendt nos

⁶⁷ Hannah Arendt, "The Concept of History", *op. cit.*, p. 88; "Truth and Politics", en *Between Past and Future...*, *op. cit.*, pp. 227-264; la cita pertenece a la página 243.

⁶⁸ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, edición en un volumen, t. 2: *Willing*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1978, p. 207 [trad. esp.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002].

invita a preguntarnos: ¿cuáles son los costos políticos de esta manera nuestra de retroceder ante el abismo?

EL "TESORO PERDIDO" DEL FEMINISMO

Uno de los riesgos de la tendencia a retroceder ante el abismo de la libertad es visible en las historias que nos contamos —o nos dejamos de contar— sobre los orígenes revolucionarios del feminismo. Aunque el feminismo moderno no se originó en un acontecimiento histórico mundial como la revolución estadounidense, supo compartir el espíritu revolucionario de esos eventos; vale decir, lo que Arendt denomina "la exultante conciencia de la capacidad humana de comenzar".⁶⁹ Afín a la renuencia del pensamiento posrevolucionario a recordar el simple hecho de que —escribe Arendt— "una revolución dio a luz a los Estados Unidos y de que la república no fue producto de ninguna necesidad histórica y tampoco de ninguna evolución orgánica", el feminismo contemporáneo también parece haber perdido de vista sus propios orígenes en el espíritu revolucionario y la contingencia de la acción. Las dos primeras olas del feminismo negaron el carácter abisal de la libertad política encuadrando la libertad como una cuestión social o una cuestión del sujeto, o bien definiendo el reclamo de libertad como un desarrollo histórico necesario que surge directamente de la liberación de las mujeres de su opresión de siglos. Por su parte, el feminismo de la tercera ola, atrapado en los problemas asociados con estos dos encuadramientos, parece haber perdido de vista lo que Arendt denominara con mordacidad "el tesoro perdido" de la revolución estadounidense: la libertad política propiamente dicha.

Los intentos recientes de postular el feminismo como práctica de libertad incluyen aquellas narrativas de la segunda ola del fe-

⁶⁹ Hannah Arendt, *On Revolution*, Nueva York, Viking, 1975, p. 225 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988].

minismo que recrean esa exultante sensación de comenzar desde cero que animaba a los individuos y grupos involucrados en el movimiento. Pero estos relatos, casi siempre escritos por las propias actrices políticas feministas, a menudo se caracterizan por un tono incrédulo y defensivo, como si las feministas de la tercera generación fueran, si no abiertamente ingratas, peligrosamente ignorantes de su pasado político. Orientados por el conocido lema de la historiografía política didáctica —"quienes olvidan el pasado están condenados a repetirlo"—, muchos de estos relatos tratan al pasado como si éste dictara —o debiese dictar— el futuro.⁷⁰ El feminismo centrado en la libertad ya no necesita arengar a sus tropas dispersas para sostener la causa de las generaciones pasadas —aunque también puede valerse de esta estrategia—; más bien requiere ejemplos *perturbadores* de prácticas feministas de libertad política: perturbadores —si hacemos un alto y dejamos que nos perturben— porque se resisten a ser incorporados a los encuadramientos social y del sujeto que caracterizan a la mayoría de las historias del feminismo, encuadramientos donde la libertad, entendida como acción, prácticamente ha desaparecido.

En los próximos capítulos intentaré ofrecer ejemplos *perturbadores* mediante lecturas que recuperen textos feministas que nos son familiares o extraños, que han sido celebrados o denostados, y que proponen la libertad como práctica y al mismo tiempo imaginan las diversas prácticas que la libertad puede conllevar: la libertad como práctica teórica no gobernada por reglas (capítulo i); la libertad como práctica inaugural de acción (capítulo ii); la libertad como práctica constructora-de-mundo en tanto promesa (capítulo iii); y la libertad como práctica crítica de opinión (capítulo iv). Si bien considero los postulados clásicos de libertad política (por ejemplo, "Seneca Falls"), tiendo a enfocar en ejemplos más improbables: un texto teórico fundacional de la tercera ola del feminismo

⁷⁰ Alice Echols, *op. cit.*; Susan Brownmiller, *In Our Time: Memoir of a Revolution*, Nueva York, The Dial Press, 1999; Susan Faludi, *Backlash: The Undeclared War Against American Woman*, Nueva York, Crown, 1991.

vinculado al ideal de reflexión crítica, al que también debate vigorosamente (*El género en disputa*, de Judith Butler); una obra literaria que relata el acontecimiento histórico mundial de una revolución feminista global organizada en torno al principio político de libertad (*Las guerrilleras*, de Monique Wittig); un relato de autoría colectiva sobre la fundación de la libertad en una comunidad feminista italiana (*Sexual Difference*, del Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán), y un proyecto inconcluso de desarrollo de la facultad de juicio, de la que depende toda capacidad de afirmar la libertad humana (las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, de Arendt).

Es probable que mi elección de Wittig y el Colectivo de Milán como ejemplos perturbadores de práctica feminista les resulte curiosa a algunos lectores. ¿Acaso sus falencias no han sido ya suficientemente señaladas (Wittig, por ejemplo, es una "humanista" y las mujeres de Milán son "esencialistas")? ¿Qué importancia pueden tener en el esquema mayor del pensamiento político feminista actual? No obstante, también pretendo demostrar que los encuadramientos de la cuestión social y del sujeto que hemos heredado han distorsionado nuestras lecturas feministas de estas autoras, llevándonos a ignorar su preocupación por la libertad y su creación de formas alternativas de asociación política. Releo a Wittig y al Colectivo de Milán no sólo para descubrir un rico imaginario de diversas formas de libertad política sino también para mostrar que somos incapaces de aprehender la libertad incluso cuando la vemos representada ante nuestros ojos. En el caso más familiar de Butler, analizo la recepción crítica de sus primeros escritos sobre género, en particular la acusación de voluntarismo. Aunque veo a (la primera) Butler comprometida en un emprendimiento crítico (escéptico) que respalda esta acusación, también leo algo más en su proyecto: un aporte a una concepción imaginativa y no gobernada por reglas de la teoría feminista y la práctica no soberana de la libertad.

Mi intento de leer contra la corriente de la interpretación feminista debería entenderse como un ejercicio de juicio (reflexivo) que, como argumento en los capítulos III y IV, considero crucial para el

reconocimiento y la afirmación de la libertad y por lo tanto para el feminismo. Mi elección de autores y textos está orientada por mi interés en la multifacética idea de la libertad política, puesto que cada pensador propone verla desde un ángulo diferente. Aunque es importante resaltar el carácter inaugural de esa libertad —el poder de comenzar de cero—, no podemos quedarnos varados allí, porque la libertad, cuando es concebida de una manera tan simple, se vuelve contra sí misma, o al menos corre el riesgo de hacerlo. Todo postulado de libertad política implica algo más que espontaneidad: debe tener presente la libertad entendida como prácticas de construcción-de-mundo (entre otras, fundar, prometer y juzgar). El poder de iniciar una nueva serie no tendría sentido para nosotros si careciéramos de la capacidad de crear y sustentar un espacio en el mundo en el que podamos actuar y juzgar los objetos y los acontecimientos en su libertad. Por esta razón me opongo a los pensadores que definen la libertad estrictamente en términos de poder constituyente, enfrentándola con (la alternativa no centrada en la libertad de) el poder constituido de la ley, las instituciones y el Estado. Como expongo en el capítulo III respecto de la cuestión de los derechos de las mujeres constitucionalmente garantizados, ésa es una opción falsa: la clave no es rechazar sino reclamar artefactos legales como los derechos como parte de la práctica de la libertad en sus múltiples dimensiones.

La tendencia a construir falsas opciones en el feminismo (por ejemplo, poder constituyente versus poder constituido; igualdad versus diferencia; reconocimiento versus redistribución) es esencialmente, a mi entender, un efecto de los encuadramientos de las cuestiones social y de sujeto que han orientado el desarrollo de la teoría feminista. En el capítulo I mostraré cómo los debates epistemológicos de la década de 1990, centrados en el problema de la justificación, infligieron a estas opciones una sensación de crisis; vale decir, el colapso de "las mujeres" como sujeto del feminismo. Sostengo que la crisis fue precipitada por una concepción de medios-fines de la política, según la cual la capacidad de hacer un reclamo político se fundamenta en la aplicación de categorías como

reglas a los particulares, y por entender la teoría feminista como la actividad de constituir reglas universales. Así, la pérdida de las mujeres como categoría coherente en la teoría significó la pérdida de una regla aplicable. Puesto que desde esta perspectiva la teoría cede la regla a la praxis, a falta de tal categoría sólo tenemos “diferencias”, no un movimiento político que hable en nombre de “las mujeres”. O al menos eso se dice.

La teoría performativa del género de Judith Butler desempeñó un papel central en estos debates. En el capítulo 1 me ocuparé de averiguar por qué *El género en disputa* fue interpretado en los términos epistémicos de una (políticamente) devastadora forma de duda escéptica (por ejemplo, “La mujer no existe”), cuando el interés crucial de Butler era, precisamente, cuestionar esos mismos términos. Leyendo la hipótesis anti-realista de género de Butler a partir de la noción wittgensteiniana de “seguir una regla”, interrogo su paradójico compromiso con la problemática escéptica, que rechaza en favor del enfoque genealógico. La alternativa de Butler al interés epistémico por la aplicación de conceptos surge, a mi entender, de su esencialmente mordaz análisis del *drag*. En contra de las interpretaciones más difundidas, veo en el debate del *drag* de Butler “una figura de lo pensable de modo nuevo”, para tomar prestada la expresión de Cornelius Castoriadis. Estas figuras, producto de una imaginación radical, son la condición misma del pensamiento crítico. Todas las dudas que podamos albergar sobre una “verdad establecida” como el género comienzan con un momento productivo de figuración y no (como querría el escepticismo) revelando la naturaleza infundada de la creencia. Si llegamos a la conclusión de que una creencia en particular es infundada (como le ocurre a Butler con la idea realista de género), ello se debe a que hemos creado una nueva manera de ver que nos permite reconocer la contingencia de un acuerdo social particular. La crítica feminista, concluyo entonces, ha de tener siempre ese momento productivo de figuración como su condición misma. No se apoya –ni necesita apoyarse– en una forma de duda que es imposible por ser radical y totalizadora.

Una vez señalado el papel potencial desempeñado por la imaginación en la negociación de los *impasses* asociados con el vuelco del feminismo hacia lo epistemológico, en el capítulo 11 continúo desarrollando una concepción no epistémica de la política, centrada en la acción y la idea de libertad como poder inaugural. Como vívidamente lo expresa la revolucionaria poética de Monique Wittig, el feminismo es una práctica inaugural: la capacidad de dar existencia a aquello que no podría haber sido previsto ni causado, en parte porque excede la categoría de sexo. Al igual que el proyecto de Butler, la obra de Wittig suele ser considerada escéptica, como si la categoría sexo fuese algo de lo que pudiéramos dudar absolutamente. En contraste con esa perspectiva, sostengo que Wittig reconoce plenamente los límites de la duda cuando combate el sexo entendido como algo central para nuestra forma de vida. Su enfoque crítico no es escéptico sino productivo y creativo. Wittig también propone una figura de lo pensable de modo nuevo: *les guérrillères*, las iniciadoras que quiebran la serie de la heterosexualidad normativa y luchan por el principio de libertad.

Pero Wittig es menos eficaz en lo que respecta a mostrar la necesidad –y la creación– de un espacio intermedio en el mundo; es decir, las relaciones que unen y al mismo tiempo separan a las personas involucradas en la práctica política de la libertad. Por eso recurro al Colectivo de Milán, que concibe la libertad como acción pero también se preocupa por la construcción-de-mundo. En contraste con Wittig, las italianas insisten en que la construcción-de-mundo feminista requiere la inscripción social de la diferencia sexual, no como una forma de la subjetividad sino como una práctica resueltamente política de “relaciones libres entre mujeres”. Estas relaciones implican la formulación de un nuevo contrato social, organizado no en torno a la identidad femenina (natural o social) sino a la voluntad de formular juicios y promesas con otras mujeres en un espacio público. Por completo basada en estas prácticas, la libertad femenina no requiere otra justificación (por ejemplo, el mejoramiento de la sociedad). Su única *raison d'être* es ella misma.

Al demostrar la importancia del espacio intermedio mundano, el Colectivo de Milán destaca la relevancia del juicio para el feminismo, pero no ofrece ningún fundamento teórico de esa práctica. Y de este modo –considerando la percepción colectiva de que la comunidad feminista no debería fundarse en la identidad sino en la práctica crítica de hacer juicios compartidos– retomo, en el capítulo IV, la lectura idiosincrásica que hace Arendt de la tercera *Crítica* de Kant. En su modo reflexivo, el juicio es la facultad que nos permite aprehender y afirmar los objetos y los acontecimientos *en su libertad*, complacernos en la por lo demás aterradora arbitrariedad de la acción, y crear el feminismo como comunidad crítica. Al poner énfasis en la imaginación antes que en el entendimiento y la razón, y al considerarla crucial para el juicio y la facultad política por excelencia, Arendt nos ayuda a comprender por qué el colapso de la categoría mujeres no significa necesariamente, bajo ningún concepto, el fin del feminismo; porque, en primer lugar, el feminismo centrado en la libertad jamás confió en la aplicación del concepto. Los reclamos políticos se sustentan en la capacidad de ejercer la imaginación, de pensar desde el punto de vista de otros y de ese modo postular la universalidad y por ende la comunidad. La universalidad de estos reclamos no depende de que sean justificados a nivel epistemológico, como han tendido a suponer la mayoría de las feministas, sino de que otros los hagan suyos, de maneras que no podemos predecir ni controlar, en un espacio público. Este espacio al que llamamos “mundo” es un espacio siempre cambiante en el cual las feministas, proponiendo un acuerdo que puede o no materializarse, descubren diariamente la naturaleza y los límites de la comunidad.

En la conclusión sostengo que el proyecto de un feminismo centrado en la libertad no se puede desarrollar si no se comprenden algunas de las conocidas paradojas y tensiones que los teóricos democráticos se dedican a estudiar. Orientando al feminismo hacia un diálogo crítico con la teoría democrática, intento desarrollar una manera decididamente política de resolver los problemas asociados con la cuestión del sujeto y la cuestión social. Este diá-

logo, iniciado en los capítulos anteriores a través de Arendt, pretende abrir un espacio para pensar de nuevo algunos de los problemas más tenaces de la teoría feminista. Las dificultades asociadas con la constitución de una comunidad política que se mantenga abierta al cuestionamiento crítico no son exclusivas del feminismo. Lo mismo podría decirse del problema de fundar un pueblo libre en el que las instituciones y el espíritu de libertad son mínimos o todavía no existen. Estos dilemas son parte de la teoría y la praxis de la democracia. Las feministas han criticado la teoría política canónica, y con toda razón, por haber inscripto la jerarquía de género en la gramática misma de la política. Pero es probable que ya estemos en condiciones de retornar a algunos pensadores clásicos y ver qué tienen para ofrecernos mientras negociamos nuestro camino a través de los *impasses* de los últimos años, que han provocado una sensación de agotamiento o crisis.

Por haber trabajado dentro de la tradición de la teoría democrática, Arendt nos ayudará a reiniciar el diálogo crítico entre ésta y el feminismo. Aunque nunca tuvo nada (bueno) que decir acerca del feminismo, su vehemente compromiso con una comprensión totalmente convencional, artificial o no natural del ámbito político en tanto espacio de la libertad no soberana ofrece a las feministas, tal como espero mostrar en este libro, una valiosa alternativa a los *impasses* asociados con la cuestión del sujeto y la cuestión social. Es cierto que en cuanto volvamos a prestar atención a pensadores democráticos como Arendt surgirán otros dilemas, paradojas y tensiones, pero también es probable que podamos verlos y aceptarlos como parte de la tarea difícil y turbulenta de la política feminista y democrática en vez de desesperarnos ante la imposibilidad de resolverlo todo de una vez y para siempre. Como bien señalaran Joan Scott y otras pensadoras, el feminismo está plagado de paradojas. Por eso no debería sorprendernos que, junto con las autoras feministas analizadas en los capítulos anteriores, la no feminista Arendt nos ayude a rechazar el “fin del feminismo” y adherir al proyecto de construir el feminismo de nuevo.

I. LAS FEMINISTAS NO SABEN
LO QUE HACEN: *EL GÉNERO EN DISPUTA*
DE JUDITH BUTLER Y LOS LÍMITES
DE LA EPISTEMOLOGÍA

La teoría es, en sí misma, un hacer; el intento siempre incierto de llevar a cabo el proyecto de esclarecer el mundo.

CORNELIUS CASTORIADIS

UNA CELEBRIDAD –en traje de teórica feminista de la especie posmoderna– concurre a una conferencia sobre la identidad en la ciudad de Nueva York. Después de haber presentado su ponencia, en la que planteó la desaparición de “las mujeres” como categoría unificada, una integrante del público la acusa con hostilidad de haber traicionado al feminismo. El feminismo, en tanto práctica, necesita un sujeto llamado mujeres, declara la espectadora iracunda; un sujeto que el feminismo, en tanto teoría, ha disuelto en su escéptica huida de lo ordinario. Con un tono de voz muy superior al habitual, la espectadora afirma enfáticamente su confianza en la existencia de las “mujeres reales” (como ella misma) y termina por preguntarle a la expositora: “¿Cómo sabe usted si hay mujeres en este salón?”. La feminista posmoderna, cansada de tanta cháchara, responde al agitado interrogante retórico con el tono de quien tiene los pies sobre la tierra: “Probablemente del mismo modo que usted”.¹

¹ Los lectores reconocerán en esta anécdota el *pathos* de los debates feministas de la tercera ola acerca de la categoría mujeres. Como argumento más adelante, en estos debates se daba por sentado que es posible dudar de la existencia de las mujeres así como el escéptico duda de la existencia de objetos empíricos como una mesa o una silla.

Dado que los debates acerca de la así llamada categoría mujeres han quedado misericordiosamente atrás, una escena como ésta parece tener poca importancia, excepto porque ilustra el *pathos* peculiar de ese episodio particular en el desarrollo de la teoría feminista estadounidense.² Sin embargo, afirmar que estos debates han desaparecido no significa, de ningún modo, que hayan sido resueltos. A decir verdad, la espectacular subida de las apuestas teóricas en los años noventa ha devenido en un tibio consenso acerca de "las diferencias entre las mujeres". ¿Pero qué significa en realidad ese consenso? ¿Qué clases de supuestos compartidos y profundas divisiones oculta?

Aunque el llamado de atención a la diferencia contribuyó a desenmascarar la falsa homogeneidad en las categorías fundamentales del feminismo, también ha enmascarado los descontentos de la teorización feminista propiamente dicha. Es como si el concepto de diferencia fuese una sustancia mágica no sólo capaz de eviscerar el legado de exclusión del feminismo sino también de plantear interrogantes fundamentales acerca de qué es la teoría y cómo se relaciona con la praxis. Las feministas de la segunda y tercera ola han manifestado un profundo interés por la relación entre lo teórico y lo práctico –concordando implícita o explícitamente con el precepto marxista de que hay que cambiar el mundo, no meramente interpretarlo– pero no han esclarecido la relación entre interpretación y cambio. Al proclamar que la teoría debe estar rela-

² Una vez anunciada como sucesora de la Mujer (el monolito masculinista) y como hito de un electorado político vinculado por una identidad compartida y una experiencia común, la categoría mujeres ha perdido atractivo como categoría de la teoría feminista y como sujeto de la praxis feminista. Los debates de la tercera ola sobre la categoría mujeres casi siempre enfocaron el problema de la exclusión: todo postulado político y teórico de la categoría conlleva una concepción normativa de las mujeres que excluye a aquellas que no la conforman. Muchas feministas rechazaron la idea de que la identidad de género sea la base del movimiento político de mujeres, independientemente de otras diferencias sociales como la raza, la clase social o la sexualidad. También se rechazó la idea de que el género es una interpretación cultural de un hecho biológico dado (el sexo).

cionada con la praxis, las feministas han dejado en sombras la naturaleza exacta de esa relación o, peor todavía, han tendido a definirla (aunque a menudo sin saberlo) como una relación unidireccional en la que la teoría contiene los conceptos universales que se aplican como reglas a los particulares de la política. Si esa relación unilateral es insostenible, como afirman muchas feministas de la tercera ola, parecería que nuestro único recurso es abandonar la teoría y remitirnos a la mera descripción. Pero en ese caso, el precio de rechazar el impulso universalizador de la teoría sería la incapacidad de decir algo más allá del caso particular.

Si la crítica feminista entraña "la transfiguración del lugar común" –para tomar prestada la expresión de Arthur Danto–, la mera descripción –dejando a un lado el omnipresente interrogante de si toda descripción no está, inevitablemente, cargada de teoría– no conduce a los particulares a una relación mutua inesperada y crítica, de manera que podamos ver cualquier objeto particular, por no mencionar nuestra propia actividad, de modo nuevo.³ Asimismo, si la crítica feminista entraña tomar en cuenta el carácter inaugural de lo que Arendt llama acción, entonces la aventura teórica centrada en formular hipótesis, conceptos o modelos que puedan explicar y predecir las regularidades de las relaciones sexo/género no comprende su propio tema y nos lleva a malentender aquello que está en juego en nuestra propia praxis política. Necesitamos un modo de crítica feminista centrado en la libertad que resista la tentación de salirse de lo común para transfigurar el lugar común; es decir, un lugar externo a nuestras prácticas desde donde formar conceptos universales bajo los cuales podamos subsumir los particulares en procura de anticipar y alcanzar el cambio social. Si esa fuera la tarea de este capítulo, tendríamos que entenderla en términos terapéuticos antes que prescriptivos. En vez de proponer otra teoría feminista de sexo/género que funcione como regla a aplicar a las con-

³ Arthur Danto, *The Transfiguration of Commonplace: A Philosophy of Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1981 [trad. esp.: *La transfiguración del lugar común; una filosofía del arte*, Buenos Aires, Paidós, 2004].

tingencias de la política, pretendemos comprender la naturaleza de la necesidad, y del rechazo, de una teoría semejante.

TEORÍA: ¿ANHELO DE GENERALIDAD?

Comencemos por analizar las dos visiones teóricas distintas pero emparentadas mencionadas anteriormente: 1) la teoría es la práctica crítica de formar conceptos universales que se puedan aplicar como reglas a los particulares en la experiencia vivida; 2) la teoría universal, entendida como tal, está en franca bancarrota y debe ser reemplazada por el arte de la descripción, que se rehúsa a hablar más allá del caso particular que tiene entre manos. Las dos tendencias están relacionadas porque, como veremos más adelante, ambas presuponen que el emprendimiento crítico teórico es una función universalizadora que ilumina los particulares subsumiéndolos bajo conceptos con el objetivo de producir una crítica total. Una de las razones del uso y abuso de los escritos feministas poscoloniales podría ser, por ejemplo, que las feministas recurren a ellos para atenuar las que parecen ser las consecuencias necesarias de esta clase de emprendimiento, lo que Wittgenstein llama "el anhelo de generalidad" y, con él, "la actitud despectiva hacia el caso particular".⁴ Este anhelo es producto de siglos de pensamiento filosófico y político; es la disposición a generalizar a la que las feministas, trabajando con y contra esa herencia, no son de ninguna manera invulnerables. Lo que condujo a algunas feministas a producir categorías unificadas que no se ocupan del caso particular fue, en parte, este anhelo de generalidad, anhelo que animó

⁴ Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1964, pp. 17, 18 [trad. esp.: *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1989]. Estos usos y abusos incluyen la producción de figuras como "La Mujer del Tercer Mundo". Véase Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra T. Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 51-80.

la corriente hegemónica de la aventura teórica feminista en las décadas de 1980 y 1990 y que todavía hoy continúa vigente –aunque sólo sea como su Némesis, el rechazo de la teoría– en el escepticismo o en el particularismo radical.

Apenas oculto en los debates acerca de la categoría mujeres se halla el deseo impronunciado de que la teoría feminista pueda y deba desarrollar un análisis exhaustivo de las relaciones de género y ofrecer una suerte de "guía super-idealizada" para modificarlas.⁵ Podríamos pensar este deseo como un deseo de solaz, un deseo que podría ser satisfecho por la teoría perfecta, y que por lo tanto la busca incesantemente. La influencia fenomenal de *El género en disputa*, de Judith Butler, en los círculos feministas estadounidenses de la tercera ola no sólo da testimonio de la polémica inteligencia de su autora sino también de nuestro deseo de esa clase de teoría (aun cuando, como en el caso de Butler, la propia teórica ponga en cuestión nuestro deseo de solaz).⁶ ¿Es un deseo irrazonable? ¿Acaso la segunda ola de la teoría feminista estadounidense no lo ha incitado generando una larga cadena de explicaciones causales para la opresión de las mujeres, la cual, si fuera correctamente entendida, podría ser justamente remediada? Pocas teóricas feministas estadounidenses actuales hablarían del origen o la causa del sufrimiento de (todas) las mujeres. ¿Pero acaso el deseo de solaz, vale decir, de una teoría total y de una máxima que nos diga cómo actuar políticamente, ha desaparecido? A la luz de lo que hemos aprendido de los debates sobre la categoría mujeres, ciertamente no es cuestión de crear de una vez y para siempre una teoría tan abarcadora de la diversidad de la experiencia vivida, tan precisa en sus postulados de causa y efecto, tan definitiva en su formulación de postulados normativos que pueda, de hecho, decirnos cómo actuar.

⁵ La frase fue tomada de David Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988, 2: 488.

⁶ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990 [trad. esp.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007].

La tenaz pero imposible idea de una teoría como ésta se sustenta en una concepción de la política como actividad instrumental, de medios-fines, centrada en la persecución de intereses grupales. Esa persecución requiere un grupo coherente (por ejemplo, las mujeres) con preocupaciones compartidas. También requiere la producción de conocimiento en forma de conceptos que funcionen como reglas bajo las cuales las singularidades de las vidas de las mujeres adquieran sentido y orden; conocimiento que puede usarse para articular reclamos políticos y autorizarlos acuñando una racionalidad científica moderna con sus correspondientes prácticas de justificación. A la luz de la aceptación más o menos acrítica de esta concepción de la política por parte de muchas feministas, no es sorprendente que la crítica de una teoría total, expresada en el pedido de tomar en cuenta las diferencias, haya precipitado una sensación de crisis política total. En otras palabras, el origen de esa crisis no subyace en la pérdida de las mujeres como sujeto del feminismo sino en la idea de la política como medios-fines, que requiere un sujeto coherente y previamente definido como éste. La posibilidad de una teoría total implícita en esta comprensión de la política ve a las personas como medios respecto a un fin, como "objetos pasivos de su verdad teórica", escribe Cornelius Castoriadis, y al mundo mismo como un objeto estático; por lo tanto, de lo último que puede dar cuenta es de su actividad política, de aquello que no puede ser asimilado a un sistema cerrado; vale decir, de lo nuevo.⁷

⁷ Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MIT Press, 1987, p. 69 [trad. esp.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 1993]. En adelante citado en el texto y las notas como *us*. Castoriadis sostiene que el marxismo buscaba reformular la relación entre teoría y praxis. La tarea de la teoría no era establecer verdades eternas sino pensar el producto de la actividad humana de modo tal que modificara nuestros acuerdos sociales. La pretensión de Marx de reformular la relación entre teoría y praxis jamás dio fruto, dice Castoriadis, porque lo que comenzó como un intento de crítica al capitalismo "se transformó rápidamente en un intento de explicar esta economía en términos de la operación de leyes independientes de la acción de los hombres, los grupos o las clases sociales". Si la praxis ha que-

Siguiendo el postulado crítico de Castoriadis acerca de la crisis del marxismo ortodoxo, podríamos decir que el planteo de esta teoría total como sueño o ilusión feminista produjo, en el transcurso de los debates de la categoría mujeres, dos respuestas diferentes pero relacionadas entre sí, a las que hoy podríamos considerar versiones contemporáneas (y por lo tanto atenuadas) de la vieja batalla filosófica entre el dogmatismo y el escepticismo: 1) la crítica de las presuntas certezas de la teoría feminista de la segunda ola bien podría ser acertada, pero tenemos que cerrar los ojos y afirmarlas a ciegas en interés de las políticas radicales (por ejemplo, el "esencialismo estratégico") porque estas políticas no pueden sustentarse sin postulados de conocimiento fundacional ni sin una teoría que las articule; 2) dado que es imposible que exista una teoría (feminista) total, tendemos a abandonar el emprendimiento teórico, cuando no el proyecto feminista mismo, porque —para decirlo con Castoriadis— éste se postula ahora como "la ciega voluntad de transformar, a cualquier precio, algo que no conocemos en algo que conocemos todavía menos" (*us*, 71 y 72). Estas dos respuestas están relacionadas porque, si bien la segunda encarna la posición que la primera rechaza, ambas comparten la idea de que sin una teoría total no puede haber acción consciente de ninguna clase, no se puede tener la sensación de un proyecto común cuyos ideales debatimos y luchamos por alcanzar en nom-

dado reducida a la mera concreción de leyes teóricas predictivas, "Ya no es cuestión de transformar el mundo en lugar de interpretarlo. Es cuestión de poner en primerísimo plano la sola y única interpretación del mundo, la que asegura que el mundo debe y ha de ser transformado en el sentido que se deduce de la teoría" (*us*, 66). La teoría quedó restringida al saber o el conocimiento, y la praxis pasó a ser asociada con el hacer entendido como la aplicación de reglas. Esta visión de la teoría prepondera especialmente en textos feministas socialistas de la segunda ola como *Feminist Politics and Human Nature*, de Alison Jaggar, Totowa, Rowman & Allanheld, 1983. Si el lector desea conocer una crítica exhaustiva de Jaggar y la idea de una teoría total, véase Kirstie McClure, "The Issue of Foundations: Scientized Politics, Politicized Science, and Feminist Critical Practice", en Judith Butler y Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 341-368.

bre de alguien. Sin ese conocimiento racional que permite pensar las organizaciones sociales presentes y futuras como totalidades y, al mismo tiempo, brinda el criterio que permite juzgarlas, no existe más política feminista que la decisionista (es decir, una política vacía de ideales específicos o postulados normativos). Si ese fuera el caso, podríamos anunciar "el fin del feminismo" porque no habría nada que diferenciara al proyecto feminista de otros proyectos políticos, incluidos los no feministas y hasta los antifeministas.

Exigir que un proyecto revolucionario (como el feminismo) "esté fundado en una teoría total", escribe Castoriadis, "es [...] asimilar la política a una técnica y postular su esfera de acción —la historia— como objeto posible de un conocimiento acabado y exhaustivo. Invertir este razonamiento y llegar a la conclusión, basada en la imposibilidad de esta clase de conocimiento, de que una política revolucionaria lúcida [es decir, teórica y críticamente informada] es imposible implica, en última instancia, un rechazo a gran escala de la historia y de toda la actividad humana por considerarlas insatisfactorias de acuerdo con un parámetro ficticio" (*us*, 75). Obligadas a una concepción instrumental de la política, las feministas, aunque en su mayoría saben que esa clase de conocimiento no es posible ni deseable, tienen grandes dificultades para imaginar cómo podría continuar el feminismo sin ese conocimiento o, más precisamente, sin algo que se le aproxime, en el sentido de aportar un criterio objetivo que permita definir, articular y justificar sus reclamos políticos. Por lo tanto, las feministas se ven tentadas por el dogmatismo y el escepticismo, ya sea afirmando aquello que saben que no es así (por ejemplo, "las mujeres" como grupo coherente) o negando la posibilidad de afirmar políticamente algo que se desconoce (por ejemplo, hablar en nombre de las mujeres). Y esta misma lógica, llevada a su conclusión absurda, articula el futuro del feminismo sobre la base de nuestra capacidad de formular un juicio cognitivo a partir de la frase "Hay mujeres en la sala".

La crítica de Castoriadis a la tendencia a asimilar la política a una técnica recuerda el postulado de Hannah Arendt sobre la ten-

dencia a pensar la política como una forma de fabricación o del hacer. Según Arendt, pensar de esta manera la política es imaginar "la construcción del espacio público a imagen y semejanza de un objeto fabricado"; es decir, como un objeto que primero existe como modelo en el pensamiento, como un conjunto de reglas que orienta la construcción de ese modelo en la práctica.⁸ En contra de esta concepción instrumental de la política centrada en la acción, Arendt postula que los actores políticos "no saben lo que hacen".⁹ No acepta la división (platónica) entre hacer y saber ni tampoco la distinción jerárquica entre los que saben (los filósofos o los gobernantes) y los que hacen (el *demos* o los gobernados).¹⁰ Más bien cuestiona la idea misma de que la política, en tanto acción, es una actividad gobernada por reglas, prefigurada por la teoría en forma de modelo y cuyos resultados se pueden conocer antes de llevar a cabo la actividad propiamente dicha. Los actores políticos no saben lo que hacen, entonces, no porque haya otros (los teóricos o los filósofos) que sí lo saben sino porque, cuando actuamos, no podemos saber (predecir o anticipar) cuáles serán las consecuencias de nuestros actos.

Esta incapacidad de predecir el resultado de la acción política (Arendt) o de la praxis (Castoriadis) sólo es un problema según

⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 227 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993]. En adelante citado en el texto y las notas como *HC*.

⁹ Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Gunther Gauss", en *Essays on Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1994, pp. 1-23; la cita pertenece a la página 23 [trad. esp.: *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2003].

¹⁰ "Platón fue el primero en introducir la división entre aquellos que saben o conocen y no actúan y aquellos que actúan y no saben o conocen, en lugar de la antigua articulación de la acción en comienzo y consecución, de modo que saber qué hacer y hacerlo pasaran a ser dos funciones por completo diferentes" (*HC*, 223). Idealmente, el filósofo es aquel que conoce y rige sobre la base de ese conocimiento. Arendt ve esta distinción entre conocer y hacer, regidores y regidos, como un intento de "[e]scapar de la fragilidad de los asuntos humanos hacia la solidez de la tranquilidad y el orden", intento que ha definido la tradición de la filosofía política occidental (*ibid.*, p. 222).

los requisitos de una concepción de medios-fines de la política y su estándar de conocimiento ficticio. Castoriadis y Arendt cuestionan la idea de que la política, en tanto registro del hacer humano, requiera que sus participantes aporten o estén en condiciones de aportar una teoría total de su actividad. Ninguno de estos dos pensadores asocia esa falta de conocimiento total con la incapacidad de pensar críticamente, ni tampoco con las actividades no reflexivas o con la compulsión impensada del hábito. Como Wittgenstein, afirman que nuestras prácticas gobernadas por reglas son subdeterminadas; vale decir que no están plenamente justificadas ni tampoco necesitan estarlo para ser parte de una relación crítica y creativa con el mundo. Más específicamente, tanto Arendt como Castoriadis rechazan la idea de que la política es una actividad de medios-fines basada en prácticas de conocimiento, es decir, de aducir evidencia, establecer su verdad o falsedad y ofrecer una justificación o una no justificación. Si la política fuera "una actividad 'puramente racional'", escribe Castoriadis, "basada en el conocimiento exhaustivo, o prácticamente exhaustivo, de su dominio", entonces "cualquier cuestión relevante para la práctica surgida de ese dominio sería pasible de decisión" —es decir, pasible de decisión en la teoría y por completo ajena a la praxis real— y "estaría confinada a proponer en la realidad los medios para alcanzar los fines a los que aspira y a establecer las causas que conducirían a los resultados buscados" (*us*, 72).

UNA LECTURA WITTGENSTEINIANA
DEL DEBATE FEMINISTA FUNDACIONAL

El hecho de que casi ninguna feminista postularía que la política es una actividad puramente racional no modifica de ningún modo la tendencia a definir la política como algo que debería aproximarse a una técnica provista de las herramientas epistémicas adecuadas para determinar la verdad o la falsedad de los postulados feministas. Algunas feministas son productoras de cono-

cimiento y trabajan para transformar, en el más amplio sentido, aquello que conocemos y cómo hemos llegado a conocerlo, así como la relación entre quien conoce y aquello que es conocido. Esa tarea es valiosa, pero la tarea del feminismo como movimiento político no es ante todo y primordialmente epistémica.¹¹ La idea de que los postulados políticos deben ser redimidos como postulados de conocimiento y verdad aleja a las feministas de la política como práctica de la libertad (es decir, como actividad contingente de construcción-de-mundo, arraigada en la acción y ubicada en el ámbito de lo probable) orientándolas hacia versiones

¹¹ La lista de obras feministas que priorizan la centralidad de las cuestiones epistémicas para la política feminista sería demasiado larga de citar en este contexto. El así llamado debate fundacional de los años noventa fue sólo un ejemplo de lo central que ha sido la idea de la justificación para el feminismo. Como argumento en el capítulo IV, el postulado de Susan Hekman de que "las políticas feministas son necesariamente epistemológicas" no sólo constituye un intento contemporáneo de resucitar la teoría del punto de vista sino que es un postulado más general sobre la necesidad de una epistemología en el feminismo, a falta de la cual se supone que las feministas no pueden hacer postulados políticos persuasivos y que tampoco tendrían autoridad discursiva. (Susan Hekman, "Truth and Method: Feminist Standpoint Revisited", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 22, núm. 2, 1997, pp. 341-365; la cita pertenece a la página 342.) Seyla Benhabib también considera que el problema de las políticas feministas es primordialmente epistemológico, es decir que implica cuestiones más amplias de conocimiento y justificación. El proyecto de reconstruir un universalismo postmetafísico debe comenzar por sus "déficit epistemológicos". (Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Routledge, 1992, p. 13.) Entre las obras más conocidas de los años ochenta acerca de las premisas epistemológicas del feminismo cabe mencionar: Nancy C. M. Hartsock (*Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Nueva York, Longman, 1983), Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (*Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, D. Reidel, 1983) y Catherine A. MacKinnon (*Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987). Las obras de los años noventa, como las analizadas aquí y en los capítulos posteriores, cuestionan la idea de que los fundamentos son centrales para las políticas feministas. Pero estas obras, muchas de las cuales ponen en duda la necesidad de tales fundamentos, rara vez interrogan la concepción de la política que subyace a la búsqueda de una teoría feminista fundamentada; vale decir, una teoría que aporte fundamentos para la acción.

fuertes o débiles del dogmatismo y el escepticismo. Como veremos con mayor claridad en el capítulo IV, la noción de que los reclamos políticos son fundamentados (y por lo tanto incontestables) o infundamentados (y por consiguiente no persuasivos) obstaculiza una tercera posibilidad: en vez de ser postulados de conocimiento cuya verdad o falsedad deba establecerse por medio de un juicio lógico o cognitivo (determinante), los reclamos políticos están basados en opiniones públicas, formadas contingentemente, que requieren nuestro juicio (reflexivo) sin la mediación de concepto alguno.

En los debates feministas de la década de 1990, las vertientes epistémicas se enfocaron obsesivamente en los fundamentos al punto de excluir todo lo demás: defendiéndolos o criticándolos sobre la base de lo que autorizan y lo que impiden.¹² Cualquiera haya sido la posición tomada en este áspero debate, ambos bandos compartían (aunque dijeran lo contrario) la presunción de que los postulados políticos son, en el fondo, postulados de conocimiento; de allí que lo que debe ser protegido (desde la perspectiva de algunas feministas) o cuestionado (según otras) es el fundamento: un conocimiento (no inferencial). Por un lado, este debate sobre los fundamentos del feminismo fue inmensamente productivo porque sacó a la luz una serie de exclusiones (el racismo, el heterosexismo y el eurocentrismo, entre otras) asociadas con un feminismo cuyo principio organizador era "las mujeres y sus intereses". Por otro lado, este mismo debate fue influido por presupuestos problemáticos relacionados con la naturaleza de la reflexión crítica. Como lo demostrara James Tully en un artículo sobre Wittgenstein y la filosofía política, estos presupuestos incluyen la noción de que existe una clara distinción entre nuestras prácticas cotidianas y la práctica del pensamiento crítico, como asimismo la idea de que nuestras palabras y actos son racionales sólo en la me-

¹² Para conocer lo que estaba en juego en este debate, véase Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Nueva York, Routledge, 1995.

da en que podemos fundamentarlos.¹³ Siguiendo a Wittgenstein, sostiene que el pensamiento crítico siempre dará por sentadas cosas que nosotros no podemos ni debemos justificar para actuar racionalmente.¹⁴ Ninguna crítica podría desarrollarse si no fuera razonable dar por sentadas ciertas cosas.

Desde la recepción de *El segundo sexo* hasta la de *El género en disputa*, esta concepción de la reflexión crítica (es decir, no dar

¹³ James Tully, "Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection", en Cressida Heyes (ed.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2003, pp. 17-42.

¹⁴ *Ibid.*, véanse especialmente pp. 18-35. Wittgenstein dirige nuestra atención hacia la serie de presupuestos que no entran en nuestro marco de referencia como objetos a contemplar, defender o debatir (como un fundamento, por ejemplo); objetos que son, en cambio, el invisible "andamiaje de nuestros pensamientos", el fundamento infundado que no se cuestiona —y que no es necesario cuestionar para actuar razonablemente— y que mantiene en marcha constante nuestros variados juegos de lenguaje. Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, edición de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright; traducción de Denis Paul y G. E. M. Anscombe, Nueva York, Harper & Row, 1969, § 211 [trad. esp.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1998]. En adelante citado en el texto y las notas como oc. Nuestros conceptos no sólo se mantienen en su lugar por medio de una serie de proposiciones que en cualquier momento pueden ser puestas en duda, refutadas, verificadas o confirmadas —en una palabra, conocidas—, sino también por una serie completa de "proposiciones bisagra" (por ejemplo, "Tengo dos manos"; "El mundo existe desde hace mucho tiempo"; "Todo ser humano tiene padres") que no son indudables en ese fuerte sentido epistémico que el fundacionalista exige y el escéptico discute, sino más bien candidatas improbables a la duda bajo condiciones ordinarias. Estas proposiciones conforman el marco infundado (constituido mediante acciones) —antes que el fundamento (constituido por razones)— dentro del cual jugamos nuestros juegos de lenguaje: dudar y distinguir entre lo verdadero y lo falso. Lo que se establece primero no es un fundamento —una pieza de conocimiento no inferencial, como querría la problemática escéptica— sino una serie de actos o entrenamientos (*Abrichtungen*) en la que los significados de las palabras están íntimamente vinculados con prácticas humanas. Como dijera Wittgenstein: "Los niños no aprenden que los libros existen, que los sillones existen, etc., etc., etc.; aprenden a tomar los libros, a sentarse en los sillones, etc., etc., etc." (oc. § 476). Véase mi análisis de esta cuestión en Linda M. G. Zerilli, "Doing without Knowing: Feminism's Politics of the Ordinary", en *Political Theory*, 26, núm. 4, agosto de 1998, pp. 435-458.

nada por sentado) ha influido poderosamente sobre nuestra comprensión de las tareas de la teoría feminista. La segunda ola del feminismo postulaba que la teoría debía arraigar en la praxis y en la vida diaria de las mujeres. Pero también asumía que la teoría es la actividad de formar aquellos conceptos críticos que nos liberarán de nuestra adhesión, de otro modo ciega, a las convenciones sociales. Aunque la tercera ola de la teoría feminista ha cuestionado mayoritariamente la idea de una teoría total que pueda liberarnos, también ha tendido a concebir el emprendimiento crítico como algo que atraviesa el carácter omnipresente de nuestro sistema de dos sexos y revela lo infundado de nuestro acuerdo en los juicios. El problema implícito en esta idea de la teoría como crítica de nuestras acostumbradas maneras de actuar y de pensar surge cuando la práctica de la reflexión se considera como algo que pertenece a un orden por completo diferente al de otras prácticas (no reflexivas). Como argumentara contundentemente David Hume, esta noción de la crítica ve a su agente en forma de razón autónoma, lo que la emancipa conscientemente de la costumbre y el prejuicio. Si bien son pocas las teóricas feministas que imaginan poder ocupar —y muchas feministas critican el solo intento de hacerlo— el arquimédico punto de vista que era el blanco de la crítica de la reflexión filosófica de Hume, persiste la tendencia a ver la reflexión crítica feminista como un intento interpretativo discontinuo respecto de las costumbres y los hábitos. A su vez, esto ha contribuido a la proyección de dos supuestos erróneos: (1) que el sistema de dos sexos es fundamentalmente un problema de postulados epistémicos que puede ser alterado por los cuestionamientos clásicamente escépticos sobre la posibilidad del conocimiento o la verdad; (2) que dicho cuestionamiento escéptico define la tarea de la teoría feminista, que modifica nuestros hábitos y costumbres prerreflexivos y fija el derrotero de la práctica política feminista.

Un detalle curioso en este debate sobre los fundamentos es que las críticas feministas al fundacionalismo a menudo se oponían a elevar la teoría a la categoría de una práctica crítica autónoma; más aún, no eran del todo ciegas a las dimensiones no cog-

nitivas del sistema sexual binario. La teoría performativa del género desarrollada por Butler, por ejemplo, incluye rasgos genealógicos irreductibles a postulados cognitivos. Hasta la obra con base empírica de la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling reconoce que el amplio marco simbólico que limita la encarnación a dos sexos también limita el efecto político del postulado científico que sostiene que hay por lo menos cinco sexos.¹⁵ Butler y Fausto-Sterling admiten que podemos *saber* algo (por ejemplo, que hay cuerpos que no se adaptan a nuestros conceptos de dimorfismo sexual) y continuar *actuando* como si *no lo supiéramos* (por ejemplo, tratando a los cuerpos intersexuados como anomalías o excepciones que de ningún modo afectan esos conceptos). Pero a veces parecen presumir que sería posible cuestionar nuestro sistema de referencias mediante preguntas clásicamente escépticas sobre la certeza de nuestro conocimiento de la diferencia sexual.¹⁶

Las feministas como Butler y Fausto-Sterling plantean justos interrogantes acerca de nuestro sistema de dos sexos exponiendo la contingencia de nuestros criterios. Se supone que el criterio es un medio que permite establecer objetivamente la existencia de

¹⁵ Anne Fausto-Sterling, "The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough", en *The Sciences*, marzo/abril de 1993, pp. 20-25. Por lo menos el 4% de la población nace intersexuado; es decir, con alguna mezcla de características masculinas y femeninas. Dependiendo de cómo se los clasifique, habría por lo menos cinco sexos, quizás más. La imposición quirúrgica de la heteronormatividad que realiza nuestra cultura sobre el infante intersexuado es sintomática de su profunda creencia en la idea del dimorfismo sexual. Quienes defienden esa idea sostienen que refleja un hecho biológico, pero Fausto-Sterling sostiene que se trata de una norma social que pasa por un hecho de la naturaleza.

¹⁶ El lector encontrará una línea argumental similar en Martine Aliana Rothblatt, *The Apartheid of Sex: A Manifesto on the Freedom of Gender*, Nueva York, Crown Publishers, 1995. Como Anne Fausto-Sterling, Rothblatt (vicepresidenta del Subcomité de Bioética del International Bar Association, y transsexual) argumenta que nuestro sistema de dos sexos no puede contemplar la pluralidad de sexos y géneros. Discute el criterio estándar de la diferencia sexual —basado en la diferenciación cromosómica y en los genitales—, por considerarlo tan irrelevante para el lugar que cada uno ocupa en la sociedad como el color de la piel. Su libro propone cambios fundamentales en el lenguaje y concluye con una Declaración Internacional de Derechos de Género.

algo; es el medio que nos permite juzgar. Decimos que las proposiciones empíricas pueden ser probadas y que nuestro criterio es la medida objetiva que nos permite probarlas. Si usted dijera "Ésta es una mujer y éste es un varón" y yo formulara la pregunta escéptica "¿Cómo lo sabe?", usted podría invocar ciertos criterios-tipo de la diferencia sexual como los cromosomas, las hormonas y los genitales. ¿Pero qué pasaría si esos principios de juicio fueran, en sí mismos, juicios? ¿Qué habría que probar mediante qué si la regla de medida fuera, en sí misma, un juicio? ¿Hasta qué punto poseemos un medio objetivo de probar una proposición empírica?¹⁷

Como lo demostrara Wittgenstein, en cierto punto nuestro criterio nos decepciona; de allí el impulso hacia la duda radical, hacia el escepticismo. Consideremos el cambio del Comité Olímpico Internacional en 1968 de la prueba de feminidad por genitales a la prueba por cromosomas, sólo para retornar, en 1992, a la prueba por genitales. (Las atletas femeninas pasaron de desfilarse desnudas delante de los jueces a remitir su ADN, para luego volver a desfilarse desnudas.) En cada instancia hubo individuos que no conformaron los criterios, pero que tampoco pudieron ser catalogados de no femeninos. Estaban las que "tenían aspecto" de mujeres y se veían a sí mismas como mujeres pero tenían cromosomas del sexo masculino; estaban las que tenían cromosomas femeninos pero, debido a defectos en la producción hormonal, tenían músculos y genitales masculinos; estaban las que tenían dos cromosomas X pero también un Y extra. Y así ad infinitum.

La búsqueda de una prueba de feminidad concluyente por parte del Comité Olímpico exhibe la falta de aquello que numerosas feministas aducen que no existe: un criterio definitivo para establecer la diferencia sexual. Pero eso no significa que no exista ningún criterio ni que en nuestros encuentros cotidianos con otras personas no hagamos un juicio de esa diferencia, casi siempre sin pensar, ciertamente sin pensar en los cromosomas y, para el caso, ni siquiera en los genitales. Formulamos estos juicios, casi siempre

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *oc.*, § 110, § 124-131.

a gran velocidad y sin pensar, basándonos en respuestas irreflexivas que constituyen lo que Wittgenstein llama un "acuerdo de juicios" previo. "No es un acuerdo de opiniones sino de forma de vida", escribe.¹⁸ Es un acuerdo de lenguaje que, en primer lugar, posibilita establecer criterios.¹⁹ Es innecesario decir que no se trata

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3ª ed., traducción de G. E. M. Anscombe, Nueva York, MacMillan, 1968, §§ 242, 241 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988]. En adelante citado en el texto y las notas como *PI* con referencias de secciones. "Si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación, debe haber un acuerdo no sólo en cuanto a las definiciones sino también (por raro que esto pueda parecer) en cuanto a los juicios. Esto parece abolir la lógica, pero no lo hace. Una cosa es describir los métodos para medir, y otra cosa es obtener y establecer los resultados de la medición. Pero lo que llamamos 'medir' es en parte determinado por cierta constancia en los resultados de la medición" (*PI*, § 242). Wittgenstein intenta demostrar aquí que las definiciones son inútiles a menos que sepamos cómo aplicar las palabras en determinados contextos. Los hechos obtenidos mediante la práctica de la medición no dan cuenta de la práctica misma (aunque si no llegáramos a un acuerdo sobre esos hechos, no tendríamos eso que llamamos medición). "¿Entonces estás diciendo que el acuerdo humano decide qué es verdadero y qué es falso?" -Es lo que los seres humanos *dicen* que es verdadero y falso; y ellos concuerdan en cuanto al *lenguaje* que usan. No es un acuerdo de opiniones sino de forma de vida" (*PI*, § 241).

¹⁹ La teoría feminista de la segunda ola se concentró en la universalidad del significado de conceptos tales como "femenino" y "mujer". Pero tuvo que pagar un alto precio: la incapacidad de hablar de particulares o diferencias. Esta teoría ejemplifica la tendencia a pensar las palabras como definiciones que tienen sentido independientemente de la práctica o el contexto en que se apliquen. Es quizás en este sentido que Wittgenstein escribe: "imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida" (*PI*, § 19). Esto no quiere decir que lenguaje y forma de vida sean idénticos, sino que, a menos que comprendamos cómo se aplican las palabras en la práctica diaria (de nuestra propia cultura o de otras), no podremos saber qué significan. Si Wittgenstein está en lo cierto, un concepto como "femenino" significará algo para nosotros solamente en, y a través de, una práctica particular en la que el concepto sea aplicado en un contexto específico. Lo que llamamos el sentido general de la palabra es una indicación de la similitud que tiene para nosotros en, y a través de, las prácticas de uso. Esta similitud discernida -lo que Wittgenstein denomina "aire de familia"- no está dada en la regla de uso de la palabra ni tampoco en algo "objetivo", es decir, externo a nuestras prácticas de uso. Las reglas no constriñen su propia implementación, que siempre dependerá de su aplicación propiamente dicha. Aunque las maneras compartidas de aplicar conceptos están relacionadas con cierta coherencia

de un acuerdo que hayamos firmado: en ese sentido no es convencional ni está basado en el consentimiento racional. Pero tampoco es natural, si por *natural* entendemos de algún modo lo determinado y determinante de nuestros criterios. Es más bien una mutua afinación del lenguaje: normalmente sabemos lo que otra persona quiere decir cuando utiliza una palabra.²⁰

Para las feministas es importante señalar las excepciones al sistema de dos sexos, pero si estas excepciones no alteran las proposiciones articuladoras hondamente imbricadas "hay varones y hay mujeres; hay machos y hay hembras", quizás se deba a que jamás las hemos entendido de manera empírica. Cuando algo se establece rápidamente, no se debe a que sea obvio o convincente sino a que "se [...] afirma rápidamente en aquello que está a su alrededor", escribe Wittgenstein (*oc*, § 144). Del mismo modo, toda forma de representación ofrece un modo de acomodar aquello que está "desviado" (por ejemplo, las "hembras" con cromosomas sexuales "masculinos") sin necesidad de modificar la forma de representación. Parafraseando la entrada 79 de las *Investigaciones filosóficas*, expresaría estos puntos de la siguiente manera: si alguna de mis definiciones fuera cuestionada –por ejemplo, que el ser humano hembra tiene dos cromosomas X– y yo no tuviese, por así decirlo,

en los resultados, la forma de vida indica algo más que un acuerdo en los hechos concretos; es irreductible a –y tampoco está garantizada por– la acumulación de acuerdos en casos particulares. Sin embargo, concordar en cuanto a la forma de vida no garantiza que concordemos en los hechos concretos; sólo indica que *reconoceremos* los casos de desacuerdo como lo que son: casos en los que no estamos de acuerdo. Si estos casos de desacuerdo (o incertidumbre) superan en número a los casos de acuerdo, habrá llegado el momento de revisar (como lo hiciera el Comité Olímpico) los criterios de juicio.

²⁰ Como bien observa Cavell: "La idea de acuerdo no es, en este caso, llegar a un acuerdo en una ocasión dada, sino estar de acuerdo todo el tiempo, estar en armonía como las tonalidades de la voz o los instrumentos, o los relojes, o las balanzas, o las columnas de números. Que un grupo de seres humanos *stimmen* en su lenguaje *übereim* dice, por así decirlo, que mutuamente se dan voz con respecto a él, que mutuamente *se afinan* desde arriba hacia abajo". Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 32 [trad. esp.: *Reivindicaciones de la razón*, Madrid, Síntesis, 2003].

una serie completa de demostraciones a mano, ¿estaría dispuesta a apoyarme en una si la otra me fuese arrebatada y viceversa? ¿Cuánto de lo que creo que es un ser humano de sexo femenino debe ser probado ante mí como falso para que llegue a considerar que mis definiciones son, en sí mismas, falsas? La clave radica en que no hay un punto establecido para que yo abandone mis definiciones, aunque es probable que las abandone habiendo llegado a algún punto. Utilizo el concepto "femenino" (como cualquier otro concepto) sin significado fijo. Quizás a ello se deba que los casos que no cumplen los criterios de nuestro sistema de dos sexos tienden a considerarse excepciones a la regla, meras anomalías que acaso nos hagan sopesar la exactitud de nuestros criterios pero que de ningún modo destruyen el concepto mismo del que esos criterios dan prueba. Una mesa de tres patas puede tambalear un poco, pero eso no significa que dejemos de llamarla mesa. El Comité Olímpico cambió la prueba (dos veces, de hecho) pero jamás dudó de la existencia de aquello que estaba probando (la diferencia entre los sexos).

Las deliberaciones del Comité Olímpico indican que podemos incluir en una clase miembros que no satisfagan las descripciones prototípicas que asociamos con ella. Como argumenta Hilary Putnam, a partir de Wittgenstein, las así llamadas clases naturales ("limón", "agua", "tigre", "oro") no son definibles; es decir que es imposible aportar un conjunto de descripciones que constituyan las condiciones necesarias y suficientes para identificar a los miembros de la clase que designan. Todas las clases naturales tienen "miembros anormales", y no obstante pocas personas cuestionarían su pertenencia a esos grupos. "Un limón verde sigue siendo un limón; aun cuando, debido a alguna anomalía, *jamás* se ponga amarillo. Un tigre de tres patas sigue siendo un tigre. El oro en estado gaseoso sigue siendo oro."²¹ Y así ad infinitum. En suma,

²¹ Hilary Putnam, "Is Semantics Possible?", en *Philosophical Papers*, vol. 2, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 139-152; la cita pertenece a las pp. 140 y 141. Putnam intenta demostrar que los términos se emplean referencialmente antes que atributivamente: podemos referir a las cosas del mundo sin atribuirles determinadas característi-

el concepto no fija la extensión del término. A los propósitos que nos ocupan, esto significa que cualquier conjunto particular de criterios para la diferencia sexual puede ser elástico—incluso al punto de la inestabilidad, como lo demuestra el Comité Olímpico—y estar sujeto a duda sin socavar fatalmente nuestra idea básica de que hay algo llamado diferencia sexual.²² Y no obstante esta idea se basa, no en ciertas propiedades objetivas de los cuerpos humanos, sino en un acuerdo de juicios; es decir, en los usos que damos a los términos. No hay apelación más allá de lo que *decimos*.

La duda escéptica pretende forzar los límites de la justificación de lo que decimos y hacerlos visibles. (¿Por qué la nueva prueba es mejor que la vieja? ¿Acaso no son, ambas, manotazos de ahogado?) Pero el impulso escéptico, en su forma clásica, nunca cuestiona el ideal de conocimiento absoluto que gobierna las aserciones dogmáticas que un escéptico debatiría; más bien dramatiza nuestra decepción ante la imposibilidad o el fracaso de ese conocimiento. Wittgenstein se acerca al escepticismo tratándolo, no como una

cas que *deben* compartir para poder ser miembros de una clase. No me interesa tanto su teoría de la referencia directa como las implicaciones de su postulado para nuestra idea de los conceptos fijos.

²² Escibe Cavell (*op. cit.*, pp. 30 y 31): "En los casos de criterio ordinario u oficial, si bien los *jueces* no deben alterar el criterio al que apelan, *existe* una autoridad que tiene potestad para cambiar los criterios [por ejemplo, el Comité Olímpico] y establecer otros nuevos si los viejos son inconvenientes o poco confiables para determinados propósitos [...]; es decir, si los viejos criterios impiden realizar los juicios en función de los cuales fueron establecidos. Pero en los casos de Wittgenstein no queda claro qué significaría modificar los criterios. [En sus *Investigaciones filosóficas*] llama al 'acuerdo' en base al cual actuamos 'acuerdo en los juicios' (*pi*, § 242), y habla de nuestra capacidad de usar el lenguaje según los acuerdos en cuanto a 'formas de vida' (*ibid.*, § 241). Pero las formas de vida, dice Wittgenstein, son precisamente aquello que debe ser 'aceptado'; son 'dadas'. Y así la cuestión se da vuelta. Los criterios serían las bases (rasgos, marcas, especificaciones) sobre las que podrían hacerse ciertos juicios (no arbitrariamente); el acuerdo en cuanto a los criterios tendería a hacer posible el acuerdo en los juicios. Pero en Wittgenstein parece que nuestra capacidad de establecer criterios depende de un acuerdo previo en los juicios. [De hecho], decir que en los casos ordinarios la autoridad puede modificar los criterios equivale a decir que la autoridad tiene un juicio previo compartido acerca de cuáles deberían ser los resultados generales".

amenaza que debe o puede ser definitivamente contrarrestada (como lo haría un filósofo del sentido común como G. E. Moore), sino como una tentación irremediamente humana. En un sentido importante el escéptico tiene razón: el conocimiento absoluto es imposible y nuestros criterios inevitablemente nos engañan. El escepticismo no es meramente una tesis negativa que sostiene que jamás podremos saber nada con certeza absoluta, sino más bien la idea, distinta aunque vinculada, de que nuestra relación con los otros y con el mundo es una relación de conocimiento, como lo deja claro Stanley Cavell.²³ Esta caracterización epistémica de las relaciones humanas nos tienta a leer el fracaso específico de nuestros criterios en cualquier instancia empírica como un fracaso total de las bases de la comunidad humana, de nuestra afinación mutua del lenguaje; como un abismo de falta de sentido. A su vez, esto incita a la tentación dogmática de buscar el significado fuera de las prácticas humanas, de convertirlo en algo que posee condiciones de verdad más allá de lo que podamos decir, de buscar una manera objetivamente correcta de aplicar una regla.

Sin embargo, podría considerarse que el postulado de Wittgenstein acerca del seguimiento de reglas y del uso del lenguaje, lejos de contrarrestar definitivamente estas tentaciones, aumenta el vértigo inducido por el desafío escéptico al realismo metafísico. Como dice Cavell acerca de las enseñanzas de Wittgenstein:

Aprendemos y enseñamos palabras en ciertos contextos, y luego se espera de nosotros, y de otros, que podamos proyectarlas en contextos más amplios. Nada asegura que esta proyección ocurrirá (en particular la aprehensión de universales ni la aprehensión de libros de reglas), como asimismo nada asegura que haremos, y comprenderemos, las mismas proyecciones. En líneas generales, lo que hacemos es cuestión de compartir rutas de intereses y sentimientos, modos de respuesta, sentidos del humor y de la importancia y de la plenitud, de lo que es ultrajante, de lo que es

²³ Stanley Cavell, *op. cit.*, p. 46.

similar a otra cosa, de qué es una reprimenda, qué es el perdón, de cuándo una enunciación es una afirmación, cuándo una incitación, cuándo una explicación: todo ese remolino de organismos que Wittgenstein llama "formas de vida". El discurso, la actividad, el sano juicio y la comunidad humanos no se apoyan en nada más, pero tampoco en nada menos, que esto. Es una idea tan simple como difícil, y tan difícil como (porque lo es) aterradora.²⁴

La idea de que no existe una manera objetivamente correcta de aplicar una regla, de que sólo contamos con una mezcla de respuestas subjetivas, parece quitarnos el piso debajo de los pies. Si ése fuera el caso, ¿cómo podríamos hablar de un lenguaje compartido o de un parámetro de corrección en nuestras prácticas de seguimiento de reglas? La contingencia ciertamente parecería ser lo que siempre ha sido para los filósofos: lo último en falta de sentido.

El realista detendría este vértigo aduciendo que nuestra comprensión del significado de, por ejemplo, la regla "sumar dos" nos obliga por anticipado a una respuesta determinada a cualquier cálculo nuevo, funcionando como un conjunto de directivas que nos indica cómo sumar cualquier nueva combinación numérica. Una explicación de este tipo podría ver a las reglas como si constituyeran "una serie", escribe Wittgenstein (*PI*, § 218), "como rieles invisibles tendidos hacia el infinito [...]. Y esos rieles infinitamente largos corresponden a la aplicación ilimitada de una regla". Presos de la sensación de vértigo antes descrita, tendemos a pensar que debe haber algo exterior a nuestras prácticas de seguimiento de reglas que garantice su éxito. Como lo postula Wittgenstein:

²⁴ Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 52. "Comenzamos a sentir, o deberíamos sentir, terror de que acaso el lenguaje (y la comprensión y el conocimiento) descansa sobre cimientos muy frágiles: una red de trama delgadísima sobre un abismo" (Stanley Cavell, *The Claim of Reason...*, *op. cit.*, p. 178). Esta sensación de vértigo nos lleva a buscar algo que garantice el sentido, por ejemplo, la concepción realista de las reglas.

"Todos los pasos ya han sido dados" quiere decir: Ya no tengo opción. La regla, una vez que se imprime en ella un significado particular, traza las líneas a lo largo de las cuales habrá que seguirla a través del espacio. —¿Pero si este fuera realmente el caso, cómo ayudaría? (*PI*, § 219).

Wittgenstein cuestiona la idea de que haya en nuestras mentes algo que pueda determinar la correcta aplicación de una regla a todas las contingencias futuras y, en la entrada § 201 de las *Investigaciones filosóficas*, formula su célebre objeción escéptica: "Ésta era nuestra paradoja: una regla no podía determinar ningún curso de acción, porque todo curso de acción puede ser forzado a cumplir la regla". Según Saul Kripke, Wittgenstein nos muestra que podemos rechazar de plano la idea de que el mundo contiene condiciones de verdad que existen de un modo independiente para nuestras prácticas de seguimiento de reglas y la conclusión escéptica de que no puede haber un significado compartido.²⁵ Aunque no existe un hecho objetivo de todo lo que significamos con la regla "sumar dos" que explique nuestro acuerdo en los casos particulares, arguye Kripke, podemos hablar de significado compartido gracias al "hecho, liso y llano, de que generalmente estamos de acuerdo" acerca de esos casos.²⁶ Wittgenstein traslada la cuestión del significado del requisito realista de satisfacer condiciones de verdad objetivas, sostiene Kripke, al requisito antirrealista de satisfacer las condiciones de justificación dadas por una comunidad particular. Sigo la regla correctamente si la aplico de manera tal que otros usuarios de la regla, con un entrenamiento similar al mío, no objeten mi manera de aplicarla. Lo único que apacigua la sensación de vértigo descrita por Cavell es el acuerdo de la comunidad sobre cuestiones de hecho.

²⁵ Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 [trad. esp.: *Wittgenstein: a propósito de reglas y lenguaje privado, una exposición elemental*, Madrid, Tecnos, 2006].

²⁶ *Ibid.*, p. 97.

A primera vista, el atractivo de esa clase de acuerdo como solución a la paradoja escéptica del seguimiento de reglas es verdaderamente atractivo. Después de todo, el postulado wittgensteiniano del seguimiento de una regla intenta mostrar que es un conjunto de prácticas sociales, no de actos aislados realizados por individuos solitarios que hablan lenguajes privados: "Un juego, un lenguaje, una regla es una institución", escribe.²⁷ El acuerdo es necesario para que haya reglas; pero ese acuerdo dependerá de nuestras prácticas específicas, no de la conformidad de las prácticas a la naturaleza objetiva de los conceptos. "Porque si el acuerdo sobre los resultados o los 'casos particulares' fuese todo lo que constriñe el significado", observa Donald Barry, "la contingencia del significado sería demasiado elevada para sostener cualquier continuidad creíble en el uso, y la comunicación colapsaría".²⁸ Barry considera que esto equivale a reintroducir el problema del idealismo, problema que Kripke cree haber resuelto apelando al "hecho liso y llano del acuerdo". En opinión de Barry, el acuerdo en cuanto a la forma de vida, no en cuestiones de hecho, es el que constituye la respuesta definitiva de Wittgenstein a este dilema.²⁹ Pero ni Kripke ni Barry se preguntan por qué creemos necesitar una teoría del acuerdo (aunque sea antirrealista). ¿El intento de especificar condiciones de justificación no estaría acaso indicando nuestra tendencia a dejarnos cautivar por –y luego tratar de mitigar– la sensación de vértigo descrita por Cavell?

Mientras Kripke asume que acordamos en cuestiones de opinión o de hecho y, por consiguiente, en forma de vida, Barry lee a Wittgenstein como si éste dijera que acordamos en cuanto a la

²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, obra reunida en 8 volúmenes, Fráncfort, 1984, 6: § 32, p. 334 [trad. esp.: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987].

²⁸ Donald K. Barry, *Forms of Life and Following Rules: A Wittgensteinian Defense of Relativism*, Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 19. Barry hace énfasis en este punto porque la solución a la paradoja escéptica de Kripke pretendía responder a la acusación de idealismo.

²⁹ Wittgenstein sólo hace cinco referencias a la "forma de vida" en sus *Investigaciones filosóficas*. Véase Donald Barry, *op. cit.*, p. 87.

forma de vida y, por consiguiente, en cuestiones de hecho. Si bien es importante considerar la diferencia entre estas dos nociones de acuerdo –y por qué Wittgenstein sugiere que hay una–, corremos el riesgo de perder de vista la posibilidad de que lo que Wittgenstein ofrece sea menos una teoría alternativa de justificación del realismo metafísico que una manifestación del vértigo que sentimos a falta de dicha teoría y de un tribunal de apelaciones que respalde lo que decimos.³⁰ Trasladar este tribunal de apelaciones de (la noción realista de) las condiciones de verdad cuya existencia es independiente, bien sea a (la noción antirrealista de) el hecho liso y llano del acuerdo en cuestiones de opinión (como hace Kripke) o al más difuso (antirrealista) acuerdo en la forma de vida (como lo haría Barry) supone atribuirle a Wittgenstein una teoría del significado, precisamente cuando es probable que él haya cuestionado radicalmente nuestra necesidad de esa clase de teoría. Visto de este modo, lo que Wittgenstein propone no es una teoría alternativa del significado (por ejemplo, el significado como uso) basada en una concepción antirrealista de la justificación (por ejemplo, el acuerdo en cuestiones de opinión o en forma de vida), sino dispositivos heurísticos tendientes a estimular la reflexión crítica acerca de nuestras propias tentaciones, en particular el escepticismo y el dogmatismo en todas sus variedades.

Por lo tanto, la auténtica propuesta de Wittgenstein no es simplemente cambiar los términos de la justificación de un criterio realista a un criterio antirrealista, sino poner en cuestión toda la pro-

³⁰ Recordemos los trabajos del Comité Olímpico, que sugieren en qué podría consistir la diferencia entre forma de vida y cuestiones de opinión. El debate sobre los criterios de feminidad fue producto del desacuerdo sobre casos particulares. Llegado a cierto punto se vio que los criterios no estaban cumpliendo su función, que era proveer el parámetro para poder llegar a un acuerdo en los casos particulares. El acuerdo y el desacuerdo en cuanto a esos casos sólo puede ocurrir dentro del lenguaje, es decir, en base al acuerdo sobre la aplicación de los conceptos o los usos de los términos, lo que Wittgenstein llama "acuerdo en los juicios" o "forma de vida". De no haber sido ese el caso, el Comité Olímpico habría desistido de decidir qué se consideraba femenino en vez de optar por una nueva prueba (aunque se tratara de la vieja prueba).

blemática de la justificación dentro de la que han sido pensados los postulados filosóficos relacionados con el seguimiento de reglas. El dogmático y el escéptico comparten la idea de que nuestras prácticas deben estar justificadas para ser significativas; simplemente no concuerdan en cuanto a la posibilidad de dicha justificación. En sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein formula el problema de la justificación de la siguiente manera:

“¿Cómo puedo obedecer una regla?” –si no es una pregunta sobre las causas, es una pregunta sobre la justificación de mi manera de seguir una regla.

Si he agotado las justificaciones he llegado al lecho de roca, y mi pala se tuerce. Entonces me siento inclinado a decir: “Esto es simplemente lo que yo hago” (*PI*, § 217).

Para el escéptico, esta admisión equivale a proclamar la falta de sentido de las prácticas de seguimiento de reglas: en realidad son sólo manotazos de ahogado. Para aquellos críticos renuentes a extraer la misma conclusión escéptica, las observaciones de Wittgenstein no refutan la posibilidad de sentido sino la de justificar nuestras prácticas en términos universales y racionales. En la lectura de Richard Rorty, el lugar donde “mi pala se tuerce” indica un límite absoluto a todo intento de justificar nuestras prácticas ante aquellas personas que ya no las comparten.³¹ ¿Pero acaso Wittgenstein dice lo que Rorty quisiera que dijese?

³¹ Según Rorty, cuando Wittgenstein escribe: “Aquello que debe ser aceptado, lo dado, es –podríamos decir– las formas de vida” (*PI*, II, 11, 226), nos está enseñando que el “etnocentrismo”, entendido como posición epistemológica, es “una condición ineludible; casi un sinónimo de ‘finitud humana’”. Los proyectos liberales que buscan justificar nuestros estándares morales ante aquellos que no comparten nuestra forma de vida, dice Rorty, están condenados a fracasar desde un comienzo. Las justificaciones liberales inevitablemente se acabarán y habrá que concluir con Wittgenstein: “Esto es simplemente lo que yo hago” (*ibid.*, § 217). (Richard Rorty, *Philosophical Papers*, vol. 1: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 15.) Rorty distingue entre dos usos del término *etnocentrismo*. Respondiendo a la

Al señalar el lugar donde la justificación se agota, Wittgenstein reconoce la exigencia, formulada por su interlocutor imaginario, de que ellas sean justificadas. Nos obliga a preguntarnos: ¿por qué pensamos que nuestras prácticas requieren una justificación del orden de una teoría total del sentido? Lo que está en cuestión aquí no es si podemos o no podemos dar razones de nuestros actos en los muy específicos contextos en que pueda plantearse la exigencia de tales fundamentos. Plantear la exigencia de justificación en términos de lo que podemos o no podemos hacer ya es malentenderla. Lo que está en juego aquí es por qué creemos necesitar una teoría de la justificación, por qué no podemos declarar dogmáticamente que nuestras prácticas son en el fondo injustificadas, como Rorty querría que hiciéramos.

“Dar fundamentos [...] alguna vez llega a su fin. Pero el fin no es un presupuesto infundado [como acusa el escéptico]; es una manera infundada de actuar” (*OC*, § 110).³² Si Wittgenstein nos recuerda aquí que nuestras razones se acaban, no lo hace para establecer el límite absoluto de la justificación –como hubiera querido Rorty– sino para revelar la tentación de construir nuestros actos en términos epistémicos.³³ Nos permite ver que estamos haciendo

hostilidad que su uso del término despertó en los izquierdistas, busca dejar en claro que el etnocentrismo es una posición epistemológica, no sólo una declaración política de lealtad a la democracia burguesa.

³² Respondiendo al interlocutor imaginario que pregunta cómo podríamos enseñarle a alguien a seguir una regla, Wittgenstein escribe: “Si eso significa ‘¿Tengo razones?’; la respuesta es: mis razones pronto se acabarán. Y entonces actuaré, sin razones” (*PI*, § 211).

³³ La idea de que nuestras acciones son racionales sólo si podemos dar razones para ellas, o de que son racionales a falta de tales razones, nos insta a buscar una teoría que pueda contemplar todas las futuras contingencias. Esa teoría funcionaría a la manera de una regla, como los rieles hacia el infinito, y nos diría qué esperar de cualquier práctica. Si sé que mis prácticas deben y pueden ser justificadas, entonces sabré previamente a la aplicación concreta de una regla que mis palabras y acciones pueden no tener sentido a menos que dé razones para ellas. Ésta es la posición que sostienen algunos pensadores como Jürgen Habermas. Alternativamente, si sé que mis prácticas no pueden ser justificadas, entonces sabré, también por anticipado, que no puedo hablarle con

cierta clase de demanda que podría conducirnos a malentender nuestras propias prácticas, incluida la de la justificación. Toda práctica de justificación se apoya en presunciones no examinadas pero no por ello irrazonables, en cosas de las que sencillamente no dudamos, no necesitamos dudar y –en casos específicos– no podríamos dudar para poder actuar racionalmente.

Teniendo a Wittgenstein en mente, podemos ver que la “justificación” que dio el Comité Olímpico para la nueva prueba (que en realidad era la vieja prueba) en 1992 equivale a decir “esto es lo que nosotros hacemos”. Pero eso no tiene por qué llevarnos a las drásticas consecuencias que postularía el escéptico (por ejemplo, que ya no podamos mencionar la existencia de las diferencias sexuales porque todo postulado cognitivo debe estar fundamentado, justificado). Las feministas podrían interrogar “lo que hacemos” intentado exponer, en palabras de Butler, “la premisa fundacional [del criterio de diferencia sexual] como una presunción contingente y discutible”.³⁴ ¿Pero ello no daría por sentada la idea de que “lo que hacemos” debe estar fundamentado y comprometernos en la misma problemática epistemológica de justificación que Wittgenstein cuestiona? ¿Y si resulta que esta práctica no está basada en un fundamento pasible de ser expuesto?

HACER GÉNERO, SEGUIR UNA REGLA

El proyecto crítico de Butler de desenmascarar las premisas fundacionalistas en el feminismo suele ser considerado como un intento de erradicar los fundamentos o de proponer el antifundacionalismo como una posición epistemológica y política coherente.

sentido a alguien que no las comparte. Ésta es la posición que sostiene Rorty. Por diferentes que sean, las dos posiciones permanecen cautivas en la problemática de la justificación que cuestiona Wittgenstein.

³⁴ Judith Butler, “Contingent Foundations”, en Judith Butler y Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, op. cit., pp. 3-21; la cita pertenece a la página 7.

“Esas dos posiciones”, observa correctamente la autora, “se complementan en tanto versiones diferentes del fundacionalismo y la problemática escéptica que éste engendra”.³⁵ Distanciándose (con Foucault y Derrida) de la tradición epistemológica de la filosofía occidental, Butler no centra su preocupación en el problema de los reclamos de conocimiento fundado sino en las relaciones de poder y su naturalización en formas de identidad. Critica a la tradición por no haber tomado en cuenta “las reglas y prácticas” que constituyen al sujeto, y lo constituyen de manera tal que la identidad (género) parece ser una sustancia permanente y original.³⁶ En contraste con esta mirada realista, escribe Butler, “los géneros no pueden ser verdaderos ni falsos, sino que sólo son producidos como los efectos verdaderos de un discurso de identidad primaria y estable”.³⁷ Si la idea de género como propiedad del sujeto no es una proposición empírica (verdadera o falsa) sino un efecto del discurso de la verdad y el poder, la crítica debe proceder de un modo diferente del que lo haría respecto de la problemática de la justificación antes descripta. La cuestión no es probar que el género no está justificado –en el sentido de fundamentado–, sino mostrar cómo se produce la ilusión de que existe un fundamento para decidir la verdad o la falsedad del género y cuáles son sus consecuencias para las políticas feministas.³⁸

³⁵ *Ibid.*, p. 7.

³⁶ A Butler le interesa la noción filosófica de un “Yo” que se planta sobre y contra un mundo de objetos y es dueño de su propio discurso. Véase Judith Butler, *Gender Trouble...*, op. cit., p. 144.

³⁷ *Ibid.*, p. 136. El género es una convención constituida por medio de la repetición estilizada de actos y asegurada por el acuerdo de la comunidad: “El género es, por lo tanto, una construcción que regularmente oculta su génesis; el acuerdo tácito colectivo de actuar, producir y sostener géneros polarizados como ficciones culturales se ve oscurecido por la credibilidad de esas producciones, y los castigos correspondientes a quien no está de acuerdo en creer en ellas; la construcción nos ‘obliga’ a creer en su necesidad y su naturalidad” (*ibid.*, p. 140). El *drag* revela la *performance* compulsiva del género que nunca vemos como tal.

³⁸ Como “el Yo sustancial” en el que está basada, la identidad de género “sólo aparece como tal mediante una práctica significativa que busca ocultar

¿Cómo es posible, entonces, que muchas feministas hayan considerado que *El género en disputa* de Judith Butler proclamaba el carácter "falso" o "ilusorio" del género, como si el núcleo de su texto hubiera sido declarar, a la manera escéptica, que las feministas no tienen fundamentos para hacer reclamos políticos en nombre de las mujeres dado que no podemos decir con certeza epistémica que *hay* mujeres? El hecho de que la obra de Butler haya sido acusada de negar la existencia de "las mujeres reales" —como sostuviera aquella iracunda espectadora en Nueva York— refleja las angustias sobre la posibilidad del feminismo frente a las cambiantes realidades sociales, económicas y políticas de fines del siglo xx, que profundizaron las escisiones ya existentes entre las mujeres o bien crearon otras nuevas. He sugerido que estos cambios perturbaron la teorización gobernada por reglas de la segunda ola del feminismo. Las pensadoras de la tercera ola como Butler no causaron sino que diagnosticaron —en términos profundamente críticos y para nada nostálgicos— la pérdida de las mujeres como categoría coherente y fundacional de la praxis feminista. Lo que intento considerar ahora es la posibilidad de que las respuestas feministas dogmáticas a *El género en disputa* —aunque sintomáticas de la errada comprensión de la relación entre teoría y praxis feminista que hemos analizado antes— indiquen el paradójico compromiso de Butler con esa misma problemática escéptica que pretende desafiar.

Al rechazar el ideal de conocimiento absoluto y la noción de razón y significación centradas en el sujeto que propone el escepticismo clásico, la intervención crítica de Butler expone los efectos constitutivos del género como una práctica significativa, y la lógica de exclusión que ésta respalda.³⁹ En un pasaje que cuestiona la idea de una identidad de género original y permanente,

sus propias obras y naturalizar sus efectos" (Judith Butler, *Gender Trouble...*, op. cit., p. 144). El tema central para Butler no es la refutación del pensamiento fundacionalista sino la exposición de los efectos constitutivos de esa práctica significativa y la lógica de exclusión que respalda.

³⁹ *Ibid.*, p. 149.

Butler sitúa la crítica en relación con el encuentro con lo extraordinario, lo extraño:

La clave no es recurrir a las excepciones, a lo extraño, meramente para relativizar los reclamos en favor de una vida sexual normal. Sin embargo, como sugiere Freud en sus *Tres ensayos de Teoría Sexual*, es la excepción, lo extraño, lo que nos ofrece pistas acerca de la constitución del universo mundano y lo-dado-por-sentado de los significados sexuales. *Sólo desde una posición autoconscientemente desnaturalizada* podremos ver cómo está constituida la apariencia de naturalidad. Los presupuestos que tenemos sobre los cuerpos sexuados, sobre su ser una cosa o la otra, sobre los significados que, según se dice, les son inherentes o provienen de ser sexuados de determinada manera, *son repentina y significativamente perturbados* por aquellos ejemplos que no satisfacen las categorías que naturalizan y estabilizan ese campo de cuerpos dentro de los términos de las convenciones culturales. De allí que lo extraño, lo incoherente, lo que queda "afuera" nos brinde la posibilidad de comprender el mundo dado-por-sentado de la categorización sexual como un mundo construido y, por cierto, como un mundo que podría ser construido de manera diferente.⁴⁰

Sería difícil exagerar este giro hacia lo "extraño", lo extraordinario, en la obra de Butler y en los textos principales de la teoría feminista de la década de 1990. En tanto intentos de modificar las concepciones normativas del género, quizás de imaginar otras formas de vida, las invocaciones feministas de lo extraño, como la de Butler, son apremiantes. ¿Pero es posible que este giro hacia lo extraño finalmente vuelva a enredarnos en la trama de los presupuestos conflictivos acerca de la naturaleza de la reflexión crítica que hemos analizado antes? En el pasaje citado, esa reflexión es entendida como "una posición autoconscientemente desnaturalizada". ¿Y cómo sería, en realidad, esa clase de posición?

⁴⁰ *Ibid.*, p. 110; el énfasis me pertenece.

Si la duda presupone certeza, como arguye Wittgenstein, ¿cómo podríamos sustraernos a nuestra forma de vida y juzgarla arbitraria (o, para el caso, no arbitraria)? La clave aquí no es discutir la posibilidad de una crítica feminista sino preguntar si ésta debería tomar la forma que Butler parece sugerir. Si bien en ciertas circunstancias lo extraño *puede* ayudarnos a ver "el mundo-dado por-sentado de la categorización sexual" como algo mutable –si no exactamente "construido"–, es mucho más habitual que lo extraño ocupe el lugar de la anomalía en nuestras prácticas cotidianas. Si lo extraño es transfigurar el lugar común, necesitamos un postulado que, sin buscar un lugar fuera de lo común (vale decir, un punto de vista externo), considere el contexto en el que podría ocurrir esa transfiguración. Por cierto, lo que posibilita esta relación crítica con lo dado no es algo de lo extraño en tanto *objeto*, sino más bien el lugar que ocupa en una red de relaciones con otros objetos que consideramos parte de la práctica, y esa práctica implicará seguir reglas. En vez de asumir que nuestro sistema de dos sexos es "repentina y significativamente perturbado" cada vez que nos enfrentamos con lo extraño, podríamos preguntarnos: ¿cuáles son las condiciones bajo las cuales (1) algo o alguien nos parece extraño, y (2) lo extraño ocasiona un pensamiento crítico?

En *El género en disputa* lo *drag* funciona como instancia paradigmática de lo "extraño" y requiere el acto de interpretación que cuestiona la naturalidad de nuestro sistema de dos sexos: "Al imitar el género, el *drag* revela implícitamente la estructura imitativa del género mismo, como asimismo su contingencia".⁴¹ El *drag* no sólo revela al espectador la ilusión del género en tanto identidad original y permanente; también sirve –de manera crucial, de hecho–

⁴¹ Judith Butler, *Gender Trouble...*, op. cit., p. 137; el énfasis pertenece al original. Refutando las críticas feministas que sostienen que el *drag* degrada a las mujeres, Butler escribe: "En tanto el *drag* crea una pintura unificada de 'la mujer' (a la que sus críticos a menudo se oponen), también revela el carácter distintivo de aquellos aspectos de la experiencia de género que son falsamente naturalizados como una unidad mediante la ficción reguladora de la coherencia heterosexual" (*ibid.*).

como paradigma para entender el género como *performance* antes que como esencia: una "repetición estilizada de actos".⁴² En *Cuerpos que importan*, Butler –respondiendo a la acusación de voluntarismo– complica el postulado de performatividad estableciendo una distinción entre el género como "performativo" ("la cita eficaz de una norma") y el *drag* como "performance" ("la cita paródica de una norma").⁴³ Sin embargo, persiste la idea de que el *drag* provoca un acto interpretativo que nos permite ver lo que normalmente consideramos un objeto –con propiedades inherentes y permanentes– como una práctica contingente y mutable. El género es compulsivo de una manera en que el *drag* no lo es, pero ambos son *performances* imitativas carentes de original. De este modo el *drag*, en tanto *performance* artística, no es la fiel reproducción de un contenido inherente al objeto original que presuntamente imita, sino la exposición de esta misma idea de contenido como ilusoria. Otra manera de decir lo mismo sería: cuando hacemos género, seguimos una regla, pero este seguimiento de la regla es invisible para nosotros; cuando vemos *drag*, nos volvemos

⁴² *Ibid.*, p. 140; el énfasis pertenece al original.

⁴³ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 232 [trad. esp.: *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2002]. Los críticos de Butler vislumbran tres problemas en su idea del *drag*: primero, la idea de género como *performance* tiene cierto tufillo a voluntarismo; segundo, la idea de género *qua drag* priva al género de todo sentido de realidad; y tercero, el *drag* no es en absoluto una respuesta política a la tenaz y ubicua heteronormatividad que describe Butler. Respondiendo a estas críticas en *Cuerpos que importan*, Butler reconoce que el género no puede ser como el *drag*. El género es una serie de actos repetidos y mayormente irreflexivos, cosa que el *drag* no es. Más aún, equiparar el género con el *drag* sería borrar la distinción entre la cita paródica de una norma y la cita forzada de una norma, lo que atraería una vez más la acusación de voluntarismo. Mientras que *El género en disputa* parecía sugerir que performatividad es lo mismo que *performance*, *Cuerpos que importan* insiste en su diferencia: "la *performance* como 'acto' circunscripto se distingue de la performatividad en que esta última consiste en la reiteración de normas que preceden, constriñen y exceden al *performer* y en ese sentido no pueden considerarse obra de su 'voluntad' u 'opción'; más aún, lo 'performado' se ocupa de ocultar –sino directamente de descalificar– aquello que permanece opaco, inconsciente, irrepresentable. Sería un error reducir la performatividad a *performance*" (*ibid.*, p. 234).

conscientes de la regla que seguimos cuando hacemos género, y por ende conscientes del hecho de que el género es una *performance*, no una sustancia. Según Butler, así queda revelada "una contingencia radical en la relación entre sexo y género frente a la configuración cultural de unidades causales de las que con regularidad se presume que son naturales y necesarias".⁴⁴

En cierto sentido, entonces, el *drag* produce pensamiento crítico según Butler porque requiere una interpretación que exponga la práctica de seguimiento de reglas que constituye el género: "los diversos actos de género crean la idea de género, y sin esos actos no habría género en absoluto".⁴⁵ Y por supuesto que, en un sentido muy importante, esta manera de pensar el género es correcta. El género es una práctica, nos muestra Butler, y es una práctica gobernada por reglas. La pregunta es: ¿qué significa participar de esa práctica, seguir una regla? ¿Y qué significaría hacer visibles esas reglas de manera tal que pudiéramos obtener una perspectiva crítica del género en tanto práctica de seguimiento de reglas? Es necesario responder estas preguntas antes de decidir si el *drag*, como instancia de lo extraño, posee la fuerza crítica que Butler le adscribe.

Es fácil apreciar la convergencia entre el postulado de género performativo de Butler y la noción de seguir una regla de Wittgenstein. Ambos pensadores refutan la noción realista que sostiene que las reglas o normas tienen sentido más allá de su aplicación. Para Butler como para Wittgenstein, el sentido o significado debe entenderse como una práctica social, no como algo determinado por una elección individual. En *Cuerpos que importan*, Butler (respondiendo a la acusación de voluntarismo) recoge el desafío de intentar "comprender el estatus apremiante y constitutivo de las normas de género sin caer en la trampa del determinismo cultural".⁴⁶ ¿Pero por qué habría de surgir la amenaza del determinismo cada vez que pensamos el género no como "un artificio a

⁴⁴ Judith Butler, *Gender Trouble...*, op. cit., p. 138.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁶ Judith Butler, *Bodies That Matter...*, op. cit., p. x.

ser adoptado o expulsado a voluntad [como es el *drag*] y, por lo tanto, no un efecto de la elección" —como podría sugerir cierta lectura de *El género en disputa*—, sino más bien como una práctica reiterativa y citacional o, en los términos de Wittgenstein, como el seguimiento de una regla?⁴⁷

No queda inmediatamente claro cómo podríamos entender la noción de regla como algo constitutivo y apremiante (por ejemplo, "la feminidad como cita eficaz de la norma") pero no determinante. Butler sugiere dónde podría estar la diferencia cuando postula que el seguimiento de la regla puede fallar o quedar, en cierta manera, incompleto. Como explica en relación con la construcción del "sexo":

[L]a construcción no es un acto único ni tampoco un proceso casual iniciado por un sujeto y que culmina en un conjunto de efectos fijos. La construcción no sólo ocurre *en* el tiempo sino que es, en sí misma, un proceso temporal que opera mediante la reiteración de normas; el sexo es producido y simultáneamente desestabilizado en el transcurso de esta reiteración. En tanto efecto sedimentado de una práctica reiterativa o ritual, el sexo adquiere su efecto naturalizado; y no obstante, también en virtud de esta reiteración se abren brechas y fisuras como inestabilidades constitutivas en esas construcciones, como aquello que escapa o excede a la norma, como aquello que no puede ser completamente definido o fijado por la labor repetitiva de esa norma. Esa inestabilidad es la posibilidad *de*constitutiva del proceso mismo de repetición, el poder que deshace los mismos efectos que estabilizan al "sexo", la posibilidad de poner en crisis potencialmente productiva la consolidación de las normas del "sexo".⁴⁸

El atractivo innegable de esta noción de fracaso como posibilidad inherente a toda práctica reiterativa o citacional está profundamente

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 10.

vinculado al postulado de las normas o reglas como cosas que, si fuesen aplicadas exitosamente, tendrían las consecuencias deterministas que hemos descripto con anterioridad. Lo que nos salva de esas consecuencias es la posibilidad de fracaso inherente a la práctica misma del seguimiento de reglas: el hecho, como Butler ha explicado arriba y volverá a explicar más adelante, de que toda cita de una norma abre la posibilidad de aquello que “escapa o excede a la norma”.

Al pensar la norma (o la regla) y lo que significa citarla (o seguirla) de esta manera, Butler se ve orientada a postular lo que Derrida, en su respuesta a la teoría de lo performativo de John Austin, llama “la posibilidad esencial de aquellos casos interpretados como marginales, desviados, parásitos, etc.”.⁴⁹ La idea de Derrida de que el riesgo de fracaso es inherente al acto discursivo transforma la noción de Austin de la posibilidad de accidentes en una condición del lenguaje mismo. Las anomalías no son para nada anómalas, más bien son la condición interna de todos los así llamados casos ideales que no implican accidentes. Butler sintetiza así el postulado de Derrida:

Derrida postula que el fracaso de lo performativo es su condición de posibilidad, “la misma ley y fuerza de su surgimiento”. El hecho de que las expresiones performativas puedan funcionar mal, ser mal aplicadas o mal invocadas, es esencial a su funcionamiento “apropiado”; estas instancias ejemplifican que, en líneas generales,

⁴⁹ Jacques Derrida, *Limited INC*, traducción de Samuel Weber, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1988, p. 126. “Austin no pondera las consecuencias surgidas del hecho de que una posibilidad –un posible riesgo– siempre es posible, y es, en cierto sentido, una posibilidad necesaria. Ni tampoco si –una vez reconocida la posibilidad necesaria de infelicidad– la infelicidad todavía constituye un accidente. ¿Qué es un éxito cuando la posibilidad de infelicidad [échec] continúa constituyendo su estructura?” (*ibid.*, p. 15). El lector encontrará una buena lectura comparativa de las similitudes y diferencias entre Derrida y Wittgenstein en el trabajo de Martin Stone, “Wittgenstein on Deconstruction”, en Alice Crary y Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, 2000, pp. 83-117.

la cita siempre puede fallar y que es explotada por la “impostura” que llevan a cabo las artes miméticas. Por cierto, toda performatividad descansa en la producción creíble de “autoridad” y, de este modo, no es solamente una repetición de su propia instancia anterior y, por lo tanto, una pérdida de la instancia original sino que su capacidad de cita asume una mimesis sin fin. La impostura de lo performativo es central para su funcionamiento “legítimo”; toda producción creíble debe ser producida de acuerdo con las normas de legitimidad y, por consiguiente, no ser idéntica a esas normas y mantenerse distante de la norma misma. La *performance* de legitimidad es la producción creíble de lo legítimo, aquella que aparentemente cubre la brecha que la hace posible.⁵⁰

¿Qué puede significar pensar una norma (o una regla) como algo que existe más allá de cualquier cita de sí? Podríamos decir que esa brecha no existe en los así llamados casos ideales, aquellos en que los performativos no fracasan. Pero si el fracaso es inherente a la práctica de la cita como su condición misma de posibilidad –y de tal manera que ya no podemos distinguir las anomalías de los casos ideales (como lo hacía Austin)–, parecería que la norma (o la regla) está siendo construida como algo que de hecho puede existir más allá de cualquier cita de sí. Como bien dijera Butler con anterioridad: “toda producción creíble debe ser producida de acuerdo con las normas de legitimidad y, por consiguiente, no ser idéntica a esas normas y mantenerse distante de la norma misma”. Es lo mismo que dijo antes acerca de la práctica reiterativa que construye el “sexo”. En términos wittgensteinianos, pareciera que la regla es en cierto modo independiente de su aplicación. Pero entonces volveríamos a la idea de las reglas y de su seguimiento que habíamos cuestionado en primer lugar.⁵¹

⁵⁰ Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Nueva York, Routledge, 1997, p. 151.

⁵¹ Esta tentación es vicaria de la tentación de pensar una regla como algo que, para tener significado, nos obliga. Como sugiere la figuración de las re-

La idea de la regla entendida como algo determinante es obviamente contraria al intento de Butler de pensar "la performatividad en relación con la transformación".⁵² Como Derrida, Butler quiere pensar simultáneamente la regla y el acontecimiento, no la consolidación de la noción de que la propia regla garantiza ciertos significados o sentidos. La posibilidad esencial de fracaso y el carácter interminablemente mimético de la cita son cruciales para Butler porque revelan la "impostura" de lo performativo como su condición de "funcionamiento 'legítimo'" (de allí el potencial transformador del *drag*).⁵³ ¿Y qué es esta impostura sino el colapso del espacio de autenticidad que nos permite ver que lo que consideramos un caso de sentido o significado liso y llano es en realidad la hegemonía de una interpretación particular? La norma no es una regla en el sentido que sostiene el realista (es decir, algo que determina desde arriba cada instancia de su aplicación), sino una interpretación o aplicación sedimentada que es hegemónica y que tendemos a repetir sin reconocer que somos nosotros quienes interpretamos la regla de esa manera, pero podríamos interpretarla de otra.⁵⁴ Gracias a "la posibilidad esencial de los casos des-

glas como rieles, "todos los pasos ya han sido dados" – "No tengo opción". Pero "mi descripción", agrega Wittgenstein, "sólo tendría sentido si fuera entendida simbólicamente.

Yo tendría que haber dicho: *Así es como me impacta*.
 Cuando obedezco una regla, no elijo.
 Obedezco la regla *ciegamente*" (p1, § 219).

La clave aquí no es afirmar la falta de opción cuando seguimos una regla, como si esa falta indicara la naturaleza compulsiva del seguimiento de reglas. Más bien, es resaltar la tentación de pensar el seguimiento de reglas como algo que se caracteriza por la necesidad, donde la regla determina cómo habremos de seguirla independientemente de nuestra práctica real de seguirla en contextos específicos. La idea de opción es solamente la otra cara de esa necesidad.

⁵² Judith Butler, *Excitable Speech...*, op. cit., p. 151.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ La idea de interpretación avanza codo a codo con la idea de fracaso, tan necesaria para la deconstrucción de la normativa en el postulado de Derrida (y el de Butler). Como observa Martin Stone: "Decir que se requiere una interpretación para poder determinar el alcance normativo, y por lo tanto el signifi-

viados", todo performativo alberga otras interpretaciones posibles; puede "romper con sus contextos previos", es decir, romper "con cualquier y todo uso anterior".⁵⁵ Sumándose al interés de Derrida por liberar a lo performativo de la convención social en la que Austin aspira a contenerlo, Butler escribe que "estas rupturas con el contexto previo o, por cierto, con el uso ordinario son cruciales para la operación política de lo performativo. El lenguaje adquiere un significado no ordinario precisamente para poder contrarrestar aquello que se ha vuelto sedimentado en –y como– lo ordinario".⁵⁶

En cierto sentido, este postulado de lo performativo es coherente con lo que Cavell describe como la capacidad de proyectar una palabra. No olvidemos que esa proyección no ofrecía una garantía objetiva de éxito basada en el uso previo ni tampoco en la convención social. Pero Cavell no construye esta falta de garantía como una posibilidad esencial de desvío intrínseca al funcionamiento del lenguaje mismo. Si es intrínseco a algo, el fracaso del sentido es visto como una posibilidad dada por el simple hecho de que los signos sólo tienen sentido dentro de un contexto, y los contextos cambian. Nada puede garantizar que un signo que tuvo sentido en un contexto tendrá sentido en otro, ni mucho menos que tendrá el mismo sentido. Sin embargo, eso no es tanto un enunciado sobre lo que es *no ordinario* en nuestras vidas con respecto al lenguaje sino de lo que es profundamente *ordinario*. Como ya vimos en la hipótesis de Hilary Putnam sobre las clases natura-

do, de un signo equivale a decir que podría haber habido alguna otra interpretación y que quizás la habrá en el futuro. Las interpretaciones funcionan como el espacio de otras interpretaciones *posibles*. De modo que, si aceptamos la tesis de que comprender es interpretar, en una idea de la comprensión como ésta estaríamos planteando la posibilidad del 'malentendido' como algo esencial" (Martin Stone, op. cit., pp. 87-88). Una vez puesta en juego la interpretación entramos en territorio escéptico, porque la paradoja del seguimiento de reglas antes descrita se basa en la idea de que toda regla requiere otra que la interprete, y así sucesivamente en una regresión infinita.

⁵⁵ Judith Butler, *Excitable Speech...*, op. cit., p. 148.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 145.

les, los casos anormales siempre son posibles pero no indican la posibilidad esencial de fracaso del sentido como la condición misma del sentido. Siguiendo a Wittgenstein, no necesitamos postular el fracaso como una condición interna del lenguaje para acabar con el determinismo del significado, porque la aplicación exitosa de los conceptos no conlleva la amenaza de clausura o cierre del significado que Butler, siguiendo a Derrida, parece suponer. El lenguaje no es una jaula de la que sólo puede salvarnos la posibilidad esencial de fracaso del lenguaje.

La tentación de pensar que la transformación social requiere una ruptura con lo ordinario —siendo lo ordinario el uso previo o la convención social— está vinculada a la tendencia a imaginar que la única alternativa a la aplicación hegemónica de una regla es verla como algo abierto a las transformaciones siempre y cuando pueda ser interminablemente interpretada. Wittgenstein expresa esta tendencia cuando escribe:

Una regla está ahí como un indicador de caminos. —¿No deja éste ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si a lo largo de la carretera, de la senda o a campo traviesa? ¿Pero dónde dice en qué sentido tengo que seguirlo: si en la dirección de este dedo o (por ejemplo) en la dirección opuesta? —Y si en vez de un solo indicador de caminos hubiese una cadena de indicadores de caminos adyacentes o de marcas de tiza en el suelo, ¿habría una sola manera de interpretarlos? De modo que puedo decir que el indicador de caminos, después de todo, no deja lugar a la duda. O más bien: a veces deja lugar a la duda y a veces no (PI, § 85).

Parece que nuestras únicas opciones son afirmar que cada duda debe ser eliminada o que todo lo demás está en duda: cada interpretación de la regla estimará cómo entenderla. Pensar las reglas de esta manera equivale a decir que o bien compelen en el sentido de decidir cómo habremos de actuar anticipando las contingencias de cualquier práctica real, o bien dejan abierto todo curso de acción.

¿La interpretación es acaso la mejor manera de pensar el seguimiento de las reglas? ¿Y es la única manera de imaginar la transformación y la crítica social, la aplicación no hegemónica de la regla? Quisiera que nos aproximáramos a estas cuestiones considerando la diferencia que traza Wittgenstein entre interpretar un signo y comprenderlo. La interpretación (*Deutung*) es “la sustitución de una expresión de la regla por otra” (PI, § 201). La paradoja del seguimiento de la regla que hemos descrito antes (en relación con Kripke) proviene del fracaso en hacer esta distinción. Si comprender una regla fuese lo mismo que interpretarla, necesitaríamos todavía otra interpretación de la regla para comprender la regla, y así ad infinitum.⁵⁷ Esto lleva a Wittgenstein a decir que “hay una manera de seguir una regla que no es la interpretación”. Esta manera es la captación o comprensión inmediata, que se muestra en cómo actuamos. No es que jamás interpretemos una regla sino que la interpretación sólo es necesaria cuando nuestros procedimientos normales colapsan, cuando impera una sensación de duda y no sabemos cómo continuar. Cuando aplicamos la interpretación a los casos ordinarios de seguimiento de reglas (como lo hacen Butler y Derrida) malentendemos lo que significa seguir una regla. Saber cómo hacer algo (leer un indicador de caminos, jugar al ajedrez, calcular, cantar una melodía) implica la comprensión o la captación inmediatas propias de la acción, no una interpretación.⁵⁸ ¿Podría decirse lo mismo de “hacer” o “actuar” el género?

⁵⁷ “En lugar de esclarecer el concepto de comprensión, la explicación interpretativa desplaza el problema de la comprensión un paso atrás, hacia la interpretación propuesta. ¿Cómo debe ser comprendida, y de allí en más?” (James Tully, *op. cit.*, p. 37). Toda manera en que una persona siga una regla podría ser adaptada para concordar con la regla si nos basamos en esta idea de la comprensión como interpretación. La respuesta de Wittgenstein a la paradoja es decir que existe una manera de seguir una regla que no es una interpretación (PI, § 198).

⁵⁸ “Una interpretación es una reflexión sobre un signo; una opinión o creencia acerca de cómo debería ser tomado. Interpretar un signo es tomarlo como una expresión determinada antes que como cualquier otra. Por el contrario, comprender un signo no es tener una opinión sedimentada acerca de él ni to-

En la parte II de sus *Investigaciones* Wittgenstein esclarece estos puntos en el contexto de la discusión sobre "los dos usos de la palabra 'ver'", lo cual puede ofrecernos un panorama más amplio de los problemas junto con los postulados de Butler acerca del carácter revelador de la *performance drag*. La noción de ver que Wittgenstein tiene en mente no se limita a la percepción en el sentido habitual, sino que también se aplica a nuestra capacidad de percibir sentido en el lenguaje. Invocando la famosa imagen gestáltica del pato-conejo, que puede verse tanto como una cabeza de pato o como una de conejo, Wittgenstein establece una distinción entre lo que llama "el 'ver continuo' del aspecto y el 'fulgurar' del aspecto".⁵⁹ Ver continuamente un objeto bajo un aspecto —cosa que caracteriza los actos de percepción ordinarios— es reconocerlo de inmediato como cierta clase de objeto; por ejemplo, la imagen de un conejo. Experimentar el fulgurar de un aspecto —cosa que ciertamente ocurre pero no es característica de los actos de percepción ordinarios— es ver el mismo objeto, súbitamente, como otra clase de objeto; por ejemplo, la imagen de un pato. El objeto no ha cambiado, pero nuestra manera de verlo sí ha cambiado. ¿Cómo es posible?

Wittgenstein rechaza las hipótesis sobre la naturaleza de la percepción que localizan el origen o la causa de una percepción determinada en el objeto mismo. A medida que avanza en su argumentación se hace cada vez más claro que sus críticas van dirigidas a la comprensión empírica de los actos de percepción ordinarios (expresados mediante enunciados como "Veo la imagen de un conejo") que requieren interpretación (expresada mediante enunciados como "Estoy viendo la imagen de un conejo como la imagen de un conejo"). Por cierto, lo que parecía una interrogación a la extraña experiencia del "fulgurar del aspecto" resulta ser

marlo como algo, sino poder capturararlo; es decir, actuar con él, usándolo en acuerdo y desacuerdo con las maneras acostumbradas" (James Tully, *op. cit.*, p. 40).

⁵⁹ Ludwig Wittgenstein, *PI*, II, 11, pp. 193e y 194e.

una investigación crítica de la visión ordinaria. Wittgenstein sugiere que percibimos directamente o tenemos una captación no mediada de los objetos; nuestras acciones y discursos simplemente dan por sentado el estatus de objeto de una clase particular. No consideramos las cosas como objetos materiales de tipo genérico, cosas que inicialmente son dadas a los sentidos y que luego deben ser interpretadas u organizadas en concordancia con nuestros conceptos. No encontramos objetos sobre los que podamos "crear hipótesis que luego podrían resultar falsas", como hacemos cuando interpretamos.⁶⁰ La percepción continua del aspecto es una forma de certeza. Cuando veo un tenedor y un cuchillo sobre la mesa, dice Wittgenstein, no tiene sentido decir: "Ahora los veo como un tenedor y un cuchillo". Simplificando: "Uno no 'toma' por cubiertos aquello que reconoce como cubiertos en una cena; como asimismo ordinariamente intenta mover la boca mientras come, o aspira a moverla".⁶¹

¿Pero no es ese, precisamente, el problema?, podría preguntar una feminista como Butler. ¿No es un problema que no tomemos a

⁶⁰ Tracy Strong explica: "No sentimos que estamos probando la forma del conejo; no hay posibilidad real de poner en cuestión el conejo, por lo que no hay nada que falsificar o probar" (*The Idea of Political Theory*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1990, p. 96). El punto clave aquí es no excluir la posibilidad de poner en cuestión el conejo o de que no puede haber ningún contexto donde sentiríamos la necesidad de hacerlo (por ejemplo, la habitación está débilmente iluminada y apenas veo la figura: "¿Eso es un conejo?"). Suponiendo que podamos ver con claridad, que la figura esté claramente trazada y que tengamos el concepto de conejo, no sentiremos la necesidad de probar lo que estamos viendo.

⁶¹ Ludwig Wittgenstein, *PI*, II, 11, p. 195; el énfasis pertenece al original (la traducción ha sido modificada). La traducción al español del pasaje "Man 'hält' auch nicht, was man bei Tisch als Essbesteck erkennt, für ein Essbesteck" es "Uno no toma lo que uno conoce como toma los cubiertos". El verbo alemán, traducido al español como "conoce", es *erkennen*. Sin embargo, la primera acepción de *erkennen* no es "conocer" sino "reconocer". Toda la discusión es acerca de ver e inmediatamente captar algo como parte de una práctica irreflexiva. Por cierto, la importancia del pasaje radica en comprender la diferencia entre ver como forma de conocer y ver como forma de actuar. Uno ve los cubiertos durante la comida mientras se los lleva a la boca cuando come.

la mujer que vemos *por* una mujer, así como no tomamos al tenedor *por* un tenedor? ¿Acaso la preocupación central de la crítica feminista no es transfigurar el lugar común cuestionando la experiencia misma de la visión ordinaria? ¿Pero qué significaría pensar que nuestra relación potencialmente crítica con los signos particulares requiere una relación fundamentalmente interpretativa con todos los signos? Mientras Butler parece afirmar que la interpretación es la base de nuestra relación con los signos –sólo algunas interpretaciones “sedimentan” y deben ser reemplazadas por otras interpretaciones no ordinarias–, Wittgenstein sugiere que normalmente entendemos sin interpretar, y que eso no es un defecto ni un fracaso de nuestra parte sino el fundamento no reflexivo de cualquier cosa que podamos llamar crítica. Como explica Tully:

[E]s importante no inferir de esto que debe haber una provisión completa de usos convencionales, permanentemente más allá de toda disputa interpretativa. Primero, las circunstancias de cualquier actividad particular destinada a interpretar un signo problemático implican la captación no mediada de otros signos, cosa que, *eo ipso*, los coloca provisionalmente fuera del radio de la interpretación. Segundo, siempre es posible “dar un paso atrás”: poner en cuestión el uso regular de estos otros signos y adoptarlo como objeto de interpretación.⁶²

En cierto sentido, la experiencia del fulgurar del aspecto (por ejemplo, ver el pato como conejo), aunque razonablemente rara, es importante en el sentido que sugiere Tully. A través del fulgurar del aspecto tomamos conciencia de que ya estamos viendo algo como algo, de que estamos involucrados en el ver continuo de un aspecto, o de que tenemos una manera de ver. Prosigue Wittgenstein:

⁶² James Tully, *op. cit.*, p. 39. Véase también de Ludwig Wittgenstein, *oc.*, § 204 y *Zettel*, edición de G. E. M. Anscombe y G. H. Wright, traducción de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1967, §§ 234 y 235.

Entonces es como *esto*: “Siempre he leído el signo ‘Σ’ como una sigma; ahora alguien me dice que también podría ser una M dada vuelta, y ahora lo veo también así: ¿entonces siempre lo he visto como una sigma antes?”. ¡Eso significaría que no meramente he visto y leído la figura Σ como *esto*, sino que también la he visto como *esto*!⁶³

El cambio de aspecto nos muestra que anteriormente hemos visto el signo como una sigma y nos hace conscientes de que lo estábamos viendo *como* algo. Sin embargo, es importante no confundir esta capacidad de ver que vemos algo como algo con la experiencia de la visión ordinaria, como si el momento interpretativo del fulgurar del aspecto (por ejemplo, el hecho de que yo vea una sigma como una M dada vuelta) fuera característico de nuestra vida ordinaria con los signos (por ejemplo, ¿es una sigma o una M?) o corroyese nuestro sentido de la certeza cuando los usamos (por ejemplo, parece una sigma, pero podría ser una M). Lo importante es no olvidar que todo fulgurar del aspecto siempre es un parásito de las maneras ordinarias de ver antes que la superación de una suerte de ilusión (por ejemplo, ver que la mujer que vemos realmente está haciendo lo que creemos ver).

El fulgurar del aspecto nos permite ver que lo que vemos es imposible de adscribir al objeto y que más bien está basado en el uso de otro concepto. Escribe Wittgenstein: “[L]o que percibo en el fulgurar del aspecto no es una propiedad del objeto sino una relación interna entre ese y otros objetos”.⁶⁴ Cuando veo un signo bajo un aspecto –se trate de la visión continua o del fulgurar del aspecto–, lo veo internamente relacionado con otras cosas. Estas relaciones se basan en conceptos. La visión es inmediata (captada), no mediada (interpretada). La perspectiva de la cual soy inconsciente hasta que algo interrumpe cómo veo no es en sí misma

⁶³ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, edición de G. E. M. Anscombe y G. H. Wright, traducción de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1980, § 427 [trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la psicología (1946-1947)*, Madrid, Alianza, 2004].

⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *PI*, II, 9, p. 212.

una interpretación ni tampoco, para el caso, es lo que veo ahora. Del mismo modo, lo que veo bajo un cambio de aspecto no surge porque yo haya puesto en duda lo que veía antes. Si veo la sigma o el pato, veo la sigma o el pato. Cuando veo la M o el conejo, veo la M o el conejo. Éstas no son interpretaciones ni elecciones acerca de cómo ver algo ni tampoco están sujetas a duda (como si necesitara fundamentos para lo que veo). Uno podría decir, cuando ve el conejo después de haber estado viendo el pato: "Estoy viendo este conejo como un conejo" o "Ahora que veo un conejo me pregunto si era realmente un pato". Pero eso tiene que ver con el juego de lenguaje en el que está implicado ver algo como algo; es decir, con el contexto en el que uno ve el objeto, no algo en el objeto mismo.⁶⁵

Si ver *drag* produce pensamiento crítico sobre el género, ello no se debe a que, por ser la instancia "hiperbólica" de las normas del género —citando a Butler—, el *drag* "ponga de relieve aquello que, después de todo, sólo es determinado con relación a lo hiperbólico: la cualidad sobrentendida, dada por sentada, de la performatividad heterosexual".⁶⁶ En primer lugar, mi capacidad de poner en cuestión cualquier norma de género en particular es parásita de otras que están provisoriamente fuera de cuestión. En segundo lugar, en la *performance drag* no hay nada que garantice que yo verá el *drag* y el género como la misma clase de objeto; vale decir, ver la *performance drag* como el despliegue de lo que realmente es el género (es decir, performativo). Es probable que yo vea el *drag* cuando vea el *drag* y vea el género cuando vea el género, como asimismo podría ver la imagen del conejo y luego la imagen del pato sin encontrar nunca una conexión necesaria entre

⁶⁵ Si veo el conejo (después de haber visto el pato) es porque tengo el concepto "conejo". Si veo el *drag*, es porque tengo el concepto "*drag*". Si veo una mujer, es porque tengo el concepto "mujer". En condiciones normales, tiene tan poco sentido decir "estoy viendo a esta mujer como una mujer" como decir "estoy viendo este tenedor como un tenedor". Puede tener sentido decirlo, pero el sentido proviene de cierto juego de lenguaje en el que está implicado ver algo como algo.

⁶⁶ Judith Butler, *Bodies That Matter...*, op. cit., p. 237.

esos dos objetos. Después de todo, ver el *drag* es *saber* que el género está siendo actuado (en el sentido de *performance*); de lo contrario, simplemente veríamos el género. Aunque concordáramos en que el *drag* incita el acto de interpretación (¿bajo qué condiciones?), que a su vez estimula (¿en quién?) la reflexión crítica acerca de las normas del género, eso no querría decir que el género es *como* el *drag* o que el *drag* *expone* el hecho de que "el cuerpo con género [...] no posee estatus ontológico más allá de los diversos actos que constituyen su realidad".⁶⁷

Las condiciones de la duda no se pueden formular como una proposición universalizable.⁶⁸ Por ejemplo, es posible concebir una situación en la que una *performance drag* haga que una persona se formule preguntas existenciales sobre la identidad de género, confirme lo que otra persona ya pensaba, y sea consumida como espectáculo procaz por una tercera persona. Si nos encontramos planteando dudas es debido a vastísimas cuestiones de contexto que el simple enfoque en un objeto genérico (como el *drag*, el género o la mujer) visto por un sujeto individual tiende a ocultar. Por ejemplo, habrá contextos en los que la palabra *mujer* no me provocará preguntas (cuando le describo a mi amiga, que es mujer, a la

⁶⁷ Judith Butler, *Gender Trouble...*, op. cit., p. 136.

⁶⁸ Las condiciones de duda no son universalizables debido, en gran parte, a que tampoco lo son las de certeza. Según Wittgenstein, la certeza no es algo monolítico sino una práctica sumamente diferenciada, y la duda no es infinita sino que tiene sus condiciones. Existe una clase de certeza analítica que expresamos mediante proposiciones del tipo $2 + 2 = 4$. Existe la clase de certeza que tenemos respecto de proposiciones que no hemos articulado como tales, por ejemplo, "La puerta de entrada de mi casa no da a un abismo". Incluso existe una certeza más profunda, como explica Jules David Law, que "concierna a cuestiones de las que no sabríamos cómo dudar; certezas para las que ni siquiera podríamos imaginar o construir una contracreencia reconocible". Wittgenstein da un ejemplo de esta clase de certeza cuando "afirma la imposibilidad de dudar clara y genuinamente de tener una mano". (Jules David Law, "Uncertain Grounds: Wittgenstein's *On Certainty* and the New Literary Pragmatism", en *New Literary History*, 19, núm. 2, invierno de 1988, pp. 319-336; la cita pertenece a la página 321.) Para consultar los pasajes sobre dudar de la propia mano, véase Ludwig Wittgenstein, *oc.*, §§ 24, 54, 125, 247.

mujer que ocupa la butaca contigua a la mía en el avión) y habrá otros contextos en los que esa misma palabra sí las provocará (cuando escucho a mi colega varón describir a esa misma mujer).

Las dudas que planteamos tienen resonancia crítica más allá del meramente subjetivo "me parece que..."; más aún, implican cuestiones más amplias que el enfoque en un objeto genérico único (por ejemplo, el *drag* como *performance* artística con efectos subversivos inherentes) tiende a obstaculizar. Como veremos en el capítulo iv, son los espectadores y sus juicios quienes crean el ámbito público en el que (lo que Butler llama) los performativos tienen efectos políticos críticos o no los tienen. Sin embargo, para poder apreciar esto será necesario repensar la crítica feminista fuera del encuadramiento de la cuestión del sujeto (en el que la idea de lo público rara vez aparece, salvo como aquello que hace cumplir la norma) y de la problemática escéptica (en la que la idea de crítica es sinónimo del uso del entendimiento y la aplicación de conceptos en una práctica de interpretación penetrante, "la posibilidad esencial de los casos desviados" y la capacidad de plantear dudas radicales).

Siguiendo a Wittgenstein, no es que *no podamos* dudar de algo, como si algo o alguien nos impidiese hacerlo, sino que en circunstancias ordinarias no dudamos. La certeza es un hacer, no un saber: "¿Por qué no me siento satisfecho de tener dos pies cuando quiero levantarme de la silla? No hay por qué. Simplemente no me siento satisfecho. Así es como actúo", escribe Wittgenstein (oc, § 148). Quizás llegará un día en que formularé el hecho de tener dos pies como una proposición empírica que necesita ser verificada, pero dentro de mi actual marco de referencia simplemente me levanto y camino.⁶⁹

⁶⁹ La certeza expresada en postulados como "Tengo dos manos" es fundamental para la idea wittgensteiniana de seguir una regla. Hay una manera de aplicar conceptos básicos que no está sujeta a la duda ni a la justificación, como ocurriría en un postulado condicionado por la verdad. Cuando digo "Tengo dos manos", ese juicio no puede ser justificado ni cuestionado porque no hay nada más cierto que el hecho de que tengo dos manos y puedo juzgarlo a partir de tenerlas. Podríamos imaginar un juego de lenguaje en el que el hecho de dudar de las propias manos cumpliera un papel, pero siempre sería en relación con una práctica y por lo tanto con un concepto.

Wittgenstein no descarta la posibilidad de dudar de la existencia de los propios pies o las propias manos, más bien se pregunta qué condiciones tendrían que darse para que nuestras creencias más profundas quedaran invalidadas.⁷⁰ Sin embargo, en el proceso cuestiona radicalmente nuestra noción (escépticamente modulada) de lo que es una duda y bajo qué condiciones puede aparecer (por ejemplo, dudar de la existencia del mundo externo o, para el caso, dudar de la existencia de las mujeres mientras una está sentada, sola en su estudio, escribiendo teoría feminista). Después de todo, lo que ha estado en juego todo el tiempo no es si las convenciones del género son certeras en el sentido de estar permanentemente más allá de toda discusión sino qué clase de discusión entrañarían.

Las observaciones de Wittgenstein –aproximadamente a los dos tercios del recorrido de *Sobre la certeza*– apuntan a la práctica de la duda que tengo en mente. "Tras haber descartado las dudas específicas por considerarlas incoherentes o inimaginables", observa Jules Law, "[Wittgenstein] da un vuelco casi inevitable y se pregunta si, después de todo, no serán imaginables de alguna ma-

⁷⁰ Sobre este punto, véase Jules David Law, *op. cit.*, p. 322. Como bien indica el siguiente pasaje, el trasfondo de nuestros juegos de lenguaje –al que damos por sentado– no está congelado ni fijo en el postulado wittgensteiniano: "Podría imaginarse que ciertas proposiciones, con forma de proposiciones empíricas, se solidificaron y funcionaron como canales para aquellas proposiciones empíricas que no eran sólidas sino fluidas; y que esta relación se modificó con el tiempo, de modo tal que las proposiciones fluidas se solidificaron y las sólidas se volvieron fluidas. La mitología podría pasar a un estado de flujo, el lecho fluvial de los pensamientos podría cambiar. Pero yo establezco una distinción entre el movimiento de las aguas en el lecho del río y el cambio del lecho propiamente dicho; aunque no existe una división tajante entre el uno y el otro [...]. Y la orilla de ese río está formada, en parte, por roca dura –roca que no está sujeta a alteraciones o sólo padece modificaciones imperceptibles– y, en parte, por arena –que está ahora en un lugar y en otro es barrida por las aguas o depositada–" (oc, §§ 96, 97, 99).

Siempre es posible encontrar nuevos candidatos para la duda, del mismo modo que los actuales candidatos pueden dejar de serlo en cualquier momento. El error es confundir nuestra capacidad de dar razones con nuestra capacidad de jugar un juego de lenguaje, de seguir una regla en maneras que otros reconocerían como precisamente eso: el seguimiento de una regla.

nera extraña".⁷¹ Estas dudas lo abarcan todo, desde cuestionarse si realmente vive en Inglaterra hasta su nombre y su sexo. No son formuladas en la forma problemática de reflexión crítica que hemos venido discutiendo, sino como ejercicios imaginativos que implican tratar de ver las cosas desde la perspectiva de otra persona: ya se trate de un rey que se cree capaz de hacer llover, un hombre que cree que la puerta de su casa da a un abismo o alguien que dice no tener cuerpo.⁷² Algo similar puede decirse del postulado crítico de Butler sobre el *drag*. Podemos ver el carácter performativo del género cuando vemos *drag*, tal como asevera Butler. Sin embargo, ello no requiere –al menos no en primer lugar– el uso crítico de la facultad conceptual que nos permite dudar de la existencia del género como algo "real"; requiere otra cosa: la facultad productiva de figuración o presentación, vale decir, imaginación.

LA IMAGINACIÓN RADICAL
Y LAS FIGURAS DE LO PENSABLE DE MODO NUEVO

En capítulos posteriores analizaré la importancia que tienen la facultad de imaginación y la capacidad de ver desde otras perspec-

⁷¹ Jules David Law, *op. cit.*, p. 322.

⁷² Sobre estas dudas, véase Linda Zerilli, "Doing without Knowing", *op. cit.*, pp. 444-446. En cada caso, Wittgenstein explora las diversas maneras en que podría responder a su duda: "¿Qué ocurriría si pareciera resultar que aquello que hasta ahora había parecido inmune a la duda era una suposición falsa? ¿Reaccionaría como lo hago cuando una creencia resulta ser falsa? ¿O acaso sentiría que me han quitado el suelo bajo los pies, el suelo donde me paro a formular juicios? [...] ¿Acaso diría '¡Jamás lo habría pensado!' o me negaría (tendría que negarme) a revisar mi juicio porque esa 'revisión' conllevaría la aniquilación de todos los patrones de medida?" (*oc.* § 92). Una manera de responder a esta amenaza a su visión del mundo, dice Wittgenstein, sería dudar de su propia duda: "Si ocurriera algo (como que alguien me dijera algo) calculado para hacerme dudar de mi propio nombre, ciertamente también habría algo que haría parecer dudosos los fundamentos mismos de esa duda, y por lo tanto yo podría conservar mi vieja creencia". Otra manera sería experimentar una conversión (*oc.* §§ 516, 578). Y así sucesivamente. La certeza no es de una sola clase, ni tampoco la duda.

tivas para el feminismo centrado en la libertad. No obstante, por ahora me conformaré con presentar la imaginación como una facultad que permite una práctica crítica feminista que no busca ocupar el punto de vista externo ni tampoco involucrarnos en formas de reflexión para las que lo extraño es, inevitablemente, la excepción que pone en duda radical a la regla. Si se da el caso, como aduce Wittgenstein, de que algo queda rápidamente establecido para nosotros no a causa de que sea convincente sino porque se afirma rápidamente en lo que está a su alrededor; si la certeza no es una cuestión de fundamentos sino que consiste en una infundada manera de actuar, entonces toda adquisición crítica que sea producto de nuestros acuerdos sociales involucrará algo más que un juicio teórico sobre (el "es" o "no es" de) el objeto, hecho desde una "posición autoconscientemente desnaturalizada" (Butler). Todo lo que podemos decir sobre lo verdadero y lo falso, advierte Wittgenstein, siempre da por sentado ese infundado fundamento de nuestras prácticas "que no es *verdadero* ni falso".⁷³ La imaginación nos permite pensar la posibilidad de algo más allá de la exigencia epistémica de decidir lo verdadero y lo falso, cosa que, a mi entender, propone el proyecto crítico feminista de Butler en primer lugar.

La posibilidad de interrumpir y alterar el sistema de representación en el que decidimos la cuestión de lo verdadero o lo falso implica la facultad de presentación o figuración, es decir, la capacidad de crear formas o figuras que no están dadas en la experiencia sensible o en el orden de los conceptos. Estableciendo una distinción entre "la segunda imaginación [o imaginación reproductiva]", a la que la mayoría de los filósofos han dedicado su atención, y "la primera imaginación [o imaginación radical]", que fuera descubierta (sólo para ser encubierta) por Aristóteles, Kant y Freud, Cornelius Castoriadis esclarece la diferencia entre la actividad de recombinar y la original y creativa "facultad de postular un

⁷³ Como lo expresa Wittgenstein: "Si lo verdadero es lo que está fundamentado, entonces el fundamento no es *verdadero*, pero tampoco falso" (*oc.* § 205).

objeto, de presentarlo por medio del sujeto, originariamente, de hacerlo ser un objeto, partiendo de X, partiendo de un impacto proveniente de X, o partiendo de nada".⁷⁴ La imaginación radical no sustituye un concepto por otro, aduce Castoriadis. Antes bien, es la capacidad mucho más fundamental, no conceptual, de presentar y ordenar (es decir, aportar una lógica elemental para) nuestra experiencia, la base misma para la aplicación del concepto.

La figura suministrada por la imaginación, observa Castoriadis, "escapa por completo a la determinación de lo verdadero o falso".⁷⁵ Ello se debe a que "se piensa que lo 'verdadero' surge de, y por medio de, la presentación de su contrario: lo indeterminado de lo determinado, lo discontinuo con lo continuo, lo que está fuera del tiempo con el tiempo. ¿Qué sentido tendría decir que la figura temporal suministrada por la imaginación, sobre cuya base se piensa lo que está fuera del tiempo, es 'falsa' (o, más aún, 'verdadera') cuando, sin esta figura, no habría manera de pensar aquello que está fuera del tiempo?".⁷⁶ Por no estar sometida a las determinaciones de lo verdadero o falso, la primera imaginación ha sido encubierta por los filósofos y teóricos políticos occidentales, quienes, poniendo en primer plano la capacidad de pensar lógicamente, han visto en la imaginación una amenaza potencial a la clase de pensamiento crítico que se basa en la capacidad de formar conceptos y subsumir en ellos los particulares.

La capacidad de crear figuras que no caen bajo la égida de la verdad —observa Castoriadis— anima los movimientos sociales y políticos radicales. Como Butler, Castoriadis muestra un profundo interés en el problema de "lo que se da por sentado" o lo que él llama "la sociedad instituida" o "la institución, [entendida como

⁷⁴ Cornelius Castoriadis, "Logic, Imagination, Reflection", en *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and Imagination*, edición y traducción de David Ames Curtis, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997, pp. 246-272; la cita pertenece a la página 258 [trad. esp.: *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira. Nordan Comunidad, 1993].

⁷⁵ Cornelius Castoriadis, "The Discovery of the Imagination", en *World in Fragments...*, op. cit., pp. 213-245; la cita pertenece a la página 242.

⁷⁶ *Ibid.*

las] normas, los valores, el lenguaje, las herramientas, los procedimientos y los métodos de tratar con las cosas y hacer cosas y, por supuesto, el individuo mismo, en general y según el tipo y forma particulares (y sus diferenciaciones: por ejemplo, hombre/mujer) que le otorga la sociedad considerada".⁷⁷ Castoriadis piensa que los individuos no eligen sino que "están obligados a reproducir la institución".⁷⁸ El carácter apremiante de las normas y reglas sociales puede conducirnos a tratar nuestros acuerdos sociales como si fuesen necesarios, mientras que la naturaleza oculta de esa compulsión puede hacer que los tratemos como si fuesen voluntarios. La tarea de los movimientos radicales es transformar la sociedad instituida poniendo en cuestión las representaciones instituidas (es decir, los presupuestos o los fundamentos de nuestro pensamiento). La reflexión implícita en esta tarea no opera por medio de la duda radical sino de la imaginación radical: "la creación de *figuras* (o de *modelos*) de lo pensable".⁷⁹ Este cuestionamiento de las verdades establecidas no puede producirse de golpe, observa Castoriadis siguiendo a Wittgenstein, ni tampoco "ocurrir [...] dentro de un vacío; más bien, siempre avanza a la par de los postulados de nuevas formas/figuras de lo pensable creados por la imaginación radical". Más precisamente, como tal postulado no es obra de un sujeto solitario sino de sujetos comprometidos en una práctica colectiva, estas formas/figuras de lo pensable son producto de "la *imaginación social* [radical] o de la *sociedad instituyente* (entendida como opuesta a la sociedad instituida)".⁸⁰ *Todas las dudas que podamos albergar sobre una "verdad establecida" como el género siempre co-*

⁷⁷ Cornelius Castoriadis, "The Imaginary: Creation in the Social-Historical Domain", en *World in Fragments...*, op. cit., pp. 3-18; la cita pertenece a la página 6.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Cornelius Castoriadis, "Logic, Imagination, Reflection...", op. cit., p. 269. "La reflexión aparece cuando el pensamiento se vuelve sobre sí y se interroga, no solamente acerca de sus contenidos particulares sino también acerca de sus presupuestos y sus fundamentos [...]. La reflexión genuina es por lo tanto, ipso facto, un desafío a la institución de la sociedad dada, la puesta en cuestión de las representaciones socialmente instituidas" (*ibid.*, p. 267).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 271; Cornelius Castoriadis, "The Imaginary...", op. cit., p. 8.

mienzan con un momento de figuración productivo, no (como querría el escepticismo) revelando la naturaleza infundada de la creencia. Aunque podríamos llegar a la conclusión de que una creencia particular es infundada, nuestra capacidad de duda tiene como condición propia este momento productivo de la figuración. Si aquello que quedó rápidamente establecido para nosotros se desestabiliza es porque hemos creado una nueva manera de ver, una manera diferente de juzgar y organizar nuestra experiencia.

A decir verdad, Wittgenstein no explicó cómo podía ocurrir ese cambio porque su preocupación principal era mostrarnos que siempre vemos un objeto como algo (vale decir, que hay una "como-estructura" en toda visión pre-predicativa).⁸¹ En el fulgor del aspecto vemos un objeto diferente porque tenemos otro concepto (por ejemplo, el conejo en lugar del pato). Si bien hacen lugar a aquellos casos en que el concepto todavía no ha sido fijado, las observaciones de Wittgenstein acerca de "ver como" están vinculadas con la fijación de los conceptos y con el hecho de que, en última instancia, "[un] concepto se nos impone".⁸² No obstante, antes de extraer conclusiones deterministas a partir de este postulado, haríamos bien en considerar, en tándem con el postulado de la imaginación radical de Castoriadis, la posibilidad de que puedan presentarse algunos casos en que "lo que está en juego es la fijación de los conceptos" antes que la sustitución de un concepto existente por otro.

He sugerido que es necesario tener imaginación para ver el *drag* como instancia hiperbólica de las normas de género antes que como un hombre vestido de mujer. Si ponemos excesivo énfasis en el objeto mismo, perdemos de vista la imaginación en tanto facultad que nos permite situar a los particulares en una inesperada y potencialmente crítica relación mutua –crítica porque po-

⁸¹ Estos son conceptos diferentes, y ver la relación del uno con el otro equivale, como sugiere Wittgenstein, a ver "una figura triangular lisa y llana como la imagen de un objeto que ha caído". Y "Ver este aspecto del triángulo requiere imaginación" (*Pr*, II, 11, p. 207).

⁸² *Ibid.*, p. 204.

demos ver algo nuevo, algo que no está dado en el objeto mismo— como asimismo el contexto que demanda otros puntos de vista para formar un juicio. El valor potencial de la *performance drag* no es aportar una instancia de lo extraño en forma de proposición empírica que descubre el aspecto de mentira de una verdad establecida como, en este caso, la diferencia sexual naturalizada. Lo valioso es que la *performance* podría ser la dramatización de una figura de lo pensable de modo nuevo que nos permite ver los cuerpos desde cero. Esta figura de lo pensable de modo nuevo no es inherente al objeto mismo. Más bien, el objeto —por ejemplo, la *performance drag*— puede ser usado o trabajado por la imaginación radical, el poder de presentación u organización, para figurar el pensamiento nuevamente. Para tomar un ejemplo muy conocido, Freud retrabajó la *performance* del síntoma de la histeria en una figura que le permitió pensar la histeria radicalmente de nuevo. ¿Y acaso Butler no retrabajó la *performance drag* de la feminidad para poder pensar el género de nuevo? A mi entender, éste es el verdadero logro, casi siempre pasado por alto, de *El género en disputa*. En tanto generadora de la figura de lo pensable de modo nuevo, que rompe con toda la problemática de lo verdadero y lo falso, el aspecto más pernicioso de esa obra temprana (postular el *drag* como algo subversivo) podría resultar el más creativo y radical. En los próximos capítulos expondremos otros ejemplos de lo pensable de modo nuevo y de su lugar en el feminismo crítico.

Si la imaginación creativa no sólo está más allá de lo verdadero y lo falso sino que ha dejado de estar esclavizada por la funcionalidad, como plantea Castoriadis, surgen nuevas maneras de ver los cuerpos más allá de la economía del uso (por ejemplo, para la reproducción social y biológica) que define la cópula naturalizada del varón y la hembra en lo que Butler denomina "la matriz heterosexual".⁸³ Como veremos en los capítulos III y IV, esta capacidad de posicionar un objeto fuera de la economía del uso es crucial

⁸³ Véase Cornelius Castoriadis, "Logic, Imagination, Reflection...", *op. cit.*, pp. 262-264; Judith Butler, *Gender Trouble...*, *op. cit.*, p. 5.

para el feminismo centrado en la libertad y también para cualquier política no utilitarista, porque nos permite liberar nuestro juicio de los objetos y los acontecimientos del nexo casual en el que su aparición es prefigurada como una potencialidad cuya realidad se expresa en el hecho de que sean medios con respecto a un fin.

Ver el *drag* como una figura de lo pensable de modo nuevo no definida por su uso es y, a la vez no es, verlo como una instancia de lo extraño. Al igual que lo extraño, el *drag* como figura de lo pensable de modo nuevo puede ejercer un efecto de extrañamiento radical sobre nuestras prácticas. Puede contribuir a que veamos esas prácticas como algo contingente y mutable, sujeto al cambio. Sin embargo, a diferencia de lo extraño, esta figura no comienza con una duda radical; más bien plantea una nueva manera de ver que nos permite obtener otra perspectiva de un objeto empírico que no ha (necesariamente) cambiado. Por ejemplo, cuando vemos un cuerpo intersexuado confrontamos lo que Butler llama "lo extraño", pero tendemos, como muestra Fausto-Sterling, a incluir ese acto de ver en lo que hemos venido viendo todo el tiempo: cuerpos sexuados. Entonces, si la excepción rara vez perturba nuestra tendencia a subsumir todos los cuerpos bajo la regla de la diferencia sexual, esto quizás no se deba a que carezcamos de una posición apropiadamente desnaturalizada desde la cual dudar de lo que creemos ver, sino a la falta de una figura alternativa de lo pensable que nos permita organizar de nuevo la misma experiencia del ver, es decir, del sentido. Las figuras de lo pensable de modo nuevo son esenciales para una forma de crítica feminista que resista la trampa de la epistemología y las tentaciones gemelas del dogmatismo y el escepticismo. Estas figuras son inherentes a un modo de juicio reflexivo y creativo.

HACIA UNA TEORÍA FEMINISTA CENTRADA EN LA LIBERTAD

Comencé este capítulo afirmando que el feminismo tiene una relación ambivalente con la idea de la teoría, entendida como un con-

junto de hipótesis o modelos que procuran capturar las regularidades sistemáticas que gobiernan las prácticas humanas y predecir sus efectos. Esta idea de la teoría pretende ocupar el punto de vista (arquimédico) externo. Hemos visto que esta ambivalencia no ha disuadido a muchas feministas del intento de producir algo del orden de una teoría total de las relaciones de sexo/género ni de tratar de penetrar nuestras prácticas con el propósito de criticarlas. Hasta una pensadora como Butler, que refuta las presunciones epistemológicas de la idea de teoría total, se deja tentar por la concepción de la reflexión crítica que alberga dicha teoría. Si rechazamos esta concepción, ¿nos quedaremos entonces con un modo de crítica feminista que es poco más que la práctica descriptiva que he mencionado al comienzo de este capítulo?

¿Y si tuviéramos que reconceptualizar la teoría en tanto creación de nuevas figuras de lo pensable?⁸⁴ Estas figuras, como nos mostró Castoriadis, pondrían a los particulares en relación mutua pero se diferenciarían de las hipótesis o los modelos de la teoría especulativa, que buscan formar y producir conocimiento de un objeto completo. Si Castoriadis está en lo cierto, estas figuras ocupan el centro mismo de la reflexión, que es "el esfuerzo de *romper la clausura*", vale decir, el dominio de la sociedad instituida donde existimos como sujetos constituidos por normas, reglas y leyes.⁸⁵ Con el tiempo, estas figuras de lo pensable de modo nuevo también producirán la clausura o cierre que antes cuestionaron, lo que equivale a decir que también tendrán que ser cuestionadas por otras figuras nacidas de la imaginación radical. La distinción sexo/género que caracterizó a la segunda ola de la teoría femi-

⁸⁴ Castoriadis define así la teoría: "En líneas más generales, podemos decir que una teoría nueva importante —la de Newton, Einstein, Darwin o el propio Freud [...]— nunca es una simple 'inducción', como tampoco es el mero producto, 'por sustracción', de la 'falsificación' de teorías previamente existentes. Es, *bajo la restricción de los datos* (de esto se trata el conocimiento empírico y también la 'falsificación'), el postulado de una nueva figura/modelo imaginario de inteligibilidad" (Cornelius Castoriadis, "Logic, Imagination, Reflection...", *op. cit.*, pp. 270 y 271).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 271.

nista, por ejemplo, alguna vez fue una figura de lo pensable de modo nuevo, aunque interpretada (equivocadamente, a mi entender) como categoría epistemológica por producir conocimiento de lo que en todo caso ya estaba dado. Como figura de esa índole, la distinción sexo/género hizo mucho más que producir conocimiento; aportó una forma, generada por la imaginación radical, de dar nuevo significado a la experiencia de las mujeres y abrió un espacio para pensar cómo esa misma experiencia podría ser creada de manera distinta. Y, al igual que otras figuras de la segunda ola, la distinción sexo/género también se volvió más firme y adquirió la forma de una teoría especulativa destinada a discernir regularidades sistemáticas y leyes objetivas, cosa que las feministas de la tercera ola como Butler rechazan con toda razón.

Al conceptualizar la teoría como producción continua de figuras de lo pensable de modo nuevo, las feministas podrían reformular la relación entre teoría y práctica. La praxis, escribe Castoriadis, "sólo puede existir si su objeto, por su naturaleza misma, sobrepasa toda completud; la praxis es la relación perpetuamente transformada con el objeto" (115, 89). Mientras la teoría especulativa busca completar su objeto, observa, "el objeto mismo de la praxis es lo nuevo, y no puede ser reducido al simple calco materializado de un orden racional preestablecido", afín a esas reglas como rieles de las que hablaba Wittgenstein (115, 77). Al proveer las reglas que guían nuestras acciones y predicen sus resultados, la teoría especulativa mantiene la praxis como un objeto completo "encerrado en las cajas fuertes de sus 'demostraciones'", señala Castoriadis (115, 89). Por el contrario, la teoría de la política es, en sí misma, un hacer, no un saber que guía el hacer desde un lugar exterior a éste. Esta teoría se apoya en la capacidad de formar juicios críticos desde dentro de lo ordinario; vale decir, en la capacidad reflexiva de relacionar los particulares unos con otros de maneras inesperadas (no necesarias o lógicas), creando nuevas formas de organización de la experiencia. Sobre todo, esa teoría no podría ser anterior a la experiencia, incluyendo por supuesto nuestra praxis política, porque surge de la actividad misma.

Si el hacer crítico o la figuración de lo pensable de modo nuevo que Castoriadis llama *teoría* tiene valor político para el feminismo, no es como guía o máxima; no puede funcionar como un conjunto de reglas que nos dicen qué hacer cuando actuamos en concierto. Más arraigada en la facultad de imaginación que en el entendimiento, esta teoría no aspira a producir conceptos bajo los cuales subsumir los universales ni tampoco pretende alcanzar un punto de vista externo desde donde cuestionar esos conceptos. Al crear nuevas figuras para organizar la experiencia más bien pretende alterar nuestro sentido de lo real: no de lo que conocemos sino de lo que reconoceremos. Como observa Cavell siguiendo a Wittgenstein: "El reconocimiento va más allá del conocimiento. (Va más allá, por así decir, no en el orden del conocimiento, sino en su requerimiento de que yo *haga* algo o revele algo sobre la base de ese conocimiento.)". Por ejemplo, "que sepa que llego tarde no significa que reconozca que llego tarde", escribe.⁸⁶ Esta diferencia entre conocimiento y reconocimiento es lo que no ve el escéptico, porque supone que lo único que importa en las relaciones humanas es lo que podemos afirmar conocer con certeza. ¿Y acaso no es eso mismo lo que lleva a las feministas a dar por sentado que el cambio social depende de las dudas que tenemos acerca de lo que otros proclaman saber? Pero saber que hay excepciones empíricas al sistema de dos sexos no equivale a reconocer que puede haber alternativas a ese sistema. Esto no se debe —o no se debe simplemente— a una falla personal de nuestra parte, sino que es sintomático de una tendencia más general a construir nuestra relación con el mundo y con los otros en términos de conocimiento, como si una mayor cantidad de conocimiento, y una mayor cantidad de duda, fuesen a producir la transformación no epistémica de lo que consideramos real, ordinario y parte del mundo común.

El postulado de la imaginación radical de Castoriadis y la crítica del seguimiento de la regla de Wittgenstein constituyen recur-

⁸⁶ Stanley Cavell, "Knowing and Acknowledging", en *Must We Mean What We Say?*, *op. cit.*, pp. 238-266; la cita pertenece a la página 257.

sos por demás valiosos para desarrollar un feminismo centrado en la libertad capaz de desprenderse de la falsa seguridad de la epistemología y aventurarse en el mundo de la acción, donde simplemente no podemos saber lo que hacemos, o al menos no podemos saberlo como lo requiere la concepción de una política de medios-fines. Ese feminismo estaría basado en la facultad de presentación (imaginación) y la creación de figuras de lo pensable de modo nuevo antes que en la facultad de los conceptos (entendimiento) y la capacidad de subsumir los particulares bajo reglas. Más importante aún: ese feminismo surgiría como un ejercicio de libertad colectivo e históricamente situado, un ejercicio mediante el cual cambiaríamos las condiciones en que nos son dadas las cosas; vale decir que modificaría la relación entre lo contingente y lo necesario. Como veremos en el capítulo siguiente, esta modificación no implica ni requiere alcanzar un punto de vista externo desde donde podríamos verlo todo como no necesario, contingente. Más bien se basa en el carácter fáctico de la libertad humana, en la capacidad de extraer algo nuevo de un estado de cosas objetivo sin tener que recurrir a una norma o una regla. En otras palabras, los cambios en el significado del género no surgen de la idea escéptica de que el género como tal es contingente y por lo tanto susceptible de ser cambiado (por ejemplo: tenemos la teoría, ahora podemos actuar), sino de la proyección de una palabra como *mujeres* en un nuevo contexto, donde otros la reciben en maneras que no podemos predecir ni controlar. Este acto, y no una estabilidad (realismo) o inestabilidad (deconstrucción) intrínseca al lenguaje mismo, es el que tiene el poder potencial de cambiar cada constelación política, mundana.

Por muy importante que sea dismantelar las pretensiones políticas de la epistemología que vuelven a deslizarse en nuestro pensamiento incluso después del giro lingüístico, el feminismo centrado en la libertad necesita más que eso. Necesita también afirmar el carácter transformador de la práctica humana a falta de garantías externas. Rendir la armadura de la epistemología a las incertidumbres de la acción, como diría Arendt, es encontrarse

cara a cara con el abismo de la libertad. No existe una manera objetivamente correcta de actuar políticamente —de hablar en nombre de las mujeres—, como tampoco existe una manera objetivamente correcta de seguir una regla. No hay “reglas tendidas hacia el infinito” ni “líneas en el espacio” ni teoría que pueda trazarlas; reglas y líneas que, si nos limitáramos a seguirlas, nos conducirían desde la opresión pasada hacia la liberación presente y la libertad futura. Los términos del discurso político —mujeres, por ejemplo— no son establecidos por algo que trasciende su uso en los contextos reales, como querría un realista del género, pero tampoco son intrínsecamente inciertos en virtud de la omnipresente posibilidad de fracaso presuntamente inherente al lenguaje en tanto condición del lenguaje mismo, como sugiere Butler. Más bien, son creados *como* significativos —o no— en y por medio de la acción política; vale decir, *lo que decimos, lo sostenemos*. En los capítulos siguientes intentaremos desarrollar esta idea, que propone una aproximación menos especulativa y escéptica a la política feminista y otra manera de pensar el postulado de que las mujeres son un elemento irreductible de dicha política. Después de todo, el feminismo centrado en la libertad no se interesa en saber (que existen las mujeres) sino en hacer: en transformar, en construir el mundo, en comenzar de nuevo.

II. LAS FEMINISTAS SON PRINCIPIANTES: LAS GUERRILLERAS DE MONIQUE WITTIG Y EL "PROBLEMA DE LO NUEVO"

Elles disent qu'elles partent de zéro.

Elles disent que c'est un monde nouveau qui commence.

MONIQUE WITTIG, *Las guerrilleras**

¿CÓMO SE EMPIEZA de cero? ¿Cómo comienza un mundo nuevo? Las preguntas surgen cuando releemos ese texto escrito por Monique Wittig en 1969 en el espacio-tiempo de la tercera ola del feminismo; un feminismo que, más allá de su diversidad constitutiva, parece incapaz de concebir la novedad radical, el comienzo espontáneo. Comienzo no significa utopía –el feminismo se caracteriza claramente por su dimensión utópica– sino un acontecimiento que no sería lo que Kant denominó "la continuación de una serie precedente".¹ Por cierto, la idea de que exista algo sin precedente puede parecerles ingenua o ajena a las feministas, para quienes la capacidad de acción y el cambio social han entrañado la "resignificación" de las normas del género antes que el surgimiento de lo nuevo. Y esa es la temeraria apuesta del revolucionario texto de Wittig, *Las guerrilleras*: romper la serie, crear lo que no tiene precedentes: una nueva gramática de la diferencia.

* Ellas dicen que parten de cero./Ellas dicen que es un mundo nuevo que comienza.

¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, traducción de Paul Guyer y Alan Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, B478 [trad. esp.: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007]. Citado en Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, edición en un volumen, t. 2: *Willing*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1978, p. 205 [trad. esp.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002]. En adelante citado en el texto y las notas como *LMW*.

La recepción feminista de *Las guerrilleras* en términos de categorías preexistentes –“ciencia ficción”, “literatura lesbiana” o “literatura comprometida”– testimonia lo que he dado en describir como la ambivalencia general del feminismo hacia la idea del comienzo espontáneo.² Pero esta ambivalencia no es exclusiva del feminismo. Como argumenta Hannah Arendt, el “problema de lo nuevo” afecta todo el espectro de la filosofía occidental así como la teoría y la praxis políticas. En el fondo, dice, lo nuevo nos confronta con el problema de la libertad, con la contingencia radical: el “abismo de la nada que se abre ante cualquier hecho que no se puede atribuir a una cadena confiable de causa y efecto y es inexplicable en las categorías aristotélicas de potencialidad y realidad” (LMW, 207). Aunque pensadores como Kant sabían que “de un acto sólo se puede decir que es libre si no es afectado o causado por algo que lo precede”, escribe Arendt, no podían explicarlo sino dentro de lo que consideraban la inquebrantable secuencia del tiempo continuo, dentro de la que cada acto aparece como la

² Véase, por ejemplo, Hélèn Vivienne Wenzel, “The Text as Body/Politics: An Appreciation of Monique Wittig’s Writings in Context”, en *Feminist Studies*, 7, núm. 2, verano de 1981, pp. 264-287; Nina Auerbach, *Communities of Women: An Idea in Fiction*, Cambridge, Harvard University Press, 1978; Namascar Shaktini, “Displacing the Phallic Subject: Wittig’s Lesbian Writing”, en Jeffner Allen e Iris Marion Young (eds.), *The Thinking Muse*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, pp. 195-210. Wenzel observa que las novelas de Wittig “llevan al lector de viaje a través del tiempo y el espacio, del yo y el otro, del lenguaje y la cultura, para finalmente llegar a la génesis de un nuevo lenguaje y su redefinición de la mujer” (Hélèn Vivienne Wenzel, *op. cit.*, p. 275). Perceptiva lectora de Wittig, Wenzel no se equivoca al ver en esta redefinición la creación de “mundos [exclusivamente] femeninos”, pero su análisis tiende a reproducir esa categoría de ficción lesbiana que la propia Wittig rechaza. Como analizo más adelante, Nina Auerbach expresa su desazón ante la pérdida del “sujeto femenino” en esos mundos exclusivamente femeninos. Namascar Shaktini, por el contrario, reconoce que el proyecto de Wittig va más allá de las políticas de inversión y la típica idea de “ficción lesbiana”. He analizado algunos de los problemas que plantea la recepción de Wittig en “The Trojan Horse of Universalism: Language as a ‘War Machine’ in the Writings of Monique Wittig”, en *Social Text: Theory/Culture/Ideology*, 25-26, 1990, pp. 146-170; “Remembrance or War? French Feminist Narratives and the Politics of Self-Representation”, *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies*, 3, núm. 1, 1991, pp. 1-19.

continuación de una serie (LMW, 210).³ Los filósofos han sido tan incapaces de “concebir la novedad radical y la impredecibilidad”, dice Arendt (citando a Henri Bergson), que “incluso los muy pocos que creían en el *liberum arbitrium* lo han reducido a una simple ‘elección’ entre dos o varias opciones, como si esas opciones fuesen ‘posibilidades’ [...] y la Voluntad quedó restringida a ‘realizar’ una de ellas. De allí que siguieran admitiendo [...] que todo está dado” (LMW, 32).⁴

³ Según Kant, los fenómenos deben ser reproductibles en momentos sucesivos, porque lleva tiempo completar la representación en la conciencia. Pero “si yo pudiera eliminar del pensamiento las representaciones anteriores (la primera parte de un verso, las partes anteriores de un período de tiempo, o las unidades en el orden representado) y no las reprodujera mientras avanzo hacia las siguientes, jamás obtendría una representación completa” (Immanuel Kant, *op. cit.*, A102). Más aún, la representación reproducida debe pertenecer al mismo conjunto que las representaciones a las que es sumada. “Si no fuésemos conscientes de que lo que pensamos es lo mismo que hemos pensado un momento antes, toda reproducción en la serie de representaciones sería inútil. Porque en su estado presente sería una nueva representación que de ninguna manera pertenecería *al acto por el cual iba a ser gradualmente generada*. Por lo tanto, la multiplicidad de la representación jamás formaría un todo puesto que carecería de esa unidad que sólo la conciencia puede impartirle” (B134; el énfasis me pertenece). En el capítulo IV analizo el problema de la secuencia temporal en relación con la libertad.

⁴ Discutiendo críticamente la relación de lo posible con lo real, dice Bergson: “La falla de aquellas doctrinas –por cierto raras en la historia de la filosofía– que han logrado hacer lugar a la indeterminación y la libertad en el mundo es no haber sabido ver lo que implicaba su afirmación. Cuando hablaban de indeterminación y de libertad estaban diciendo que la indeterminación era una competencia entre posibles y la libertad una elección entre posibles... ¡como si la posibilidad no fuera creada por la libertad misma! ¡Como si cualquier otra hipótesis, afirmando la preexistencia ideal de lo posible con respecto a lo real, no redujera lo nuevo a la mera recomposición de elementos ya existentes! ¡Como si no estuviera destinada, tarde o temprano, a considerar esa recomposición como algo calculable y previsible! Al aceptar la premisa de la teoría contraria estaba dejando entrar al enemigo. Debemos resignarnos a lo inevitable: lo real se hace posible a sí mismo, pero lo posible no se transforma en lo real” (Henri Bergson, *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics*, traducción de Mabelle L. Andison, Nueva York, Citadel Press, 1992, p. 104 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Leviatán, 1956]).

Según Arendt, el problema de lo nuevo no sólo ha confundido a los "pensadores profesionales" sino también a los "hombres de acción, quienes deberían estar comprometidos con la libertad debido a la naturaleza misma de su actividad, que consiste en 'cambiar el mundo' y no en interpretarlo o conocerlo". Ellos también habían cubierto "el abismo de la espontaneidad pura" con "el artificio, típico de la tradición occidental [...], de comprender lo *nuevo* como una reformulación mejorada de lo viejo" (LMW, 198, 216). Este artificio funciona en el acto de libertad paradigmático: la fundación de un nuevo cuerpo político. Así fue que los romanos recurrieron a Virgilio para explicar la fundación de su república como un renacimiento de Troya. Así fue que los padres fundadores de los Estados Unidos recurrieron a los romanos cuando ellos también tuvieron que enfrentar "el abismo de la libertad" (LMW, 207). Desesperados por anclar su acto libre en la tradición y por ende legitimarlo, intentaron resolver "el enigma de la fundación: cómo reiniciar el tiempo dentro de un inexorable *continuum* de tiempo" (LMW, 214), negando que la secuencia de temporalidad se hubiera quebrado.

A la luz de estas observaciones sobre la ambivalencia de los filósofos y los actores políticos hacia la novedad radical, podríamos caer en la tentación de hacer una excepción con el postulado de lo nuevo de Monique Wittig y calificarlo de fantasía o de literatura. ¿Quién le negaría a la ficción su derecho a la creación, cuyo instrumento es la imaginación radical? Pero esa concesión es una restricción que repite la negación de lo nuevo y, por consiguiente, de la libertad. ¿No es por eso que los filósofos y los "hombres de acción" se han mostrado más que dispuestos a reconocer la imaginación creativa del genio artístico?⁵

Por cierto, "el derecho de la ficción a la creación" resulta sospechoso cuando reconocemos que la restricción de la imaginación radical al dominio del arte está profundamente conectada con el

⁵ Como explica Arendt, los filósofos como Kant, entre otros pensadores, veían "pruebas" de espontaneidad en la creación artística (LMW, p. 183).

estatus trivial que la filosofía, la teoría política y otros discursos sociales acuerdan a lo ficticio. Según Ernesto Grassi, en el mejor de los casos lo ficticio se asocia con figuras retóricas (por ejemplo, la mentira piadosa) cuya función es colaborar con la razón, dado que los seres humanos son lo que son: criaturas apasionadas necesitadas de imágenes. Cornelius Castoriadis concuerda: "Lo ficticio no tiene estatus en la ontología ni en la preontología implícita en la propia lengua materna; es sólo una variante inconsistente y debilitada de lo que no es"; es decir, la expresión positiva de lo que toda persona racional sabe que es irreal. "El reconocimiento pleno de la imaginación radical sólo es posible si va acompañado del descubrimiento de la otra dimensión del imaginario radical: el imaginario histórico-social", observa.⁶ Hasta que no reconozcamos la capacidad de imaginación radical como una capacidad humana fundamental que no está arraigada en el sujeto sino en la praxis y que anima los ámbitos social, histórico y político, la imaginación creativa continuará siendo un concepto vacío limitado al carácter único del genio individual y a los ámbitos (presuntamente) políticamente irrelevantes como el arte.

La imaginación radical crea "fenómenos, sostiene Wittig, que todavía no tienen nombre, ni en la ciencia ni en la filosofía".⁷ Siguiendo la tradición humanista italiana, Grassi llama *ingenium* ("la visión de relaciones inesperadas entre apariencias sensoriales") a esta postulación inmotivada de formas nuevas. Al igual que Castoriadis, Grassi no ve esta actividad ingeniosa como un privilegio del artista sino como una práctica humana ordinaria que nos per-

⁶ Cornelius Castoriadis, "The Discovery of Imagination", en *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and Imagination*, edición y traducción de David Ames Curtis, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997, pp. 213-245; las citas pertenecen a las páginas 223, 245 [trad. esp.: *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, 1997]. Castoriadis desarrolla su idea de la primera imaginación siguiendo la línea de pensamiento del Libro 3 del *De Anima* de Aristóteles.

⁷ Monique Wittig, "The Site of Action", en *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992, pp. 90-107; la cita pertenece a la página 91 [trad. esp.: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, EGALES, 2005].

mite "superar lo que está delante de nosotros mediante nuestra conciencia sensorial".⁸ A diferencia de la imaginación reproductiva, el acto de superar lo que está dado en la sensibilidad no representa aquello que está ausente en la intuición o recombina elementos ya existentes. "Encuentra la distinción entre lo semejante y lo no semejante dentro y desde sí." En otras palabras, dice Grassi, "sólo mediante esta comparación [es decir, la actividad analógica, metafórica] adquieren sentido los fenómenos sensoriales".⁹ El *ingenium* no es "el otro" de la razón, el lenguaje y la cognición. Al proveer el orden mínimo o la lógica necesarios para el concepto, la actividad del ingenio, escribe Grassi, "delinea la base o el marco de la argumentación racional; viene 'antes' y aporta aquello que la deducción jamás podrá descubrir". La imaginación es la condición del pensamiento, el conocimiento y el juicio.¹⁰

Cuando Wittig escribe acerca de la creación radical de fenómenos que no tienen nombre en los discursos sociales existentes, tendríamos que pensar que ese proceso, al transferir [*metapherein*] significados a las apariencias sensoriales (es decir, metafóricamente), construye la estructura mínima de un "mundo". Si el lenguaje racional y las actividades que asociamos con él —juzgar, pensar y conocer— fueran parásitos de este lenguaje arcaico, como argumentan Grassi y Castoriadis, el lenguaje arcaico de imágenes y metáforas generado por la imaginación radical es de crucial importancia para comprender qué aparece y puede aparecer como parte de nuestro mundo. El hecho de que este lenguaje sólo pueda

⁸ Ernesto Grassi, "The Roots of the Italian Humanistic Tradition" y "Rhetoric as the Ground of Society", en *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*, traducción de John Michael Krois y Azizeh Azodi, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2001, pp. 1-17, 68-10; las citas pertenecen a las páginas 8 y 97.

⁹ Ernesto Grassi, "Rhetoric as the Ground of Society", *op. cit.*, p. 98.

¹⁰ *Ibid.*, p. 97. Castoriadis recurre a Aristóteles para un postulado similar: "La imaginación en general, y la primera imaginación en particular, pueden ser definidas como una de las potencialidades (o poderes) del alma que permiten a esta última conocer, juzgar y pensar" (Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 243).

manifestar (mostrar poniendo delante de los ojos) y no demostrar (mostrar fundamentando en la razón) de ninguna manera modifica su importancia para feministas como Wittig, ni tampoco para quienes se interesan en producir encuadramientos que permitan crear fenómenos que no tienen nombre en nuestro sistema corriente de referencias y, al mismo tiempo, afirmar la libertad, la contingencia o lo nuevo. Si "la fantasía se define como el acto de dejar aparecer [*phainesthai*]", específicamente, dejar que algo irreal (no fenoménico) aparezca por medio del descubrimiento de *similitudines* entre cosas no relacionadas entre sí, como argumenta Grassi, entonces *Las guerrilleras* es obra de la fantasía. "Pone delante de los ojos [*phainesthai*]" aquello que no es cognoscible (es decir, que no se muestra a sí mismo en el concepto).¹¹

Aquello que no se muestra a sí mismo en el concepto, aquello que el texto fantástico de Wittig deja aparecer, es un espacio y una forma de asociación política humana que no tiene realidad en "la categoría sexo" ni tampoco voz en el "contrato social" basado en la heterosexualidad, lo que "se da por sobrentendido". Tras haber descubierto que no puede definir qué "es el contrato social" ni mucho menos decir "qué es la heterosexualidad", Wittig observa: "[en ambos casos] confronto un objeto inexistente, un fetiche, una forma ideológica que no se puede captar en la realidad, excepto a través de sus efectos, cuya existencia yace en la mente de las personas, pero de una manera que afecta sus vidas por completo, sus

¹¹ Ernesto Grassi, "Language as the Presupposition of Religion: A Problem of Rhetoric as Philosophy?" y "Rhetoric as Philosophy", en *Rhetoric as Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 102-114, 18-34; las citas pertenecen a las páginas 105 y 20. La reducción de fantasía e *ingenium* a ideas convencionales de prácticas artísticas como la literatura confirma el privilegio que la tradición occidental otorga al lenguaje racional. Dentro de esta tradición, arguye Grassi, la fantasía, la metáfora y todas las formas de lenguaje figurativo se adscriben a las áreas de la retórica y la literatura. Ernesto Grassi, *Die Macht der Phantasie: Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein, Athenäum Verlag, 1979, p. xvii; sobre la fantasía como actividad de "hacer aparecer", véase pp. 184-187 [trad. esp.: *El poder de la fantasía: observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Barcelona, Anthropos, 2003].

maneras de actuar, de moverse, de pensar". En el marco de este "contrato social heterosexual", escribe Wittig, "la homosexualidad a veces aparece como un fantasma en la penumbra y otras veces ni siquiera aparece".¹² En vez de denunciar el fraude del contrato social, la sorprendente respuesta de Wittig a la irrealidad de las prácticas no heterosexuales en el contrato social es reclamar que sean creadas de nuevo en tanto prácticas genuinas de libertad y asociación voluntaria. El más asombroso logro de *Las guerrilleras* no es demostrar (mediante conceptos o argumentos) sino poner delante de los ojos (mediante imágenes y metáforas) la reformulación radical del contrato social heterosexual.

Lo que me interesa de *Las guerrilleras* en tanto obra de la fantasía no es la aparición de lo nuevo como un acto radical del genio artístico sino la elaboración textual de la libertad (entendida como el poder humano de dar comienzo) y el nuevo contrato social.¹³ La cuestión de lo que Kant llamaba "la facultad de comenzar espontáneamente una serie en el tiempo" (LMW, 158) no concierne al poder imaginativo de la artista (Monique Wittig) de comenzar de nuevo sino al espacio potencial de libertad que sus textos inauguran y celebran: un espacio en el que, en palabras de Wittig, se "reformula el contrato social como un contrato nuevo", un espacio donde lo que ha sido un mero "fantasma" puede aparecer y formar parte de nuestro sentido de lo real.¹⁴

¹² Monique Wittig, "On the Social Contract", en *The Straight Mind...*, op. cit., pp. 34-45; las citas pertenecen a las páginas 41, 40, 41.

¹³ Al igual que Arendt, no quiero limitar la noción de espontaneidad a la creatividad artística. Pretendo localizarla ontológicamente en la facultad de *ingenium*, la capacidad de ver asociaciones entre fenómenos por lo demás separados (Grassi y Castoriadis). Políticamente aspiro a localizarla en la práctica de la libertad, asociándola con otros en público (Arendt). Estas dos concepciones son contrarias a la tradición filosófica de Kant y la mayoría de sus críticos. Heidegger, por ejemplo –quien criticaba el "alejamiento" de Kant de la imaginación trascendental en la edición B de la primera *Crítica*–, también era hostil a la tradición humanista italiana, de la cual proviene nuestra idea de *ingenium*. Ernesto Grassi, *Einführung in die humanistische Philosophie: Vorrang des Wortes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, p. 17.

¹⁴ Monique Wittig, "On the Social Contract", op. cit., p. 45.

Leer a Wittig en los términos de la cuestión de la libertad política me induce a interrumpir la tendencia de la segunda y tercera ola del feminismo a concebir la libertad como una propiedad de la voluntad individual que entraña la cuestión del sujeto, como asimismo a reubicar la libertad en el espacio público en tanto práctica de asociación humana.¹⁵ Para Wittig, la libertad es un fenómeno político –una propiedad de lo que Arendt denominaba Yo-puedo (no Yo-quiero)– inconcebible fuera del ámbito de la acción y el discurso. En ciertas ocasiones, los ensayos políticos de Wittig expresan el deseo de retirarse a la posición estoica del sujeto solitario y su libertad interior putativa: "Si en última instancia nos fuera negado un nuevo orden social, que por lo tanto sólo podría existir en palabras, lo encontraré en mí misma".¹⁶ No obstante, ese deseo no es otra cosa que una expresión de frustración ante la derrota anticipada en la lucha por una clase de libertad muy diferente.¹⁷

¹⁵ Según Arendt, "Todo intento de derivar el concepto de libertad de experiencias en el ámbito político suena raro y sorprendente porque todas nuestras teorías en estos asuntos están dominadas por la idea de que la libertad es un atributo de la voluntad y el pensamiento antes que de la acción. Y esta prioridad se [...] deriva de la idea de que [...] 'la libertad perfecta es incompatible con la existencia de la sociedad', que sólo puede ser tolerada en toda su perfección fuera del ámbito de los asuntos humanos". Desatada de sus orígenes en la esfera política del hacer y el actuar, la libertad moderna "dejó de ser una virtud [...] y se transformó en soberanía, en el ideal de libre albedrío, independiente de los otros y eventualmente superior a ellos". Contradiciendo esta idea antipolítica de la libertad, Arendt agrega: "Si los hombres quieren ser libres, es precisamente a la soberanía a lo que deben renunciar". Hannah Arendt, "What Is Freedom?", en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Penguin Books, 1993, pp. 143-172; las citas pertenecen a las páginas 155, 163, 165 [trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios para la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003].

¹⁶ Monique Wittig, "On the Social Contract", op. cit., p. 45. El intento de encontrar el nuevo orden en uno mismo es parte de la práctica de la literatura y da origen a un texto como *Las guerrilleras*. Sin embargo, ese texto hace visible un espacio que es de carácter público, no privado, y está basado en la asociación voluntaria con otros.

¹⁷ En ocasiones Wittig alude al sujeto universal de sus escritos como "sujeto soberano". No obstante, lo que entiende como soberanía no tiene nada en co-

La libertad que preocupa a Wittig posee una estructura abisal. No nos está dada previamente en forma de potencialidad, no se hace necesaria por las relaciones de opresión, y no hay nada que la legitime fuera de ella misma. Es un comienzo completamente arbitrario, contingente y, por lo tanto, en palabras de Arendt, "simplemente también podría haber quedado sin hacerse" (LMW, 207). Para poder apreciar la dramatización que hace Wittig de este abismo —es decir, "la contingencia, el precio que alegremente pagamos por la libertad" (LMW, 133)— tendremos que dejar de lado las recepciones pasadas de su obra, que en su mayoría no toman en serio —o no ven— la cuestión de la libertad política. Esta falencia no sólo testimonia la ambivalencia general del feminismo hacia la libertad, sino también la manera en que la cuestión del sujeto ha definido nuestra lectura de algunos de los textos más importantes del feminismo de la segunda y tercera olas.

Por ejemplo, la muy difundida crítica de Judith Butler al "humanismo" de Wittig estaba centrada, pura y exclusivamente, en la cuestión de la subjetividad e ignoraba el problema de la libertad en sus textos (o, en el mejor de los casos, lo redefinía según los términos de la subjetividad).¹⁸ La lectura de Butler fue, para

mún con el sujeto que critica Arendt. Por el contrario, su sujeto soberano sólo es posible en la esfera de la pluralidad humana. Wittig articula una distinción entre la libertad del Yo-quiero y la del Yo-puedo cuando proclama, primero, que las feministas "pueden formar 'asociaciones voluntarias' aquí y ahora, y aquí y ahora reformular el contrato social como uno nuevo", sólo para concluir que "si en última instancia se nos niega un nuevo orden social, que por lo tanto sólo puede existir en palabras, lo encontraré en mí misma". Aunque Wittig parece postular aquí la libertad no mundana de un Epicteto, en el conjunto de sus ensayos políticos —como asimismo en su obra de ficción— se opone a la libertad soberana del Yo-quiero e insiste, como Arendt, en la libertad mundana, política del Yo-puedo. Monique Wittig, "On the Social Contract", *op. cit.*, p. 45.

¹⁸ Según Butler, la obra de Wittig se sitúa "dentro del discurso tradicional de la búsqueda filosófica de presencia, Ser, plenitud radical e ininterrumpida. A diferencia de la posición derrideana —que entendería que toda significación se apoya en una *différance* operativa—, Wittig argumenta que hablar requiere e invoca la identidad sin suturas de todas las cosas. Esta ficción fundacionalista le brinda un punto de partida desde donde criticar las instituciones sociales

muchas feministas estadounidenses, el veredicto definitivo sobre la obra de Wittig, asombrosamente ausente en los debates feministas de la década de 1990.¹⁹ La descalificación de Wittig no es reductible a la crítica de Butler, menos aún causada por ella; más bien es sintomática de la problemática dominante del feminismo en aquella época, es decir, la cuestión de sujeto. No es para sorprenderse, entonces, que la obra de Wittig haya sido asimilada a la práctica feminista de la duda radical que caracterizó la corriente dominante de los debates sobre la categoría mujeres. Esta asimilación distorsiona la verdadera promesa de la obra de Wittig, que no es poner en duda el sexo sino dramatizar el espacio y la práctica de la libertad, el poder del comienzo y los nuevos modos de asociación humana.

LOS LÍMITES DE LA DUDA

Propongo que nos acerquemos de nuevo a los textos de Wittig, entendiéndolos como textos que aluden a las prácticas políticas de la libertad y la asociación humanas, a los intentos colectivos de ini-

existentes. Sin embargo, el interrogante crítico persiste: ¿a qué relaciones sociales contingentes sirve ese presupuesto de ser, autoridad y sujeto universal? ¿Por qué valorar la usurpación de la idea autoritaria de sujeto? ¿Por qué no aspirar al descentramiento del sujeto y sus estrategias epistémicas universalizantes?" (Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1989, p. 118 [trad. esp.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007]). La acusación de humanismo pasa por alto el proyecto político de la obra de Wittig, que no es descentrar el sujeto —aunque, contra Butler, eso también aparece en sus textos— sino crear condiciones políticas para la libertad.

¹⁹ Debo este punto a mis conversaciones con Teresa de Lauretis y Namascar Shaktini. La lectura a vuelo de pájaro de la recientemente publicada bibliografía de las críticas de Monique Wittig, por ejemplo, deja en claro que sólo algunas de sus 301 entradas fueron escritas después de 1990. Diane Crowder y Namascar Shaktini, "Selected Bibliography of Monique Wittig Criticism", en Namascar Shaktini (ed.), *On Monique Wittig: Theoretical, Political and Literary Essays*, Urbana, University of Illinois Press, 2005.

ciar espontáneamente nuevas series en el tiempo. La serie que Wittig pretendía interrumpir lleva el nombre de *heterosexualidad normativa*. Romper esta serie implica para ella reiniciar el tiempo, porque "[la] heterosexualidad siempre está allí, en todas las categorías mentales". Siempre está allí, en nuestros mitos fundacionales "como algo que no *ha cambiado*, que no *cambiará*". Está allí, en nuestro lenguaje: "*padres, madres, hermanos, hermanas, etc.*, cuyas relaciones pueden estudiarse como si tuvieran que continuar para siempre tal y como son ahora". Como sistema de referencia "fuera del cual no nos podemos pensar" y como relación política que originalmente no tenía nada de ontológico, la heterosexualidad es un "contrato social" que nadie ha consentido formalmente pero al que le decimos que sí cada vez que "hablamos un lenguaje común, como hacemos ahora".²⁰

No tendríamos que dejarnos engañar cuando Wittig postula a rajatabla que el sexo es una categoría construida políticamente.²¹ Lo que ella llama el "'siempre-fue-así' de los sexos" es un problema excesivamente complejo que ha sido inadecuadamente despachado por el lugar común feminista que sostiene que "el sexo/género se construye".²² Otrora una respuesta radical a la idea del sexo/género como algo natural, este lugar común ha llevado con el correr del tiempo a la idea errónea de que el sexo/género, en tanto construido, puede ser visto sólo como tal y revelado como contingente, casi siempre, como expuse en el capítulo anterior, por medio de un increíble acto de intelección y duda escéptica. Este acto genera la idea errónea de que podríamos alcanzar un punto de vista externo desde el que veríamos que los artefactos

²⁰ Monique Wittig, "On the Social Contract", *op. cit.*, pp. 43, 42, 40.

²¹ No concuerdo con Judith Butler cuando sostiene que los ensayos de Wittig son menos sofisticados que, y no contiguos con, sus textos literarios. En sus ensayos políticos, precisamente, Wittig plantea la naturaleza del problema que luego desarrolla en sus textos literarios: la tenacidad del sistema de dos sexos, sistema que no puede ser deshecho mediante la práctica feminista de la duda.

²² Monique Wittig, "The Category of Sex", en *The Straight Mind...*, *op. cit.*, pp. 1-8; la cita pertenece a la página 5.

culturales y las prácticas como el sexo y el género son construcciones. Más allá de las sumamente conflictivas presunciones acerca de la práctica de la duda (por ejemplo, que de golpe podríamos dudar de todo género), la falacia básica de este enfoque es confundir la verdad con el significado. Para el feminismo, la diferencia sexual atañe al significado, no sólo a la verdad o la cognición. Aquello que es cognoscible bajo reglas en un juicio (determinante) se denomina "diferencia sexual" y es el objeto propio (y, en principio, cognoscible) de las ciencias sociales y biológicas. Los criterios que respaldan los juicios de la diferencia sexual binaria no se basan en principios putativamente apodícticos sino arraigados en modos relativamente estables de la praxis humana. Son lo que Wittgenstein llama un acuerdo previo en los juicios sobre nuestra forma de vida. Estos criterios no son incuestionables y, de hecho, las feministas los han cuestionado. Lo que persiste cuando la diferencia sexual binaria es desestabilizada como objeto de conocimiento (por ejemplo, cuando "sabemos" que hay por lo menos cinco sexos y no dos, como nos recuerda Anne Fausto-Sterling) es la diferencia sexual en tanto cuestión de significado.²³ Es una cuestión en la que no dejamos de pensar y una condición que no eliminamos cuando nos enteramos de que la diferencia sexual binaria es una construcción social e histórica contingente.²⁴

²³ Anne Fausto-Sterling, "The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough", en *The Sciences*, marzo-abril, pp. 20-24; Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York, Basic, 2000.

²⁴ Estoy en deuda con el postulado idiosincrásico que hace Arendt de la distinción kantiana entre razón (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*). Mientras la facultad de la razón se ocupa de las cuestiones de significado –que animan un interminable proceso de pensamiento–, la del intelecto se ocupa de las cuestiones de verdad –que exigen criterios comprobables–. Para Arendt, esta distinción (entre razón e intelecto, pensar y conocer, significado y verdad) es la médula misma de su crítica de la tradición filosófica. "La falacia básica, superior a todas las falacias metafísicas específicas, es interpretar el significado sobre el modelo de la verdad" (Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, t. 1: *Thinking*, p. 15. En adelante citado en el texto y las notas como *LMT*). La incapacidad de registrar esta distinción entre cuestiones de significado y cuestiones de verdad es uno de los tantos motivos que permiten que Luce Irigaray sea leída

Ocuparse de la diferencia sexual como una cuestión de significado, comprensión y acción, más que de verdad o conocimiento, no es ocuparse de nuestras capacidades cognitivas sino de nuestra capacidad de imaginación. Si Ernesto Grassi está en lo cierto cuando plantea que la base de todo discurso racional es un lenguaje imaginativo y arcaico de metáforas e imágenes –que él llama retórica–, entonces la cognición que produce (y desafía) el conocimiento de la diferencia sexual binaria radica en las facultades de *phantasia* e *ingenium*.²⁵ Este lenguaje arcaico es la condición necesaria para poner a prueba las diferencias sexuales, la cuestión de lo verdadero y lo falso. Más aún: es un lenguaje que “escapa por completo a la determinación de lo verdadero o falso”. Ello se debe, como nos recuerda Castoriadis, a que:

Se piensa que lo “verdadero” surge de, y por medio de, la presentación de su contrario: lo indeterminado de lo determinado, lo discontinuo con lo continuo, lo que está fuera del tiempo con el tiempo. ¿Qué sentido tendría decir que la figura temporal suministrada por la imaginación, sobre cuya base se piensa lo que está fuera del tiempo, es “falsa” (o, más aún, “verdadera”) cuando, sin

como “una esencialista” (su defensa de la diferencia sexual, por ejemplo, no cuestiona la cognición de la “diferencia de sexo”) y Monique Wittig como una “constructivista social” (su oposición a la diferencia sexual cuestiona la condición antes mencionada), y hacen que sea prácticamente imposible establecer un diálogo entre ambas. La tendencia a tratar la diferencia sexual como si sólo fuera una cuestión de verdad y prácticas de conocimiento no sólo es característica de la ciencia sino también del feminismo en la era de la ciencia.

²⁵ Como explica Cornelius Castoriadis, el fantasma es la base de la capacidad de la imaginación de generar imágenes en vez de simplemente reproducir objetos ajenos a la intuición. El descubrimiento del fantasma y, por consiguiente, de la imaginación sucede en el Libro 3 del *De Anima* de Aristóteles, donde se nos dice que “para el alma pensante, los fantasmas son como sensaciones [...]. Es por eso que el alma nunca piensa sin fantasma” (3.7-8). Citado por Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 217. Ernesto Grassi ofrece una argumentación similar sobre el fantasma en *Die Macht der Phantasie...*, *op. cit.*, pp. 184-186.

esta figura, no habría manera de pensar aquello que está fuera del tiempo?²⁶

Como expresara Wittgenstein acerca de este mismo punto: “Si lo verdadero es aquello que tiene fundamento, entonces el fundamento no es *verdadero*, pero tampoco falso”. Al no estar sometido a las determinaciones de lo verdadero o falso, el sistema de referencias formado por esa figura/fantasma, dentro del cual cobran vida nuestras argumentaciones (o pruebas) acerca de la diferencia sexual binaria, es “el trasfondo heredado contra el cual distingo entre lo verdadero y lo falso”.²⁷ Aquí estamos tratando con cuestiones de significado, no de verdad.

Frente a esto, los ensayos políticos de Wittig parecen ir en contra de esta cuestión de significado, aun cuando no estén plenamente definidos por la práctica de la duda. El punto principal es en apariencia que “la categoría sexo” es una construcción política y social que se postula como verdad universal y necesaria; verdad que Wittig pretende bajar del pedestal mediante la formulación de contra-verdades (por ejemplo, “el sexo es empírico, contingente”). Contra esta recepción dominante de su obra intentaré demostrar que la escritura de Wittig, tanto la ficción como la no ficción, es un bello ejemplo de la tenacidad de la categoría sexo y los límites de la duda. Wittig reconoce que la categoría sexo plantea cuestiones de significado imposibles de responder mediante las prácticas cognitivas de saber y dudar. Por un lado, el problema del sexo es

²⁶ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 242. “Si el alma jamás piensa sin fantasma [como afirma Aristóteles], la idea de que la mayoría de los productos de la imaginación son falsos se vuelve insustancial. Lo verdadero-o-falso carece de interés cuando se trata de aquellas funciones de la primera imaginación que son la presentación del objeto, la separación y la composición, y, por último y por encima de todo, el Esquematismo” (*ibid.*, pp. 241 y 242).

²⁷ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, traducción de Denis Paul y G. E. M. Anscombe, Nueva York, Harper, 1972, §§ 205, 94 [trad. esp.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1998]. “La proposición es verdadera o falsa sólo significa que debe ser posible decidir a favor o en contra de ella. Pero esto no nos dice cuál es el fundamento de una decisión semejante” (*ibid.*, § 200).

precisamente su estatus de verdad, porque "la verdad", como escribe Arendt, "apremia con la fuerza de la necesidad" (LMT, 60). En palabras de Wittig: "[La] categoría sexo es totalitaria [...]. Captura nuestras mentes de tal manera que no podemos pensar fuera de ella. Por eso debemos destruirla y comenzar a pensar más allá de ella, si es que queremos empezar a pensar".²⁸ De este modo, el sexo como verdad y necesidad o destino iría en contra de la libertad. Por otro lado, el hecho de contrarrestar la categoría totalitaria del sexo con una contra-verdad como "No hay sexo" no afecta el encuadramiento en el que radica la verdad del sexo: la figura/fantasma que da vida a todas las pruebas dentro de ese encuadramiento. El reconocimiento de los límites de la duda configura los parámetros de la poética revolucionaria de Wittig: el acto libre que evade la verdad en busca del significado y de una nueva gramática de la diferencia.

Podemos profundizar nuestra comprensión de los límites de la duda en lo atinente al "siempre-fue-así" de los sexos si retorna-

²⁸ Monique Wittig, "The Category of Sex", *op. cit.*, p. 8. A la luz de la heterosexualidad omnisciente que plantea Wittig, es fácil ver por qué se la suele leer como alguien que intenta saltar sobre su propia sombra y construir una subjetividad lesbiana completamente ajena a la norma heterosexual. Butler interpreta de este modo el proyecto de Wittig: "El lesbianismo que se autodefine mediante la exclusión radical de la heterosexualidad se priva de la capacidad de resignificar esas mismas construcciones heterosexuales que parcial e inevitablemente lo constituyen". Según Butler, este problema se atenúa en los textos literarios de Wittig, que emplean la estrategia del "re-despliegue y la transvaloración" (Judith Butler, *op. cit.*, pp. 128, 124). Wittig no intenta quedar afuera de la heterosexualidad —no hay un afuera, como ella misma reconoce— sino irrumpir en ella desde adentro (lo que yo llamo su "estrategia de Caballo de Troya"). Esta irrupción no se puede entender apropiadamente en términos de la estrategia de resignificación, tal como la plantea Butler. El proyecto de Wittig es crear nuevos significados imaginarios que, operando a nivel arcaico o metafórico, creen las condiciones mínimas de visibilidad para aquello que es, en el mejor de los casos, un "fantasma" en los marcos de referencia heterosexuales. Este enfoque también entraña la destrucción continua de conceptos (*reversement*), incluyendo aquellos creados por el sujeto revolucionario del texto, porque incluso estos conceptos modificados tienden a repetir las figuras/fantasmas del contrato social heterosexual.

mos a la explicación de Arendt acerca de la huida de la contingencia radical. La tendencia a explicar lo nuevo en términos de lo viejo, sostiene Arendt, va acompañada de diversas formas de necesidad, fatalismo y determinismo. Siguiendo a Bergson, observa:

[La dificultad de reconocer la libertad humana se relaciona con] la experiencia igualmente válida de la mente y del sentido común, que nos dicen que en realidad vivimos en un mundo fáctico de *necesidad*. Algo puede ocurrir simplemente por azar, pero una vez que adquiere existencia y asume su realidad pierde su aspecto de contingencia y se presenta bajo el disfraz de la necesidad. Y aunque el acontecimiento sea obra nuestra o al menos seamos una de las tantas causas que convergieron para producirlo —como contraer matrimonio o cometer un crimen—, es probable que el simple hecho existencial de que ahora sea aquello en que se ha convertido (no importa por qué razones) rehuya todas las reflexiones sobre su carácter azaroso original. Una vez ocurrido lo contingente, ya no podremos desenredar los hilos que lo apesaban hasta que se transformó en *acontecimiento* —como si todavía pudiese ser o no ser— (LMW, 138).²⁹

La dificultad que experimentamos al reflexionar sobre este carácter azaroso original no indica una falla de nuestra parte, que podríamos corregir mejorando nuestro conocimiento de la contingencia. Explica Arendt: "El impacto de la realidad es abrumador al punto de que somos incapaces de 'dejar de pensarla'; el acto se

²⁹ Escribe Bergson: "Porque lo posible es sólo lo real con el agregado de un acto de la mente que devuelve su imagen al pasado, una vez que ha sido realizado. Pero eso es, precisamente, lo que nuestros hábitos intelectuales nos impiden ver" (*op. cit.*, p. 100). Aunque Arendt parece estar diciendo que el pasado se nos presenta de una determinada manera (como necesidad, por ejemplo), su perspectiva se diferencia de los postulados empiristas que sitúan el significado en el objeto. Ver un objeto bajo múltiples aspectos no depende de algo inherente al objeto sino del espacio en el que el objeto es visto. Las sociedades totalitarias y las sociedades de masas, por ejemplo, son aquellas donde los objetos se presentan bajo un único aspecto.

nos presenta ahora disfrazado de necesidad, una necesidad que no es, de ninguna manera, un mero engaño de la conciencia ni tampoco se debe a nuestra limitada capacidad de imaginar alternativas posibles" (LMW, 30). En opinión de Arendt, esta dificultad subyace a muchas paradojas de la libertad. Por una parte, dar por sentado que "todo lo real debe ser precedido por una potencialidad entendida como una de sus causas es negar implícitamente el futuro como tiempo verbal auténtico" (LMT, 15). Por otra parte, esa presunción y esa negación parecen formar parte de la trama de la realidad humana propiamente dicha.

La dificultad de reconocer la contingencia de algo que existe y que se ha "convertido en condición necesaria de mi propia existencia", dice Arendt, apunta al error fatal en la noción de causalidad.

En otras palabras, podríamos verificar la idea aristotélica de la realidad como algo que necesariamente surge de una potencialidad precedente si fuera posible retrotraer el proceso de la realidad a la potencialidad, al menos mentalmente; pero eso no se puede hacer. Lo único que podemos decir de lo real es que obviamente *no era* imposible, pero jamás podremos probar que era necesario sólo porque ahora nos resulta imposible imaginar un estado de cosas en el que no hubiese ocurrido (LMW, 139).

Aunque *sepamos* que las exigencias de verdad están fuera de lugar cuando se trata de causalidad –punto que Arendt no se cansa de repetir–, eso no significa que dejemos de tenerlas ni de pensar los asuntos humanos en términos de causalidad.

La tensión entre conocer y actuar refleja, según Arendt, la profunda tensión existente entre las facultades de voluntad y pensamiento.

Esto es lo que le hizo decir a John Stuart Mill que "nuestra conciencia interna nos dice que tenemos un poder [es decir, la libertad] que toda la experiencia exterior de la raza humana nos dice que jamás usamos"; porque ¿en qué consiste esta "experiencia

exterior de la raza humana" sino en el registro de los historiadores, cuya mirada dirigida hacia atrás contempla *lo que ha sido –factum est–* y, por lo tanto, se ha vuelto necesario? (LMW, 139).

Todo relato –no sólo de ficción, sino todo relato de lo que es– elimina, para poder ser contado, los "elementos accidentales". No por el hecho de que para cualquier narrador sería materialmente imposible enumerar todos los elementos que configuraron un acontecimiento, sino porque "[s]in la presunción a priori de una secuencia lineal de acontecimientos causados necesaria y no contingentemente, no sería posible ninguna explicación coherente" (LMW, 140). La pregunta sería: ¿podríamos contar una historia que reconozca la contingencia, que no sólo muestre lo que ha sido *–factum est–* sino también que "pudo haber sido de otra manera"? Si Arendt está en lo cierto, es imposible eliminar la causalidad al narrar una historia pero quizás sea posible relatar lo ocurrido de manera que se muestre que –aunque el relato esté afectado, encuadrado y animado por la causalidad– la causalidad misma es contingente.³⁰

Al sostener la tensión entre causalidad y contingencia, Arendt sugiere que el problema de las feministas como Wittig –quien cuestiona algo (el sexo) que tiene "la cualidad de siempre-fue así", el *factum est*, y afirma la libertad– es mucho más complejo de lo que insinúan las recientes aserciones feministas sobre la contingencia del sexo. Como Wittgenstein, Arendt nos ayuda a comprender por qué nos equivocamos al pensar que podríamos alcanzar un punto de vista externo, desde donde veríamos el sexo como algo "socialmente construido", contingente.

³⁰ Esta posibilidad, dice Arendt, fue sugerida por el filósofo medieval Duns Scotus, quien, yendo contra la corriente de toda la tradición filosófica precedente, afirma "el carácter contingente de los procesos": "la teoría de que todo cambio ocurre por la coincidencia de una pluralidad de causas, coincidencia que engendra la textura de la realidad". Esta coincidencia de causas, explica Arendt, dispensa y preserva la libertad y la necesidad. Decir que algo ha sido "causado contingentemente", como hace Scotus, es afirmar que "es precisamente el elemento causal en los asuntos humanos el que los condena a la contingencia y la impredecibilidad" (LMW, 138, 137, 138).

Si encuadramos el problema de lo nuevo de modo de dar cuenta de nuestra dificultad genuina para reconocer la contingencia y simultáneamente persistimos en la posibilidad de afirmar la causalidad contingente, podemos comenzar a ver que necesitamos una alternativa a la idea de que el sexo es susceptible de duda radical escéptica. Como algo que siempre-fue-así, como parte de lo que es dado, como pasado, el sexo se ha *convertido* en la condición necesaria de mi propia existencia. Pensar en mí misma y pensar en mis actos como algo ajeno al sexo equivaldría a saltar sobre mi propia sombra.³¹

EL LENGUAJE COMO UNA "MÁQUINA DE GUERRA"

Lo que Wittig llama el "siempre-fue-así" de los sexos es un ejemplo (aunque irreverente) de la explicación de Arendt acerca de cómo la contingencia se transforma en necesidad. El sexo parece existir como una forma universal en la naturaleza, "a priori, antes de toda sociedad".³² "Dentro de la cultura [...] persiste un núcleo de naturaleza que resiste el análisis." A este núcleo, que se presenta, entre otras cosas, en los "conceptos primitivos" y las pretensiones universalistas de la antropología, la sociología y la lingüística, dice Wittig, "lo llamaré la mentalidad heterosexual".³³ Organizada en torno a la antigua concepción de la forma como raíz o causa última del ser de los entes, la mentalidad heterosexual,

³¹ La cuestión aquí no es que el así llamado sexo biológico corresponde al género –cosa que es fácticamente falsa–, sino que cualquier combinación de ambos, como asimismo todo intento de identificar cuerpos diferentemente sexuados, permanece dentro del sistema de referencia de los dos sexos. Este sistema no puede ser puesto en duda (en el sentido radical de los escépticos), negado ni pasado por alto. Sólo podemos volver a imaginarlo. Y este lenguaje imaginativo no es producto de un sujeto solitario sino de la praxis, de seres humanos que hablan unos con otros.

³² Monique Wittig, "The Category of Sex", *op. cit.*, p. 5.

³³ Monique Wittig, "The Straight Mind", en *The Straight Mind...*, *op. cit.*, pp. 21-32; la cita pertenece a la página 27.

como Wittig la desarrolla, postula el sexo como predeterminación o límite necesario de una forma de cognición posible: "serás-heterosexual-o-no-serás".³⁴ En términos fenoménicos esto significa que lo que puede aparecer es aquello que es sexuado, y que aquello que es sexuado es lo que es.

Wittig reconoce, más explícitamente que Arendt, que aquello que es, y por ende ha llegado a ser, la condición necesaria de mi existencia, es menos un hecho fenoménico que político, que proviene –apropiándonos de la descripción de la necesidad que hace Miguel Vatter– "de un cierto empleo de la violencia política y simbólica por parte de órdenes que de esa manera evitan que el carácter contingente y revocable de sus orígenes salga a la luz del día".³⁵ Según Wittig, los órdenes político y social ocultan, mediante la necesidad de la naturaleza, la contingencia de la categoría sexo y con ella sus propios orígenes, negando de este modo la libertad y la historicidad. Por un lado, lo que desdibuja la cuestión de los orígenes, argumenta Wittig, son las narrativas culturales creadas por lingüistas, historiadores, psicoanalistas, antropólogos y afines, quienes "presuponen la cualidad de lo que 'siempre-fue-así' –como producto de algo exterior al orden social– en dos grupos: hombres y mujeres [...]. Esta perspectiva les ofrece la ventaja en términos del contrato social de deshacerse del problema de los orígenes. Creen estar tratando con una diacronía, no con una sincronía".³⁶ Por otro lado, estos postulados no tendrían credibilidad

³⁴ *Ibid.*, p. 28. "La consecuencia de esta tendencia hacia la universalidad es que la mente heterosexual no puede concebir una cultura, una sociedad donde la heterosexualidad no solamente no ordene todas las relaciones humanas sino tampoco la producción de conceptos propiamente dicha, además de todos los procesos que escapan a la conciencia" (*ibid.*). Sobre las referencias de Wittig a la antigua concepción del Ser, véase Monique Wittig, "Homo Sum", en *The Straight Mind...*, *op. cit.*, pp. 46-58. He analizado con mayor detalle la relación de forma y universalidad en Linda M. G. Zerilli, "This Universalism Which Is Not One", en *Diacritics*, 28, núm. 2, verano de 1998, pp. 3-20.

³⁵ Miguel Vatter, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 9.

³⁶ Monique Wittig, "On the Social Contract", *op. cit.*, p. 41.

si no pareciesen describir la estructura y la práctica de la vida diaria, la realidad vivida del contrato social heterosexual, cuyas reglas, convenciones y carácter sincrónico afirmamos cada vez que nos movemos, actuamos o hablamos.

El origen de la sociedad y la naturaleza de nuestro "consentimiento", según Wittig, no es el pacto o convenio del que hablaban Hobbes y Locke. Se parece más al contrato social tal como fue elaborado por Rousseau, de acuerdo con quien, escribe Wittig, "el contrato social es la suma de las convenciones fundamentales que 'aunque pudieran no haber sido enunciadas jamás, no obstante están implícitas en el hecho de vivir en sociedad'".³⁷ Para Wittig, la objeción de alguien como Hume a la idea del contrato social como documento o pacto histórico está fuera de cuestión. El asunto no es buscar ese documento en vano ni mucho menos afirmar nuestras obligaciones mutuas en su ausencia, como hubiera querido Hume.³⁸ Más bien, como enseña Rousseau: "Para que el contrato tenga existencia, cada contratante debe reafirmarlo en nuevos términos". ¿Pero acaso no hacemos eso cuando nos movemos, actuamos o hablamos? El contrato no es nada fuera de las relaciones humanas ordinarias. Pero la sola idea de un *contrato social* también nos lleva a preguntarnos: ¿ese consentimiento me beneficia? "Sólo entonces se transforma en una noción utilitaria en el sentido en que el término mismo les recuerda a los contratantes que deben revisar sus condiciones. La sociedad no se creó de una vez y para siempre. El contrato social será sometido a nuestra acción, a nuestras palabras", dice Wittig.³⁹

Si reconocemos con Stanley Cavell (y contra Hume) que "[e]l efecto de la enseñanza de la teoría del contrato social es mostrar cuan profundamente unido estoy a la sociedad y al mismo tiempo distanciarla de mí, de modo que parezca un artefacto", veremos por qué la modificación del contrato social estaría situada en lo or-

³⁷ Monique Wittig, "On the Social Contract", *op. cit.*, p. 38.

³⁸ David Hume, "Of the Original Contract", en *Political Writings*, edición de Stuart D. Warner y Donald Livingston, Indianapolis, Hackett, 1994, pp. 164-181.

³⁹ Monique Wittig, "On the Social Contract", *op. cit.*, p. 38.

dinario, como querría Wittig.⁴⁰ Al igual que Hume, quien comprendió que el escepticismo conducía a los seres humanos a la desesperación, Wittig ve de manera implícita los límites de la duda radical. En contraste con el retorno de Hume a la vida común en tanto antídoto a la soledad del pensamiento especulativo, Wittig no encuentra solaz en las prácticas cotidianas "que-se-dan-por-sentadas". Este contrato social de facto está en todas partes y en ninguna, puesto que define nuestra existencia como seres hablantes. "[E]l contrato social primero, permanente y definitivo es el lenguaje", asevera Wittig. El lenguaje no es algo con lo que cada uno de nosotros ha acordado, sino un acuerdo previo de juicios dentro del cual hemos nacido. Podríamos intentar hablar fuera de nuestros juegos de lenguaje, pero en ese caso no tendríamos nada que decir que otros pudieran entender y con lo que pudiesen estar o no de acuerdo. "*Proscrito y loco* son los nombres que se dan a quienes se rehúsan a respetar las reglas y las convenciones, y también se aplican a quienes se niegan a hablar el lenguaje común o no pueden hacerlo".⁴¹

Por consiguiente, el modo crítico de Wittig no puede entrañar el postulado de una homosexualidad que sería radicalmente ajena a la heterosexualidad, como algunos lectores han interpretado su proyecto, precisamente porque ve que no existe "un afuera" del lenguaje y del contrato social heterosexual. Pero quizás exista una manera de habitar y perturbar el adentro (lo ordinario) sin sucumbir a la ilusión de alcanzar el afuera (el punto de vista externo). La imagen que propone Wittig de la escritura radical como "máquina de guerra" —un "caballo de Troya"— sugiere esta posibilidad.

Al principio el caballo de madera les parece extraño a los troyanos, descolorido, sobredimensionado, bárbaro. Como una montaña, llega al cielo. Luego, poco a poco, descubren que esas formas fami-

⁴⁰ Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 25 [trad. esp.: *Reivindicaciones de la razón*, Madrid, Síntesis, 2003].

⁴¹ Monique Wittig, "On the Social Contract", *op. cit.*, pp. 34, 40.

liares coinciden con las de un caballo. Para ellos, los troyanos, ya ha habido muchas formas, diversas, a veces contradictorias, que fueron reunidas y elaboradas para crear un caballo, porque tienen una cultura antigua. El caballo construido por los griegos es, sin duda, también un caballo para los troyanos, aunque todavía lo observan con incomodidad [...]. Pero después se acostumbran a la aparente simplicidad, en la cual ven sofisticación [...]. Quieren hacerlo suyo, adoptarlo como monumento y refugio dentro de sus murallas, un objeto gratuito cuyo único propósito es ser encontrado en sí mismo. Pero, ¿y si fuese una máquina de guerra?⁴²

"Cualquier obra literaria importante es como el caballo de Troya en el momento en que es creada. Cualquier obra con una forma nueva opera como una máquina de guerra, porque su diseño y su objetivo es pulverizar las formas viejas y las convenciones formales", escribe Wittig. Una máquina de guerra literaria no es "literatura comprometida",⁴³ vale decir, literatura "con tema social [...] [que] llama la atención sobre un tema social" y se transforma en "un símbolo, un manifiesto".⁴⁴ La literatura comprometida está condenada a reproducir la misma realidad que cuestiona, sostiene la autora; jamás ha podido proponer algo nuevo. Ello se debe a que opera en el nivel del significado conceptual antes que en el nivel de la letra o la forma.⁴⁵ "Lo que estoy diciendo es que el impacto de las palabras

⁴² Monique Wittig, "The Trojan Horse", en *The Straight Mind...*, op. cit., pp. 68-75; la cita pertenece a la página 68.

⁴³ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁴ Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?", en *The Straight Mind...*, op. cit., pp. 59-67; las citas pertenecen a las páginas 62 y 63.

⁴⁵ El lenguaje no es solamente sentido, arguye Wittig, sino también "letra". La autora parece tener en mente el poder figurativo del lenguaje, o lo que Ernesto Grassi llama su "aspecto retórico". La presencia original de la letra se pierde en el sentido, del mismo modo que el discurso retórico se pierde en el discurso racional: "[E]l sentido oculta al lenguaje [es decir, a la letra] de la vista". Wittig sustituye "letra y sentido" (que "describen el signo exclusivamente en relación con el lenguaje") por la distinción semiótica tradicional entre significante y significado para "evitar la interferencia prematura del referente en el vocabulario del signo" (Monique Wittig, "The Point of View...", op.

en la literatura no proviene de las ideas que supuestamente promueven", explica. "Y volviendo a nuestro caballo: si queremos construir una máquina de guerra perfecta, debemos ahorrarnos el engaño de que los hechos, las acciones, las ideas pueden dictar de manera directa su forma a las palabras. Hay un desvío, y el impacto de las palabras se produce por su asociación, su disposición, su combinación, y también por el uso que se le da a cada una por separado".⁴⁶ Si evitamos este desvío, según Wittig, crearemos una obra poblada de figuras reconocibles como "el homosexual", figura que "sólo les interesa a los homosexuales" y que por lo tanto fracasa en transformar el sistema de referencias donde esa misma identidad aparece "como fantasma o directamente no aparece".⁴⁷

Las dos perspectivas que conforman el enfoque de Wittig en lo atinente a cambiar el contrato heterosexual son: primero, que la obra radical debe ser reconocible en ese mismo lenguaje ordinario en el que pretende irrumpir; segundo, que la obra debe hacer algo más que representar mediante conceptos o argumentos reconocibles y demás el punto de vista de la minoría. Si el caballo de Troya no es reconocible como caballo, no será llevado dentro de la ciudad. Si es demasiado reconocible —es decir, no demasiado extraño— no funcionará como máquina de guerra. Sin negar bajo ningún aspecto la importancia de lo extraño como perturbación de lo ordinario, Wittig nos muestra que lo ordinario nos permite reconocer lo extraño de una manera potencialmente subversiva para aquellos aspectos de lo ordinario que pertenecen a nuestro

cit., p. 65). "El sentido no es visible, y como tal parece estar fuera del lenguaje [es decir, dado en la naturaleza de las cosas]" (*ibid.*, p. 67). Cuando el lenguaje toma forma, escribe, "se pierde en el sentido literal. Sólo puede reaparecer abstractamente como lenguaje redoblándose a sí mismo, formando un sentido figurativo, una figura discursiva. Ésta es, entonces, la tarea de los escritores: ocuparse de la letra, de lo concreto, de la visibilidad del lenguaje; es decir, de su forma material" (*ibid.*). En su práctica literaria, Wittig recurre constantemente al empleo de tropos y figuras para combatir ciertas concepciones políticas sepultadas en el concepto (por ejemplo, "el sexo").

⁴⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 63.

sistema de referencias heteronormativo. "Al principio el caballo de madera les parece extraño a los troyanos, descolorido, sobredimensionado, bárbaro [...]. Luego, poco a poco, descubren que esas formas familiares coinciden con las de un caballo." El reconocimiento de lo ordinario (las formas familiares del caballo) permite que lo extraño haga su tarea subversiva. De lo contrario seguirá siendo extraño (una descolorida, sobredimensionada, bárbara masa de madera por la que nadie se interesará), ni más ni menos.

En cuando al segundo rasgo del enfoque de Wittig cabe señalar que, dado que la heterosexualidad como sistema de referencia está más allá de la cuestión de lo verdadero y lo falso, el potencial subversivo de la literatura comprometida, que hace argumentaciones y reclamos, es limitado. Esto no quiere decir que las ideas sociales de la literatura comprometida no tengan importancia sino que su importancia dependerá de ese sistema de referencias sobre cuya base decidimos qué es verdadero, qué es falso y qué funciona como un buen argumento en primer lugar. "El texto de un escritor minoritario es eficaz", escribe Wittig, "sólo si logra volver universal el punto de vista de la minoría"; lo que equivale a decir: sólo si altera nuestro sistema de referencias. Si el escritor no modifica nuestro punto de vista, los caracteres de minorías como los homosexuales serán absorbidos como excepciones que demuestran la regla: "lo sobrentendido de la mentalidad heterosexual".⁴⁸

La "máquina de guerra" literaria de Wittig está fuera del alcance de la problemática escéptica que caracteriza a una importante corriente de la teoría feminista. Lo esencial aquí no es simplemente cuestionar las apropiaciones de su obra como ejemplo de duda radical sino reconsiderar lo que significa decir, como lo hace Wittig, que el sexo es una categoría política. Al destacar enfáticamente el carácter *político* de la categoría sexo, Wittig nos hace recordar que un contrato social requiere consentimiento y que el contrato social heterosexual es contingente. Sin embargo, lo que

⁴⁸ Monique Wittig, "The Point of View...", *op. cit.*, pp. 64 y 65.

vuelve político al sexo no es el mero hecho de su contingencia. Todo lo empírico es contingente, pero no todo lo empírico es político. Al abstenerse de los argumentos puestos en boca de los personajes de minorías, la máquina de guerra de *Las guerrilleras* modificará nuestro punto de vista mediante el impacto de las palabras, a la vez reconocibles y extrañas. Nos mostrará que la cuestión de qué es contingente y qué es necesario no se puede decidir fuera del espacio de la acción propiamente dicha. Si el contrato social ha de ceder a nuestros actos, a nuestras palabras, como sostiene Wittig, es porque, en su apreciación, la acción (palabras y hechos), no la duda radical, modifica la configuración de lo necesario y lo contingente. No se ha llegado al punto en que podamos decir: todo es contingente, nada es necesario; o al revés, todo es necesario, nada es contingente. Lo que Vatter escribe sobre la teoría política de Maquiavelo podría aplicarse a la obra de Wittig: "Todo lo que es 'necesario' está dotado de un carácter 'de acontecimiento': las cosas se vuelven necesarias en, y a través de, la conjunción de las prácticas y los tiempos, no por fuera de ellos, y por lo tanto pueden dejar de ser necesarias en el tiempo".⁴⁹ Con esto en mente, volvamos a la famosa máquina de guerra de Monique Wittig: *Las guerrilleras*.

RENVERSEMENT

"TOUT GESTE EST RENVERSEMENT" (Todo gesto/acto/realización es derrocamiento/inversión). Ésta es la frase inicial de *Las guerrilleras*, de Wittig. Se repite, ligeramente modificada, al final del libro:

⁴⁹ Cuando describe el retorno a los comienzos en Maquiavelo, Vatter observa: "En estos acontecimientos [revolucionarios] [...] la necesidad de orden legal y político dado es revocada ('reducida a sus comienzos', en palabras de Maquiavelo) a la contingencia de su surgimiento, y ese orden, por consiguiente, permite que lo derroquen; mientras que, a la inversa, se da apariencia de necesidad a la contingencia de los órdenes nuevos. Sin esta posibilidad de "repetir" lo necesario como lo contingente, y lo contingente como lo necesario, no habría ningún cambio político radical" (Miguel Vatter, *Between Form and Event...*, *op. cit.*, p. 10).

SANS RELÂCHE/GESTE RENVERSEMENT (Sin respiro/acción derrocamiento).

Los críticos han hecho hincapié, con toda razón, en la importancia de esta frase como manifestación del carácter revolucionario de la poética de Wittig.⁵⁰ Sin embargo, el logro sorprendente de lo que Wittig llama *renversement* se pierde si nos acercamos al texto, como lo han hecho algunos lectores, en los términos de la descripción que se encuentra en la contratapa de la edición inglesa citada en este capítulo: "Al retratar la inversión del viejo orden a manos de una tribu de mujeres guerreras, esta celebración épica proclama la destrucción de las instituciones y el lenguaje del patriarcado y el nacimiento de un nuevo orden feminista". Esta descripción implica que el *renversement* es una etapa en el movimiento lineal de la esclavitud femenina a la liberación femenina, acorde a las categorías temporales –pasado, presente y futuro– de la forma narrativa. Reduce el *renversement* a la destrucción del antiguo orden y la fundación del nuevo, con lo cual distorsiona el logro fundamental del texto de Wittig, que no radica en la sustitución de un orden (patriarcal) por otro (feminista) sino en la creación de lo que Laurence Porter denomina "la estructura abierta" de la libertad.⁵¹ En otras palabras, lo radical del texto de Wittig no es el derrocamiento del patriarcado, como la mayoría de los analistas parece aceptar, sino el rechazo a instaurar otra forma política (si bien feminista) en su lugar: una forma que "fundaría" la libertad. Al igual que la acción,

⁵⁰ Erika Ostrovsky, *A Constant Journey: The Fiction of Monique Wittig*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1991, pp. 3-9, 35; Laurence M. Porter, "Feminist Fantasy and Open Structure in Monique Wittig's *Les guérillères*", en Donald E. Morse, Marshall B. Tymm y Csilla Bertha (eds.), *The Celebration of the Fantastic: Selected Papers from the Tenth Anniversary International Conference on the Fantastic in the Arts*, Westport, CT, Greenwood Press, 1992, pp. 261-269.

⁵¹ Laurence M. Porter, *op. cit.*, p. 261. Porter observa correctamente: "[I]ncluso las críticas feministas más sutiles, como Toril Moi y Nina Auerbach, han leído *Las guerrilleras* como una estructura cerrada en la que las mujeres ganan la guerra e instituyen un nuevo equilibrio donde las mujeres mandan sobre los hombres" (*ibid.*). Véase también Linda M. G. Zerilli, "The Trojan Horse of Universalism...", *op. cit.*

la libertad es una práctica, no puede ser fundada en el sentido de estar garantizada por un determinado conjunto de instituciones.⁵²

En un ensayo breve pero importante, Porter ha argumentado que Wittig rompe con la estructura cerrada de la literatura utópica tradicional y su tendencia a promover una nueva ortodoxia, un nuevo arsenal de valores fijos. "En su mundo de ficción [el de Wittig], las tradiciones oral y literaria de las mujeres no configuran cánones fijos. Las mujeres toman conciencia de interminables semiosis: ningún símbolo es un absoluto [...]. Y se niegan a venerar sus orígenes. En suma, las mujeres [en palabras de Wittig] 'cultivan el desorden en todas sus formas'".⁵³ No hay fundadoras ni tampoco textos fundantes. Hay "feminarias", textos cuya(s) autora(s) es (son) desconocida(s) y cuyo estatus es incierto: "[O bien] son múltiples copias del mismo original o hay varias clases". Otrora necesarias para una anterior generación de *guérillères*, las feminarias son leídas en voz alta y sólo con afán de divertirse por una generación posterior. Integradas por lúdicas revisiones de los mitos dominantes del orden heterosexual y escritas desde la perspectiva de la minoría, las feminarias han quedado atrapadas en el mismo sistema de referencias que pretenden desafiar: al revalorizar lo que ha sido desvalorizado (lo femenino), no logran universalizar el punto de vista. Las rapsodias acerca de los genitales femeninos, por ejemplo, provocan risas estentóreas en las nuevas generaciones porque representan una práctica simbólica revertida y pasada de moda. "Lo único que se puede hacer para no quedar enterradas bajo tanto conocimiento inútil es amontonarlas [a las

⁵² Recordemos la afirmación de Arendt: "Los hombres son *libres* [...] mientras actúan, ni antes ni después. Porque ser libre y actuar son una misma cosa" ("What Is Freedom?", *op. cit.*, p. 153).

⁵³ Laurence M. Porter, *op. cit.*, p. 267. He analizado temas similares en Linda M. G. Zerilli, "Remembrance of War?...", *op. cit.* El ensayo de Porter es prácticamente el único que ha intentado tematizar la libertad como una estructura abierta en la obra de Wittig, antes que como algo que sigue al derrocamiento del patriarcado y que está fundado en la creación de una nueva forma política.

feminarias] en las plazas y prenderles fuego. Ése sí que sería un buen motivo para celebrar".⁵⁴

Si bien el relato de Wittig "comienza con una hipótesis clara: ¿Qué pasaría si las mujeres se gobernaran a sí mismas?" —como escribe Porter—, no concluye con nada parecido a una forma política estable como un gobierno (de mujeres o de cualquier otro sujeto político reconocible).⁵⁵ Eso nos lleva a preguntarnos si *Las guerrilleras* puede considerarse un texto sobre la fundación de un nuevo contrato social o si no sería más adecuado leerlo como un relato poético de la liberación del viejo contrato heterosexual. Todo depende de cómo definamos la práctica y el objeto fundacional. Es cierto que las *guérillères* de Wittig no fundan un nuevo orden en forma de gobierno provisto de una constitución, leyes y cuerpos políticos. Lo que fundan es un modo de interactuar con otras en una amplia variedad de ámbitos cuyo único principio es la liber-

⁵⁴ Monique Wittig, *Les guérillères*, París, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 49, 68. Véanse pp. 14 y 17 de la traducción al inglés de David Le Vay, Boston, Beacon Press, 1985 [trad. esp.: *Las guerrilleras*, Barcelona, Seix Barral, 1971]. En adelante citado en el texto como c, con referencias dobles de página; el primer número remite a la traducción al inglés, el segundo, al original francés. Debido a problemas de la traducción al inglés he corregido algunos pasajes. El problema más serio, que analizaré en detalle más abajo, es la traducción de "elles" como "las mujeres". Una locución típica en el texto de Wittig es "elles disent", que Le Vay traduce como "las mujeres dicen" y yo traduzco como "dicen". Para capturar el carácter repetitivo de esta locución —cuya brillantez gramatical es destruida por su traducción como "las mujeres" y apenas captada por el neutro "dicen"— he insertado el original francés entre paréntesis en todos los pasajes relevantes.

Erika Ostrovsky sostiene que las feminarias "representan nociones tradicionales de una clase particular que deben ser aniquiladas y reformuladas" y que "sus autores, a juzgar por los contenidos, son obviamente varones" (*op. cit.*, p. 56). Conuerdo en que las feminarias son textos a discutir y eventualmente a aniquilar, pero no me queda claro que hayan sido escritos por hombres. Contienen relatos que son reescrituras de mitos centrales de la cultura occidental y una riqueza de simbolismos sexuales que bien podrían asociarse con una cultura centrada en lo *femenino*, y que por lo tanto debería ser rechazada. Las feminarias se parecen, en cierto sentido, a los libros que se encuentran en el sector *New Age* de las librerías feministas.

⁵⁵ Laurence M. Porter, *op. cit.*, p. 261.

tad.⁵⁶ Esa libertad es el deseo de no ser dominadas: "Gritan que sería más justo perecer que vivir en estado de servidumbre" (c, 92/132). Pero esto no se reduce a libertad negativa. Es el deseo no sólo del fin de la esclavitud, sino de un espacio donde poder moverse —en palabras y en actos— entre iguales.

Si la libertad no puede ser fundada y sólo se hace presente como acción, el problema del relato de Wittig sería cómo sostener la acción, cómo encuadrar la consolidación del acontecimiento político (revolución) en forma política (imperio de la ley/gobierno). He argumentado que el persistente e irreverente cuestionamiento de los orígenes es una de las maneras en que las guerrilleras de Wittig se consagran a desestabilizar las verdades establecidas o, mejor todavía, a evitar que sus propias opiniones se conviertan en verdades. Pero el problema de lo nuevo, con el que inicié este capítulo, cala más hondo. ¿Cómo es posible que Wittig proponga que el acontecimiento (la revolución) no es más que el efecto de una causa precedente y, por ende, la continuación de una serie precedente? ¿Cómo puede sostener la contingencia y, al mismo tiempo, salvar la libertad?

Consideremos la estructura-narrativa del texto en ese contexto. Como he dicho antes, la contratapa de la edición inglesa de *Las guerrilleras* induce a los lectores a esperar una historia contada de acuerdo con una idea lineal del tiempo: pasado (hubo opresión), presente (hay lucha por la liberación) y futuro (la liberación conducirá a un nuevo orden feminista). Esto nos lleva a sentir que

⁵⁶ Este modo de interacción es afín a lo que James Tully describe como gobernabilidad. En su sentido menos restrictivo, la gobernabilidad implica "relaciones de reconocimiento intersubjetivo, poder, modos de conducta y estrategias de libertad". Este significado anterior se ha perdido en la ecuación de gobierno con instituciones formales de poder político. La recuperación y la reimaginación de esa noción anterior de gobernabilidad, aduce Tully, anima la obra de Foucault y Arendt. La distinción es crucial para aquellas feministas que se rehúsan a reducir la esfera de lo político a la esfera pública oficial, o las prácticas democráticas a las instituciones de la democracia representativa. James Tully, "The Agonic Freedom of Citizens", en *Economy and Society*, 28, núm. 2, mayo de 1999, pp. 161-182; la cita pertenece a la página 177.

el final ya está, de algún modo, contenido en el comienzo –la actualidad (realidad) de lo nuevo ya está presente como potencialidad (posibilidad) en el estado de esclavitud femenina– y que el único propósito de la acción política es producir algo que pueda ser previsto o planeado estratégicamente por anticipado. En ese caso, citando a Bergson, “lo posible habría estado allí desde siempre, como un fantasma que espera su hora”.⁵⁷ Si el relato de Wittig habla de un comienzo espontáneo, ¿cómo podríamos encuadrarlo dentro de la “inquebrantable secuencia del *continuum* temporal”, especialmente de la manera en que queda mapeada en la forma narrativa clásica? Si es cierto que, sin esa presunción de necesidad, el relato carece por completo de coherencia, como argumentara Arendt, ¿cómo podríamos entonces contar historias de libertad?

Podríamos acercarnos a estas cuestiones observando, en primer lugar, que el relato de Wittig de un nuevo contrato social no se parece a los relatos tradicionales de esa clase. A diferencia del sujeto solitario de la teoría del contrato social, cuyo movimiento dentro de la sociedad política se caracteriza por grados variables de necesidad (miedo a la muerte, protección de la propiedad privada), *Las guerrilleras* comienza con escenas de asociación colectiva. El primer fragmento dice así: “Cuando llueve, ellas [*elles*] se quedan en la casa de verano” (C, 9/9). No hay un pacto firmado que autorizaría a una persona u organismo a actuar en beneficio de sus firmantes (o de la posteridad de éstos), sólo prácticas de interacción social estructuradas horizontalmente.

Por eso, como observa Erika Ostrovsky: “[l]os verbos en *Las guerrilleras* [a excepción de la última secuencia] están todos en presente, en voz activa y en su mayoría son transitivos”.⁵⁸ También por eso las guerrilleras de Wittig, que siempre están al aire libre, todo el tiempo cuentan historias, tanto grandiosas como cotidianas, de su viaje hacia la libertad: “En el relato de Hélène Fourcade, Trieu ha desplegado sus tropas al amanecer”; “Ellas persuaden a

⁵⁷ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁸ Erika Ostrovsky, *op. cit.*, p. 61.

Shu Ji de que les cuente la historia de Nü Wa”; “Una de las mujeres relata la muerte de Adèle Donge y de cómo se llevó a cabo el embalsamamiento de su cuerpo”; y “La historia de Sophie Ménade habla de un huerto plantado con árboles de todos los colores” (C, 92/130, 80/112, 69/98, 52/72). Y así sucesivamente. Por cierto, *Las guerrilleras* es una abigarrada colección de relatos, contados por diversas oradoras, acerca de la lucha por la libertad y sobre todos los acontecimientos u objetos imaginables. Contar historias es una forma de excelencia o virtuosismo. También es –de manera crucial– un modo primario de interactuar con otros que posibilita una relación con el pasado no definida por la necesidad.

La cabal multiplicidad de las historias contadas cuestiona la necesidad de cada versión única de una historia. Lo mismo puede decirse de la historia de las historias, el relato colectivo de la libertad, que registra las hazañas y las palabras de quienes combatieron.

El gran registro está abierto sobre la mesa. De vez en cuando una de ellas [*l'une d'entre elles*] se acerca y escribe algo. Es difícil leerlo porque rara vez está disponible. Incluso entonces es inútil abrirlo en la primera página y buscar una secuencia. Conviene abrirlo al azar y encontrar algo que a una le interese. Quizás sea muy poco. Diversas como son, todas las escrituras tienen un rasgo en común. No pasa un instante sin que una de ellas [*l'une d'elles*] se acerque a escribir algo. A veces leen en voz alta algún pasaje. También puede suceder que la lectura ocurra sin público, salvo por una mosca que molesta a la lectora posándose en la sien (C, 53-54/74-75).

El “rasgo en común” de estas escrituras “diversas” es la libertad. Aunque accesible, el texto colectivo “rara vez está disponible”. Al leerlo no se puede discernir ninguna secuencia y, en cualquier caso, toda secuencia posible se verá interrumpida por las intervenciones azarosas de las lectoras. En consecuencia, hay pocas posibilidades de que el gran registro se transforme en esa clase de texto fundacional que constriñe la acción futura basándose en lo que una generación anterior encontró digno de ser recordado en el pasado.

El carácter no secuencial del gran registro instaura el tema mayor de la estructura narrativa al referirse a la cuestión de la libertad. Mientras que, como forma narrativa clásica, contribuye en gran medida a la ilusión de necesidad, parece significativo que, como explica Wittig, “el comienzo cronológico de la narración –es decir, la guerra total– se encontrara en la tercera parte del libro, y el comienzo textual fuese, de hecho, el final de la narración. De allí proviene la forma circular del libro, su *gesta*, que la forma geométrica del círculo indica como *modus operandi*”.⁵⁹ Por cierto, la frase *TOUT GESTE EST RENVERSEMENT*, que cierra la primera página de *Las guerrilleras*, va seguida del símbolo O. Este símbolo “recuerda el cero o el círculo, el anillo vulvar” (G, 14/16) y por lo tanto el continuo retorno a los comienzos que caracteriza la estrategia de *renversement*. Ocupa una página completa y aparece tres veces en el texto. También se lo puede leer como generador de “una estructura tripartita” y como voluntad de negociar las dificultades vinculadas al tiempo rectilíneo.⁶⁰ Si consideramos que *gesta* significa “hechos” en latín, podremos apreciar mejor que la forma circular de la narrativa responde a los problemas planteados por el *continuum* del tiempo (vale decir, todo acto es la mera continuación de una serie; lo real responde a lo posible) y permite a Wittig poner en primer plano la novedad de la acción y, por ende, la libertad.

El relato de Wittig no ubica una libertad originaria en el pasado (por ejemplo, un antiguo matriarcado) ni tampoco invoca la idea de proceso histórico (por ejemplo, la victoria de *elles*) para dar sentido al acontecimiento particular. La tendencia a justificar lo particular, el acontecimiento, en términos del lugar que ocupa en un proceso que lo incluye todo es característicamente moderna. “El proceso [...] basta para dar sentido a lo que sea que se lleve a cabo”, escribe Arendt, “confiriendo a la mera secuencia temporal una importancia y una dignidad que jamás había te-

⁵⁹ Monique Wittig, “The Mark of Gender”, en *The Straight Mind...*, *op. cit.*, pp. 76-89; las citas pertenecen a las páginas 85 y 86.

⁶⁰ Erika Ostrovsky, *op. cit.*, p. 43.

nido”.⁶¹ Para nosotros, modernos, sólo es digno de remembranza aquello que nos ha sido revelado por el juicio “objetivo” de la historia de acuerdo con el criterio de victoria o derrota. *Las guerrilleras* no celebra los hechos de los vencidos (los hombres) sino que interrumpe el concepto lineal del tiempo, confiriendo al acontecimiento particular un valor que de otro modo no habría tenido.

Ellas dicen [*Elles disent*], ¿cómo decidir que un acontecimiento es digno de ser recordado? ¿Debe Amaterasu avanzar hacia el altar del templo, el rostro resplandeciente, cegando los ojos de aquellas que, postradas, apoyan sus frentes en el suelo y no se atreven a alzar las cabezas? ¿Debe Amaterasu levantar su espejo circular ardiendo en llamas con todos sus fuegos? ¿Deben los rayos de su espejo oblicuo hacer arder la tierra bajo los pies de aquellas que han venido [*de celles qui sont venues*] a rendir homenaje a las diosas del sol? ¿Debe su enojo ser ejemplar? (G, 28/37).

No es la historia la que decide esta cuestión, sino la exigencia de libertad misma.

La estructura circular de la narración, simbolizada por la O, no obedece a la noción de proceso histórico. ¿Pero acaso no podríamos leerla como una teoría cíclica (antigua) de la historia? ¿Esta estructura circular no implicaría que el comienzo es en realidad un retorno a los comienzos, una repetición en el sentido tradicional de repetir un original? ¿No sería ésta apenas otra versión de pensar lo nuevo en términos de lo viejo (fundar Roma de nuevo, no una nueva Roma)?

El movimiento circular de *Las guerrilleras* no es un retorno al origen puro o al principio del comienzo. La idea de que las generaciones posteriores en cierta manera están sujetas a preservar el origen de la nueva sociedad sería incoherente con la práctica del *renversement* de Wittig.

⁶¹ Hannah Arendt, “The Concept of History”, en *Between Past and Future*, *op. cit.*, pp. 41-90; las citas pertenecen a las páginas 64 y 65.

Elas dicen [*Elles dissent*] que las referencias a [las diosas] Amaterasu o Cihuacoatl ya no tienen vigencia. Ellas dicen [*Elles dissent*] que no tienen necesidad de mitos ni de símbolos. Ellas dicen [*Elles dissent*] que el tiempo en que comenzaron de cero está en vías de ser borrado de sus memorias. Ellas dicen [*Elles dissent*] que apenas pueden relacionarse con aquel tiempo. Cuando repiten: este orden debe ser destruido, ellas dicen [*elles dissent*] que no saben a qué orden se refieren (G, 30/38).

Lo que debe ser destruido y lo que es digno de ser recordado no es lo mismo para cada generación de *guérillères*, del mismo modo en que lo necesario cambia con el tiempo. Como principio del comienzo, el *renversement* va en contra de cualquier orden simbólico que sostenga la sacralidad de los orígenes pero también exige un continuo retorno a los orígenes. Este retorno es crítico, porque el acto libre que funda el nuevo orden siempre corre peligro de tomar el aspecto de necesidad. La tarea del *renversement* es reducir todo orden a su comienzo y por lo tanto reanimar la contingencia de su surgimiento, su aleatoriedad original.⁶²

YA-NO Y TODAVÍA-NO

La noción radical del retorno a los comienzos que acabamos de describir impide a las guerreras de Wittig fundar lo nuevo sobre el

⁶² En su lectura del retorno a los comienzos en Maquiavelo, Miguel Vatter (apoyándose en los trabajos de Derrida, Lacoue-Labarthe y Deleuze) pregunta: "¿Pero cómo puede algo como la repetición o el retorno coincidir con algo como la innovación o el comienzo?". El problema es que "si la historia atañe estrictamente a la repetición de los mismos acontecimientos, entonces la innovación no existe, y en consecuencia es posible permanecer, para siempre, en el comienzo (de la historia)". Aduciendo que el postulado de retorno a los comienzos de Maquiavelo "rechaza la creencia en que la repetición es, en sí misma, 'secundaria' y depende de la 'prioridad' de la forma (arquetipo)", Vatter demuestra que "no hay comienzo al que retornar porque lo que comienza es el retorno mismo" (*op. cit.*, pp. 238 y 239).

modelo de lo viejo, en forma de regreso a una edad dorada anterior al patriarcado. "Elsa Brauer dice: Hubo un tiempo en que no eras esclava, recuérdalo. Caminabas sola, llena de risa, te bañabas con el vientre desnudo. Dices que has perdido todo recuerdo de aquello, recuerda [...]. Dices que no hay palabras para describir ese tiempo, dices que no existe. Pero recuerda. Haz el esfuerzo de recordar. O, si eso falla, inventa" (G, 89/126-127). En otras palabras, el retorno al comienzo es en sí mismo una invención, una creación. En última instancia, no existe un origen puro de la libertad femenina primaria al que podamos regresar (en la memoria), quizás debido a que, visto en retrospectiva, el acto libre tiende a tomar forma de necesidad. Si no podemos recordar el tiempo en que éramos libres es porque, como dice Wittig, el hombre y la mujer son formas políticas que tienden a presentársenos como una necesidad y como la condición necesaria de lo que puede aparecer y lo que es. De este modo, la libertad no surge mediante la rememoración del pasado sino mediante la invención: el acto de comenzar a nuevo.

La idea de una edad dorada de libertad femenina a la que podríamos regresar presupone que *elles* (ellas) forman una comunidad primordial de género, un "nosotras" que ya está dado en el tiempo. El surgimiento y el carácter de ese "nosotras" ["*we*"] es un problema primordial para las políticas feministas y para todas las comunidades humanas. Como advierte Arendt: "Más allá de cómo se experimente y articule por primera vez este 'nosotros', siempre necesita un principio; y nada parece tan amortajado en oscuridad y misterio como aquel 'En el principio'" (LMW, 202). La cuestión del "nosotros" es, en el fondo, una cuestión de significado. No se puede responder a ella adecuadamente con evidencia científica (biológica, arqueológica y antropológica) porque el "nosotros" —escribe Arendt—, como "[t]odo lo que es real en el universo y la naturaleza", otrora fue "una improbabilidad 'infinita'" (LMW, 202).

La dificultad de contar la historia del "nosotros" en términos no necesarios es el tema central de la consideración que hace Arendt de las dos leyendas fundacionales de la tradición occi-

dental: la romana y la hebrea.⁶³ Lo asombroso de estas leyendas, escribe Arendt, es que en ambas “el principio que inspira la acción es el amor por la libertad” (LMW, 203). Más aún: cada leyenda relata una brecha o “un *hiato* [entre] la libertad que proviene de ser liberado y la libertad que surge de la espontaneidad de comenzar algo nuevo” (LMW, 204, 203). Esta brecha entre “el ya-no y el todavía-no” abre un abismo entre lo posible y lo real: “el abismo de la libertad” (LMW, 204, 207). Como explica Arendt: “la liberación, aun cuando sea la *conditio sine qua non* de la libertad, nunca es la *conditio per quam* que causa la libertad” (LMW, 207, 208). Del mismo modo, “el fin de lo viejo no es necesariamente el comienzo de lo nuevo [...] la noción de un *continuum* temporal todopoderoso es una ilusión” (LMW, 204).

Para Wittig el problema que Arendt plantea es cómo articular el surgimiento del “nosotras” como constituido por un acto libre, es decir, sin naturalizar o predeterminar su aparición, en lo posible, en el pasado. La idea de que lo nuevo es el restablecimiento de lo viejo –aquella edad dorada en que no éramos esclavas– equivale a la negación de este acto libre. El “nosotras” (el *elles* de *Las guerrilleras*) no sólo no es el resurgimiento de un sujeto colectivo otrora no marcado por la opresión, sino que tampoco es reductible a –o meramente continuo respecto de– el sujeto que logra liberarse de la opresión, porque esa liberación jamás se alcanza de una vez y para siempre. Por eso el principio de *renversement* abre y cierra el texto de *Las guerrilleras*. Al expresar la libertad y la liberación sin ser reductible a ninguna de las dos, el *renversement* es un principio activo sin final.

⁶³ Escribe Arendt: “Tenemos el relato bíblico del éxodo de las tribus israelitas de Egipto, que precedió a la legislación mosaica que constituyó al pueblo hebreo, y el relato de Virgilio de la errancia de Eneas, que condujo a la fundación de Roma”. Estas dos leyendas fundacionales, dice Arendt, fueron invocadas por “hombres de acción de generaciones posteriores” –los fundadores de Roma y Estados Unidos– “desesperados por encontrar paradigmas que explicaran y legitimaran sus acciones” (LMW, p. 204). Arendt no menciona otra leyenda fundacional romana: la historia de Rómulo, que era muy importante para Maquiavelo.

El título mismo de la obra de Wittig –*Las guerrilleras*– indica que el pasaje de la liberación a la libertad está marcado por un abismo: un acto libre que hace surgir un mundo nuevo. Observa Ostrovsky:

[G]uérillères es una palabra poética porque no designa ninguna cosa existente [...]. Si bien es posible interpretar superficialmente la palabra *guérillères* como un término que meramente indica o acentúa el papel belicoso de las mujeres –vale decir, como un cruce entre *guerrières* o *guerreras* y el femenino plural de *guerrilla*–, reduciendo de ese modo el título del libro a una guerra entre los sexos, en otros niveles de interpretación presenta niveles mucho más complejos. La palabra misma puede compararse a una “máquina de guerra” que destruye un orden existente o una perspectiva tradicional.⁶⁴

La palabra *guérillères*, entonces, es irreductible a significaciones dadas.

Sin embargo, el efecto revolucionario de esta palabra poética no se materializa sobre una tabula rasa. La manera en que Wittig presenta el acto libre no equivale a la creación *ex nihilo*. Al ser una obra de lenguaje que reconoce que el contrato social heterosexual subyace a las prácticas lingüísticas de los seres hablantes, *Las guerrilleras* no puede rehuir la realidad que la precede. El lenguaje común de este contrato es la condición misma de tener algo (revolucionario) que decir. Wittig reconoce que, parafraseando a Castoriadis, “lo viejo entra en lo nuevo con la significación que le da lo nuevo, y no podría entrar de otra manera”.⁶⁵ Todo cambio social, incluido el “comienzo absoluto” postulado por los actores revolucionarios, presupone siempre la realidad que lo precedió. Pero esa realidad (lo viejo) nos es, en sí misma, accesible sólo si está articu-

⁶⁴ Erika Ostrovsky, *op. cit.*, pp. 34 y 33.

⁶⁵ Cornelius Castoriadis, “The Imaginary: Creation in the Social-Historical Domain”, en *World in Fragments...*, *op. cit.*, p. 14; el énfasis pertenece al original.

lada por lo nuevo. Jamás podremos desarrollar el proceso del cambio desde una realidad (lo nuevo) hacia una potencialidad (lo viejo); tenemos lo viejo únicamente tal y como nos es dado por lo nuevo. Entonces, lo viejo no determina lo nuevo; más bien, lo nuevo moldea cualquier significado que lo viejo pueda tener para nosotros. Del mismo modo, la palabra poética *guérillères* es una significación imaginaria radical creada mediante esa relación dinámica y no causal entre lo viejo y lo nuevo. No apunta a la creación de un nuevo concepto (por ejemplo, un "sujeto" lesbiano hegemónico, por no hablar de "la tribu de mujeres guerreras" que figura en la contratapa de la edición inglesa) sino a la capacidad de generar un nuevo espacio de aparición y punto de vista.

ELLES: UN UNIVERSAL FANTÁSTICO

Si bien la obra maestra de Wittig propone "nuevas figuras de lo pensable" (Castoriadis), no se limita a la figura de las *guérillères*. Por cierto, no es del todo correcto decir, como dice Ostrovsky, que esta palabra o figura funciona como una máquina de guerra. Lo que "destruye el orden existente o la perspectiva tradicional" no es la palabra poética *guérillères* —que de hecho no aparece en el texto de Wittig, salvo en el título— sino el pronombre común *elles* [ellas]. Mal traducido como "las mujeres" en la edición inglesa de la novela, el pronombre *elles* constituye el núcleo del proyecto radical de Wittig de transformación del contrato social. Corremos el riesgo de malentender significativamente la naturaleza de ese proyecto si no apreciamos en toda su profundidad este error de traducción. Para comprender lo que está en juego, recordemos lo que dice Wittig sobre su empleo de *elles* en "La marca del género".

En cuanto a *Las guerrilleras*, hay un pronombre personal muy poco usado en francés que no existe en inglés: el plural colectivo *elles* (el neutro *they* en inglés); en tanto *ils* a menudo alude a lo general: *ellos dicen*, vale decir: *la gente dice*. Este *ils* general no in-

cluye el *elles*; no más de lo que, presumo, el *they* incluye al *she*. [...] Las raras veces en que se lo emplea, *elles* jamás alude a lo general y nunca es portador del punto de vista universal. Por lo tanto, un *elles* que sostuviera un punto de vista universal sería toda una novedad en la literatura y en cualquier otra parte. En *Las guerrilleras* intento universalizar el punto de vista de *elles*. El objetivo de este enfoque no es feminizar el mundo sino volver obsoletas las categorías del sexo en el lenguaje. Por consiguiente, en el texto establezco el *elles* como sujeto absoluto del mundo. Para triunfar textualmente tuve que adoptar algunas medidas muy draconianas, como eliminar —al menos en las dos primeras partes— los *él* [*il*] o los *ellos* [*ils*]. Pretendí impactar al lector con un texto en que el pronombre *elles*, gracias a su presencia única, constituyese un asalto; sí, incluso para las lectoras [...]. Letra por letra, *elles* se establece como sujeto soberano.⁶⁶

Si tomamos en cuenta que el uso del pronombre *elles* —como afirma la propia Wittig— "dictó la forma del libro", veremos cuánto se ha perdido en la traducción inglesa. Si bien es cierto que el traductor no tenía un equivalente lexical de ese *elles*, su elección de "las mujeres" —en vez de "ellas"— tuvo consecuencias desastrosas: "el proceso de universalización es destruido. Repentinamente, *elles* dejaron de ser *la humanidad*. Cuando decimos 'las mujeres' estamos connotando una cantidad de individuos mujeres, y de este modo transformamos por completo el punto de vista al particularizar lo que se pretendía un universal". Lo que tenemos es una palabra, *mujeres*, que aparece "obsesivamente a lo largo del texto". Además, donde hay "mujeres" hay "hombres" y, con estos dos grupos, la categoría sexo o lo "dado-por-sobrentendido" del contrato social heterosexual que en principio debíamos poner en cuestión.⁶⁷

Wittig propone el pronombre *they* para una nueva traducción al inglés de *elles*. "Sólo mediante el uso del *they* el texto recuperará

⁶⁶ Monique Wittig, "The Mark of Gender", *op. cit.*, pp. 84 y 85.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 86.

su fuerza y su extrañeza".⁶⁸ Esa fuerza y esa extrañeza provienen de lo que yo llamo su "Caballo de Troya del universalismo", cuyo vehículo primordial en *Las guerrilleras* es el pronombre *elles*.⁶⁹ El pronombre no indica un sujeto cuya libertad y relación con la sociedad asumirían los problemas y aporías asociados con esa categoría, sino un punto de vista desde el que resulta posible actuar y ver algo nuevo. Más imagen que concepto, *elles* habita y acecha el texto de Wittig. Si nos preguntáramos ¿quiénes son *elles*?, lo más cercano a una respuesta serían las páginas insertadas al azar con listas de nombres como

DIONÉ INÈS HÉSIONE ELIZA
 VICTOIRE OTHYS DAMHURACI
 ASHMOUNIGAL NEPTYS CIRCE
 DORA DENISE CAMILLE BELLA
 CHRISTINA GERMANICA LAN-ZI
 SIMONE HEGET ZONA DRAGA (G, 67/95)

Nina Auerbach se queja de las listas de nombres de Wittig: "Si bien estos nombres adquieren vida propia, mágica, la resonancia vacía de su sonido es también la muerte de esas personas reales respecto de las cuales, con el propósito de conocerlas, solíamos

⁶⁸ Monique Wittig, "The Mark of Gender", *op. cit.*, p. 87. La traducción funciona, sin embargo, sólo si cambiamos la última sección del libro, en la que los hombres comparten el pronombre *they* (ellos). "En una nueva versión [traducción al inglés] el género masculino deberá ser particularizado más sistemáticamente de lo que lo ha sido en la forma actual del texto. Lo masculino no deberá aparecer como *they* sino sólo como *man, he, his*, análogamente a lo que se ha hecho durante tanto tiempo con el género femenino (*woman, she, her*)" (*ibid.*).

⁶⁹ Estrategias literarias similares caracterizan otras dos novelas de Wittig: *The Opoponax* y *The Lesbian Body*. En *The Opoponax* trabaja con el pronombre *on* (uno, una), que es neutro y puede representar a cierta cantidad de gente y continuar siendo singular. Con este pronombre construye una perspectiva universal en torno al personaje central del texto, una niña. En *The Lesbian Body* Wittig trabaja creativamente con el pronombre */e*, que describe en "The Mark of Gender" (p. 87) como "un signo de exceso". Véase Linda M. G. Zerilli, "The Trojan Horse of Universalism...", *op. cit.*

leer novelas".⁷⁰ Al comentar esta observación, Toril Moi observa correctamente que no está claro, de ninguna manera, que "los nombres sean pronunciados por alguien" y que la lectura de Auerbach expresa el deseo de atribuir un sujeto o "una voz humana unitaria" al texto polisémico de Wittig.⁷¹

Los nombres, de carácter internacional, deben leerse en relación con el extraño uso que hace Wittig del pronombre *elles*. Por un lado, si los nombres *estuvieran* centrados en el sujeto, la traducción de *elles* como "las mujeres" tendría sentido. Incluso tendría sentido describir *Las guerrilleras* como "un modelo para las mujeres del futuro".⁷² Por otro lado, si *elles* fuese un sujeto hegemónico y unitario en sí mismo, no tendría sentido interrumpir constantemente el texto con listas de nombres. Mientras "las mujeres" connota particulares sin aludir a la universalidad, el unitario "elles" connotaría un universal sin relación con lo particular. Queda claro que tanto la primera alternativa como la segunda son contrarias a la práctica de la libertad en *Las guerrilleras*, cuyo principio central no es la universalidad atemporal sino la práctica activa del devenir, el *renversement*.

Lo que hace de *Las guerrilleras* un texto verdaderamente radical no es el audaz relato de "la destrucción de las instituciones y el lenguaje patriarcal", ni tampoco la acuñación del neologismo *gué-rillères*, sino el extraño uso de un pronombre completamente ordinario: *ellas*. Este pronombre no opera en el nivel de la referencia y el concepto sino en el del arcaico lenguaje de la metáfora, que pone las cosas delante de nuestros ojos y nos permite ver algo que no es

⁷⁰ Nina Auerbach, *op. cit.*, p. 191.

⁷¹ Toril Moi, *Sexual/Textual Politics*, Nueva York, Methuen Press, 1985, p. 80. Moi sostiene que Auerbach anhela el fin de la guerra y sueña con un tiempo en que, en palabras de la propia Auerbach, "sería posible retornar a la individualidad de Meg, Jo y Amy" —protagonistas de otro texto, *Mujercitas*, que Auerbach analiza— (*ibid.*).

⁷² Esta descripción, que aparece en la contratapa de la traducción al inglés, fue tomada del *New York Times*. Va seguida de un inteligente comentario de Edna O'Brien: "Wittig es una escritora deslumbrante. Sus palabras son lúcidas y resplandecientes como la luz de la luna".

obvio o no está dado como objeto de cognición (que es lo que sugiere "las mujeres", aunque también esté basado en ese lenguaje arcaico). Fundamentándose en la facultad humana de *ingenium*, Grassi, siguiendo a Aristóteles, escribe que la metáfora "se caracteriza por una extrañeza única [*to xenikon*] porque revela algo inusual e inesperado".⁷³

Mientras el carácter de "siempre-fue-así" de la categoría sexo ofrece los fundamentos para una (falsa) comunalidad entre las mujeres, las similitudes entre *elles* no se expresan mediante aspectos sensoriales sino que implican un acto creativo de transferencia (*metapherein*) y fantasía o dejar aparecer (*phainesthai*). Lo que nos muestra Wittig al combinar dos conceptos existentes que normalmente no están relacionados (por ejemplo, el género femenino y la voz universal) no es un sujeto nuevo, mucho menos hegemónico, sino una nueva posición enunciativa, un lugar desde el cual hablar y actuar concertadamente (por ejemplo, *elles disent*, *elles regardent* y *elles portent*). Su texto articula una relación entre cosas que —hablando lógica e históricamente— no tienen relación alguna. Permite que algo corrientemente irreal (las relaciones sociales y políticas libres no definidas por la categoría sexo) aparezca por obra del *ingenium*; posibilita el descubrimiento, no de la identidad sino de las similitudes.

Mediante el lenguaje arcaico de las imágenes *Las guerrilleras* consigue alterar nuestro sentido de la realidad. El texto de Wittig produce una disrupción en el contrato social heterosexual, cuyo retrato sincrónico o del siempre-fue-así de dos grupos, hombres y mujeres, nos mantiene cautivos, parafraseando a Wittgenstein. Y no lo hace mediante la argumentación o la duda escéptica sino a través del uso no habitual de un pronombre ordinario: *elles*. Al ocupar la posición enunciativa de la voz universal (*ils disent* [ellos dicen]), ese pronombre no sólo expone la exclusión de las mujeres sino que vuelve visible el hecho de que toda locución del orden de lo que "todo el mundo dice", aquello que no es cuestionado y que

⁷³ Ernesto Grassi, "Rethoric as the Ground of Society", *op. cit.*, p. 95.

se da por sentado, es en sí misma producto de personas que hablan, que actúan: *elles disent* [ellas dicen]. Sin la melancolía ni el *pathos* de la duda escéptica radical, *elles* modifica un marco de referencia en el que ciertas dudas jamás aparecen.

La imagen *elles* es, entonces, una creación radical en lo ordinario. Se ocupa —en tanto imagen— de la cuestión del significado, no de la verdad racional. Una vez más, la clave no radica en establecer una oposición falsa entre significado y verdad, entre retórica y razón, ni tampoco en negar la existencia de la lógica y los conceptos en los textos retóricos, sino en reconceptualizar su relación y sus fuentes. Escribe Grassi:

La lógica que sostiene que los 'significados comunicantes' y la metáfora son origen y base de la interpretación de los fenómenos sensoriales es, a diferencia de la lógica racional, una lógica de imágenes y metáforas. Aducirá ser una lógica de invención y no de deducción [...]. Semejante lógica es 'fantástica' en tanto muestra un mundo nuevo, el de la humanidad, y lo hace visible a través de la metáfora.⁷⁴

Como la lógica racional, esta lógica retórica de imágenes y metáforas también crea un universal, sólo que se trata de un "universal fantástico" y no de un universal deducido lógicamente, es decir, racional.

Elles es un "universal fantástico" que debemos descubrir en la práctica de la vida diaria, no un universal racional abstracto deducible a partir de primeras premisas apodícticas y putativamente atemporales. Como explica Grassi: "los universales fantásticos" no se originan en la deducción lógica sino en el *ingenium*, "porque la realidad concreta se revela a través de ellos".⁷⁵ Del mismo modo, *elles* no significa nada fuera de los diversos modos de praxis humana en que se emplea (por ejemplo, *Elles pleurent, couchées ou assi-*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 100.

ses à l'écart; Elles disent que la dèesse Eristikos a une tête d'épingle et des yeux jaunes; Elles sont montées tout droit dans leurs chambres. Y así sucesivamente). La actividad central en el texto es hablar –*elles disent* es la locución más común– porque el nuevo contrato social o mundo que construye Wittig mediante el uso innovador de un pronombre ordinario está basado en una práctica retórica. Ya he sugerido que esta práctica no es “literaria” en el sentido acotado que tradicionalmente se da a ese término y a la retórica. Es social y política.

Wittig nos ayuda a pensar el feminismo como retórica antes que como práctica escéptica, y eso significa repensar la relación entre pensamiento y acción. Mientras la práctica escéptica sugiere revelar primero que el sexo es contingente y después actuar para modificarlo, la práctica retórica sugiere que no es el pensamiento sino la acción la que recupera la contingencia del sexo (o, para el caso, de la azarosidad original de todo orden social y político). Por medio de la práctica ingeniosa de la acción alteramos –y tomamos conciencia de la posibilidad de alterar– la relación de lo necesario con lo contingente.

Wittig nos ha mostrado el abismo de la libertad, que aparece ante nuestros ojos cada vez que iniciamos algo nuevo. Pero tiende a considerar las prácticas humanas dadas como irredimibles para el feminismo en la medida que están permeadas por la categoría sexo. Esta preocupación ha llevado a críticas como Rosi Braidotti a interpretar su obra como “un intento voluntarista de apartar a las mujeres de la paradoja crucial de nuestra identidad [es decir, de la necesidad de reclamarla y deconstruirla]”. Aunque Wittig reconoce que le resulta tan imposible excluirse de esas prácticas como al escéptico ponerlas por completo en duda, no obstante podría pensarse que sus escritos defienden la idea de que “podemos descartar a ‘la mujer’, deshacernos de ella como de una vieja piel para ascender a una tercera posición subjetiva [posgénero]”.⁷⁶ La crítica

⁷⁶ Rosi Braidotti con Judith Butler, “Feminism by Any Other Name”, en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 6, núm. 2 y 3, verano-otoño de 1994, pp. 27-61; la cita pertenece a la página 51.

de Braidotti a Wittig da lugar a la cuestión de si las feministas centradas en la libertad pueden hacer una reivindicación política de la diferencia sexual, es decir, un planteo que exceda el encuadramiento de la cuestión del sujeto que domina el pensamiento feminista de la tercera ola. En el próximo capítulo veremos que es posible hacer esta reivindicación sin reinscribir “el mito de la mujer” ni abandonar la exigencia radical de libertad.

III. LAS FEMINISTAS HACEN PROMESAS: *SEXUAL DIFFERENCE* DEL COLECTIVO DE MILÁN Y EL PROYECTO DE CONSTRUCCIÓN-DE-MUNDO

Es más importante tener interlocutoras autorizadas que tener derechos reconocidos. Es necesario tener una interlocutora autorizada si queremos articular nuestra vida en concordancia con el proyecto de libertad [...]. La política de proclamar los propios derechos, por muy justa u honradamente sentida que sea, es una clase subordinada de política.

COLECTIVO DE LA LIBRERÍA
DE MUJERES DE MILÁN,
Sexual Difference

ESTA PROCLAMA notable aparece en *Non credere di avere dei diritti: La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne* (No creas que tienes derechos: la generación de la libertad femenina en el pensamiento y las vicisitudes de un grupo de mujeres), un texto escrito colectivamente en 1987 por la Librería delle Donne di Milano (el Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán) y publicado en inglés con el título *Sexual Difference* en 1990. Hoy agotada, *Sexual Difference* es una obra desafiante que jamás encontró lectoras entre las feministas estadounidenses: es la gran ausente en los así llamados debates de la categoría mujeres en los años noventa.¹ Su ausencia es por demás significativa. Como co-

¹ Según Teresa de Lauretis, cotraductora de *Sexual Difference*, "el feminismo italiano prácticamente no se conoce en Norteamérica. Con muy pocas

traductora y editora del texto, Teresa de Lauretis escribe sucintamente: "Una libertad que, paradójicamente, no exige la reivindicación de los derechos de la mujer ni la igualdad de derechos bajo la ley, sino solamente la responsabilidad plena, política y personal de las mujeres es un idea tan asombrosamente radical como cualquiera que haya surgido en el pensamiento occidental".²

y muy recientes excepciones, sus textos críticos no han sido ni son traducidos, discutidos ni citados por las feministas estadounidenses y otras feministas anglófonas". "The Practice of Sexual Difference and Feminist Thought in Italy: An Introductory Essay", en Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán (ed.), *Sexual Difference*, traducción de Patricia Cigogna y Teresa de Lauretis, Bloomington, Indiana University Press, 1990 [*Non credere di avere dei diritti: la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1987], pp. 1-21; la cita pertenece a la página 1. En adelante citado en el texto y las notas como *sd.* Este desconocimiento no fue modificado por la traducción al inglés de *Sexual Difference*. En las décadas de 1980 y 1990 la situación presentaba un cariz diferente en Europa, donde el feminismo italiano no era –como lo es en Estados Unidos– equiparado con –o, como lamenta Rosi Braidotti, reducido a– lo que ocurría en "la librería de mujeres en Milán y el colectivo Diotima en Verona" sino calurosamente debatido. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, p. 209 [trad. esp.: Rosi Braidotti, *Sujetos nómades; corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000]. En Alemania, por ejemplo, apareció un variopinto conjunto de respuestas al concepto italiano de diferencia sexual. El lector encontrará una excelente revisión de esos debates en Heike Kahlert, *Weibliche Subjektivität: Geschlechterdifferenz und Demokratie in der Diskussion*, Fráncfort del Meno, campus Verlag, 1996; Britta Kroker, *Sexuelle Differenz: Einführung in ein feministisches Theorem*, Pfaffenweiler, Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1994.

² Teresa de Lauretis, "Sexual Difference and Feminist Thought in Italy", p. 12. Como explica De Lauretis, "este postulado está condenado a parecer reduccionista, idealista, esencialista y hasta reaccionario a menos que tengamos en mente, primero, la paradoja sobre la cual se funda y cuyo desentrañamiento ha sido la primera tarea del pensamiento feminista: la paradoja de la mujer, un ser a la vez cautivo y ausente en el discurso, del que se habla constantemente pero es inaudible o inexpresable en sí mismo, exhibido como espectáculo y no obstante no representado; un ser cuya existencia y especificidad son simultáneamente afirmadas y rechazadas, negadas y controladas. Y he aquí la tarea de la filosofía feminista: 'pensar la diferencia sexual mediante las categorías de un pensamiento respaldado por el no-pensamiento de la dife-

¿Qué significa para la libertad no reclamar la igualdad de los derechos sino el desarrollo de la responsabilidad política y personal de las mujeres? Y si esta práctica es ciertamente tan radical como cualquier otra que podamos encontrar en la historia del pensamiento occidental, ¿por qué las teóricas feministas norteamericanas ignoraron *Sexual Difference*? Si reflexionaran sobre estas cuestiones, las feministas quizás podrían considerar su propio modo de compromiso con la concepción de la libertad, heredada de la tradición occidental, como un fenómeno de la voluntad, una propiedad del sujeto, y un medio para alcanzar un fin llamado soberanía. Desde esta perspectiva, dominante en las democracias liberales como la de Estados Unidos, la libertad se define en términos sumamente individualistas, se aloja en los derechos constitucionalmente garantizados y se experimenta como algo que comienza allí donde termina la política.³ Sin embargo, para el Colectivo de Milán la libertad es algo completamente distinto: es una práctica creativa y colectiva de construcción-de-mundo, de carácter fundamentalmente inaugural, que establece relaciones irreductiblemente contingentes y políticamente significativas entre las mujeres en tanto seres sexuados que de otro modo no tendrían relación alguna, más allá del lugar que ocupan en la economía masculina del intercambio.

Al rechazar el marco en que la mayoría de las feministas de la primera y segunda ola han postulado la libertad, el colectivo mila-

rencia misma". Esta paradoja, prosigue De Lauretis, posee una dimensión explícitamente política: "no es únicamente discursiva, sino que está basada en una contradicción real para las mujeres en un mundo diseñado y gobernado por los hombres", y sólo el feminismo ha intentado ocuparse de esta contradicción (*ibid.*, p. 12). El Colectivo de Milán pretende reunir los aspectos simbólico y político de la paradoja en lo atinente a la cuestión de la libertad, lo cual hace que la ausencia de su texto en los debates feministas norteamericanos resulte a la vez curiosa y perturbadora.

³ Para una poderosa crítica de la idea occidental de libertad, véase Hannah Arendt, "What Is Freedom?", en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Penguin Books, 1993, pp. 143-172 [trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios para la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003].

nés se niega a justificar la libertad de las mujeres en términos de su parecido con los hombres (mismidad) o de sus contribuciones especiales *qua* mujeres (diferencia) al bienestar general de la sociedad. Por cierto, el Colectivo de Milán no sólo rechaza la fantasía de soberanía que caracteriza a las ideas de libertad heredadas sino también la lógica de la utilidad o ventaja que pone el reclamo de libertad de las mujeres al servicio de su función social. Se trata de una lógica que, desde su perspectiva, ha gobernado ominosamente las instancias históricas de la cuestión de la mujer y los argumentos a favor de los derechos de las mujeres, es decir, *¿para qué existe la mujer?* Al desechar la lógica de la cuestión social en el feminismo, la "inusual manera de hacer política" del Colectivo (SD, 51) reformula el proyecto del feminismo occidental en términos de "la práctica de [engendrar] relaciones libres entre las mujeres" (SD, 79) o lo que las milanesas llaman "las políticas de la diferencia sexual" (SD, 145).⁴

He sugerido que es probable que el texto del Colectivo de Milán haya sido ignorado por las feministas estadounidenses debido a nuestro compromiso con la problemática idea de la libertad como soberanía, pero quizás eso sea ir demasiado lejos. A pesar de su subtítulo en italiano ("La generación de la libertad femenina en el pensamiento y las vicisitudes de un grupo de mujeres"), las feministas estadounidenses jamás consideraron que *Sexual Difference* fuese un manifiesto político sobre la libertad de las mujeres. En cambio, fue recibido (en el contexto del debate de la categoría

⁴ En la introducción a este libro sostengo que el feminismo ha quedado atrapado en dos encuadramientos diferentes pero relacionados entre sí para pensar acerca de la libertad: la "cuestión social" y la "cuestión del sujeto". Dentro del encuadramiento de la cuestión social, los postulados feministas de libertad se articulan en términos de utilitarismo y utilidad social (por ejemplo: como ciudadanas libres, las mujeres mejorarán la sociedad). Dentro del encuadramiento de la cuestión de sujeto, los postulados se articulan de acuerdo con los problemas asociados con la formación del sujeto (por ejemplo: el proyecto de la libertad es transformar la femineidad en tanto identidad social compulsiva). Ambos encuadramientos, en mi opinión, dan por sentada una concepción de la política como implementación de medios-fines que excluye la posibilidad de libertad como acción.

mujeres) como una hipótesis de la irreductible diferencia entre los sexos, de la asimetría simbólica entre lo masculino y lo femenino que condiciona las relaciones de clase, raza, sexualidad y pertenencia nacional.⁵ Más allá de las voces en disenso que advirtieron contra la apresurada descalificación de los textos feministas (en su mayoría europeos) considerados "esencialistas", las feministas estadounidenses siguen pensando que las reivindicaciones de la diferencia sexual, cuando no nos "llevan de vuelta al mito de la mu-

⁵ El Colectivo de Milán está en deuda con el intento de Luce Irigaray de inscribir la diferencia sexual en la cultura, la sociedad y la ley. La obra más reciente de Irigaray sobre los cambios en el código civil italiano no ha modificado el hecho de que la autora continúe planteando la diferencia entre los sexos como algo de un orden distinto al de otras formas de diferencia. En *Democracy Begins between Two*, escribe Irigaray: "La diferencia sexual es, quizás, el camino más arduo, pero también es la clave para lograr la coexistencia civil entre otras formas de diferencia. Aprender a respetar al otro en el nivel más instintivo y emocional conduce a una coexistencia pacífica con todas las formas de otredad". Estas afirmaciones arraigan en la convicción de Irigaray de que la fantasía de soberanía —que en su opinión continúa siendo la más grande amenaza para la humanidad y la naturaleza— se sustenta primordialmente en la negación de la diferencia sexual, en la exclusión de lo femenino como condición del sujeto masculino. Es por eso que la diferencia sexual es "el límite más radical que podemos oponer a la voluntad totalizadora del sujeto" (Luce Irigaray, *Democracy Begins between Two*, traducción de Kirsteen Anderson, Nueva York, Routledge, 2001, pp. 12, 6). Una preocupación similar aparece en sus escritos más recientes acerca de la relación entre culturas, en *Entre Orient et Occident: De la singularité à la communauté* (París, Bernard Grasset, 1999). El lector encontrará una crítica de la idea cuasitrascendental de diferencia sexual en la teoría de influencia lacaniana en las obras de Judith Butler tituladas *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death* (Nueva York, Columbia University Press, 2000 [trad. esp.: *El grito de Antígona*, Esplunges de Llobregat, El Roure, 2001]) y "Competing Universalities" (en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Nueva York, Verso, 2000, pp. 136-181, especialmente pp. 143-148 [trad. esp.: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003]). Butler sostiene que "como postulado trascendental, la diferencia sexual debería provocar la rigurosa oposición de todo aquel que quiera protegerse de una teoría que prescribe por anticipado qué clases de acuerdos sexuales estarán o no estarán permitidos en una cultura inteligible" (*ibid.*, p. 148). Estoy de acuerdo. La pregunta es: ¿podemos imaginar un postulado de la diferencia sexual que no sea trascendental sino más bien político y por lo tanto contingente y debatible?

jer", como comenta cáusticamente Monique Wittig, obstruyen toda discusión seria de otras categorías de la diferencia social, sus orígenes políticos y sus efectos.⁶

En este capítulo no me propongo enumerar los ahora familiares argumentos a favor o en contra de las reivindicaciones feministas de la diferencia sexual.⁷ Si nosotras (las feministas) hemos llegado al punto del agotamiento en este debate —como ha ocurrido con el debate fundacional—, ello no se debe pura y exclusivamente a que tengamos verdaderas dificultades para pensar la diferencia sexual como algo distinto de una cuestión del sujeto. En el marco de la cuestión del sujeto, es difícil ver la diferencia sexual como algo distinto de la imposible elección entre lo masculino y lo femenino que define la condición misma de la formación del sujeto en la matriz social de la heterosexualidad compulsiva. En concordancia con esto, hemos pensado la diferencia sexual como constitutiva *de* lo social (es decir, cuasitrascendental) o como constituida *por* lo social (es decir, históricamente contingente).⁸ Al retomar el proyecto del feminismo dentro del marco centrado en la libertad y enfocado en el problema de la construcción-de-mundo, el Colectivo de Milán nos invita a pensar la diferencia sexual como una diferencia *política*: es decir, como una *exigencia* de ser sexuado que debe ser articulada, vale decir, puesta en relación *pública* con otras demandas semejantes en un espacio *público*.

Para no ignorar (una vez más) el desafío que plantea esa *práctica* de la libertad denominada diferencia sexual, debemos permanecer en sintonía con la tarea de construcción-de-mundo que es

⁶ Véase el tema en "The Essential Difference: Another Look at Essentialism", en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 1, verano de 1989. Monique Wittig, "One Is Not Born a Woman", en *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon, 1992, pp. 9-20; la cita pertenece a la página 13.

⁷ El lector encontrará un amplio panorama de lo que está en juego en este debate en Rosi Braidotti con Judith Butler, entrevista, "Feminism by Any Other Name", *Differences*, 6, núm. 2 y 3, verano-otoño de 1994, pp. 27-61.

⁸ Para un buen ejemplo de estas dos maneras de encuadrar la diferencia sexual, véanse los ensayos de Slavoj Žižek y Judith Butler en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*

central a las políticas de las mujeres de Milán.⁹ Esta tarea es una respuesta a lo que el Colectivo llama el debilitante estado de diferenciación (simbólica) en que se hallan las mujeres en las culturas masculinistas: todas las mujeres son una y la misma. Esa mis-midad no está limitada a la imagen de la Mujer que fuera central a la poderosa crítica de la diferencia de sexo/género de Simone de Beauvoir, sino que se traslada a las políticas feministas organizadas en torno al principio de igualdad de sexo/género asociado con su legado. Dentro del feminismo, dice el Colectivo, la igualdad fortalece "la exigencia femenina de comunalidad basada en el género" —"no olvides que eres una mujer como todas las otras"—pero ignora la "necesidad de distinción personal [de cada mujer]" (*SD*, 137, 135), su deseo de ser considerada como algo más que un miembro equivalente de un conjunto, es decir, de ser considerada en su particularidad. "Una justicia neutral ordenó a las mujeres no compararse unas con otras y prometió otorgarles la igualdad con los hombres, y dio por resultado que la experiencia femenina quedara encerrada en sí misma, sin traducción social" (*SD*, 113). Lo que faltó fueron los medios para reconocer, valorar y mediar las distintas experiencias. Sin "un espacio-tiempo en el que localizarse [a sí misma]" (*SD*, 26), cada mujer queda atrapada en su propia experiencia radicalmente subjetiva: "después de todo, ¿con quién puede intercambiar [signos]?" (*SD*, 26)."

ROMPIENDO EL CONTRATO SOCIAL

Nombrar la ausencia de interlocutoras y de una estructura simbólica de mediación (un intermedio mundano) entraña "llegar a los

⁹ *Sexual Difference* no pretende ofrecer una teoría magistral de la construcción feminista del mundo pasible de ser aplicada, a la manera de una regla, a otros contextos o culturas. "[P]oniendo en palabras una práctica política", relatando el surgimiento de una "genealogía de mujeres [...] que fueron legitimadas en referencia a su origen femenino", el texto presenta una experiencia que "es apenas una de las muchas vicisitudes históricas del frágil concepto de mujer" (*SD*, 25).

fundamentos de género del contrato social" y descubrir, en primer lugar, que "no hay contrato social entre los hombres y las mujeres" y, en segundo lugar, que "las mujeres eran un rebaño a nivel simbólico", pero que "en la vida social [...] estaban casi siempre aisladas unas de otras" (SD, 134, 129, 134). La otra cara del contrato social masculinista no es simplemente que las mujeres sean propiedad de los hombres –como ha argumentado persuasivamente Carole Pateman y con lo que coincidiría el Colectivo de Milán– sino también "el estado salvaje de la humanidad hembra" (SD, 137), en el que las mujeres carecen de las capacidades y las "reglas del intercambio social" (SD, 134).¹⁰ Las relaciones entre mujeres, con excepción de aquellas que interfieren con la regulación de las relaciones entre hombres, constituyen lo que el Colectivo denomina "el punto ciego del pensamiento político masculino" (SD, 136). No tiene sentido buscar "entre los antiguos pronunciamientos masculinos sobre la relación entre individuo y colectividad una respuesta al problema que enfrenta cada mujer cuando intenta reconciliar su deseo de diferenciación personal con el pedido de no abandonar la comunalidad de las mujeres que le plantean sus hermanas" (SD, 136).

El contrato social masculino no sirve como modelo para las relaciones libres entre mujeres, sostiene el Colectivo de Milán, porque su principio central de igualdad entrapa al feminismo en la lógica perdedora que Luce Irigaray revela con una simple pregunta: "¿Igual a qué?".¹¹ Es bien sabido que una unidad de medida masculina es el patrón apenas oculto detrás de la lucha histó-

¹⁰ Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1988 [trad. esp.: *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995]. Según Pateman, la clásica historia del contrato social no satisface las demandas de las feministas, porque no hay manera de sumar a las mujeres a un pacto que fue hecho (aunque metafóricamente) en su ausencia y está (históricamente) basado en su exclusión: "para comenzar a crear una sociedad libre donde las mujeres sean ciudadanas autónomas, hay que hacer a un lado esa historia" (*ibid.*, p. 220).

¹¹ Luce Irigaray, "Equal or Different", en Margaret Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 30-33; la cita pertenece a la página 32.

rica de las mujeres por la igualdad de derechos.¹² El hecho de que este parámetro fuerce a las mujeres a una opción imposible –igual o diferente– es un problema que ha preocupado al feminismo desde un comienzo.¹³ Es un problema que ha dividido al feminismo en campos opositores (feministas de la igualdad versus feministas de la diferencia) y que parece irresoluble.¹⁴ Y acaso lo sea. Dentro del marco de un feminismo organizado en torno a los aparentemente contradictorios principios de igualdad y diferencia, nuestras únicas opciones parecen ser (1) adherir a uno de los dos bandos y efectuar la elección imposible, o (2) aceptar la elección imposible –en palabras de Joan Scott– como "condición constitutiva del feminismo" propiamente dicho.¹⁵

¹² Para más detalles sobre la oclusión de la diferencia sexual en el pensamiento político, véase Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990 [trad. esp.: *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000]; Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Routledge, 1992. Para más datos sobre su oclusión en la ley, véase Drucilla Cornell, *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography, and Sexual Harrassment*, Nueva York, Routledge, 1995.

¹³ Como ya he argumentado: "El debate diferencia versus mismidad tiende a suponer que los reclamos de igualdad confrontan y están en contra de los reclamos de diferencia. Así nos enfrentamos a una proposición o/o: postular la igualdad es eliminar la diferencia, y viceversa [...]. [Ute] Gerhard sostiene que los postulados de igualdad no (solamente) eliminan la diferencia sino que (también) la articulan; es decir que configuran aquello que será una diferencia social y políticamente significativa. En otras palabras, los postulados de igualdad no confrontan ni se oponen a un campo estático de diferencias ya existentes; transforman las diferencias socialmente reconocidas de género y sexo en diferencias políticamente significativas sujetas a debate y, por lo tanto, sujetas al cambio, y además producen nuevas diferencias sociales que, a su vez, podrán transformarse en diferencias políticas". Linda M. G. Zerilli, prefacio a Ute Gerhard, *Debating Women's Equality: Toward a Feminist Theory of Law from a Feminist Perspective*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 2001, pp. ix-xiv; el fragmento pertenece a la página xi.

¹⁴ El *locus classicus* del argumento feminista a favor de la igualdad y en contra de la diferencia es: Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Harvard University Press, 1987).

¹⁵ Rechazando esta opción, Joan Scott sostiene que el feminismo se caracteriza por una paradoja –la necesidad de aceptar y al mismo tiempo rechazar la

Pero quizás haya otra opción: ¿y si en vez de pensar y practicar el feminismo bajo el estandarte de la igualdad o la diferencia (o ambas), lo pensáramos y practicáramos bajo el estandarte de la libertad?

Convencidas de que el feminismo no sólo no avanzará sino que será aplastado por el peso de la opción imposible, las integrantes del Colectivo de Milán anteponen la libertad a la igualdad, e incluso hacen una práctica feminista de la disparidad poniéndose en riesgo y en contra de nuestra difundida idea del feminismo occidental. El Colectivo sólo llega a esta conclusión después del largo y fallido intento de concretar las aspiraciones históricas de igualdad del feminismo. Suprimir el principio de igualdad en nombre de la libertad, como les sugiere audazmente a las feministas, significa "romper el contrato social" (SD, 143) rechazando su forma política. ¿Pero por qué querrían las feministas, suponiendo que tuviesen buenas razones para cuestionar el principio de igualdad, romper un contrato que, después de todo, también ha sido un llamado a la libertad?

Las italianas no hacen oídos sordos a la retórica de libertad que ha sido central a la idea del contrato social, pero no lo consideran un modelo de libertad que valga la pena emular. Más allá de su formulación histórica como libertad de los (en realidad de algunos) hombres, no es más que una libertad construida como fantasía de soberanía. Esta fantasía, acriticamente adoptada por numerosas feministas de la primera y la segunda ola, ha mantenido al feminismo atado a cierta forma del contrato social (liberalismo) que tiende a reducir la libertad política a libertad negativa y a los derechos del individuo garantizados por la constitución (SD, 136-

"diferencia sexual"– imposible de resolver, pero sólo aceptada como "la condición constitutiva del feminismo como movimiento político en el transcurso de su larga historia". Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 3 y 4. En la misma línea argumentativa, Nancy Cott sostiene que "el feminismo pide una igualdad sexual que incluya la diferencia sexual". Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism*, New Haven, cr, Yale University Press, 1987, p. 5.

137). A falta de la práctica y los símbolos de relaciones sociales-simbólicas horizontales libres entre mujeres, el liberalismo propone una "terrible invitación" a buscar la libertad y la igualdad con los hombres mediante el repudio del propio cuerpo sexuado y las filiaciones con las otras mujeres. Este repudio del ser sexuado, lejos de posibilitar la libertad femenina, la destruye. "[L]a mujer que quiere abandonar [la] comunalidad y que no sabe, o no quiere saber, que necesita a sus congéneres mujeres" (SD, 135), proclama el Colectivo, termina como la mítica Proserpina: "prisionera en el reino de los símbolos petrificados del poder masculino, necesitada de otras mujeres pero incapaz de negociar con ellas lo que necesita" (SD, 137). Al reconocer que la libertad como soberanía es una categoría vacía, un Yo-quiero sin un Yo-puedo, el Colectivo sostiene que, si las mujeres quieren ser libres, tendrán que, parafraseando a Hannah Arendt, renunciar precisamente a la soberanía.¹⁶

"Romper el contrato social" no sólo significa rechazar la libertad como soberanía sino también rechazar todo intento de justificar la libertad de las mujeres en términos de su contribución a la comunidad o al bien común (vale decir, en términos de la cuestión social). "Se ha diseñado una política femenina sobre la base de esa actitud mental, una política que planea cambiar el orden social invocando los valores encarnados por ciertas conductas femeninas, antes que masculinas, como el trabajo voluntario, el cuidado de los débiles, el destierro del uso de la violencia, etc." (SD, 125). Rechazando la idea de que la libertad de las mujeres deba depender de "los contenidos de una naturaleza ética, o, para el caso, de cualquier otro contenido", el Colectivo declara: "Nuestra política no aspira a mejorar la sociedad sino a liberar a las mujeres y sus opciones; es decir, liberarlas de la obligación de justificar su diferencia y de todas las formas de servidumbre social que entraña esa obligación" (SD, 126). La libertad femenina es radicalmente infundada: ni fundacional ni consecuencialista, su única *raison d'être* es ella misma.

¹⁶ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 165.

El audaz postulado de libertad femenina que propone el Colectivo aparece en una serie de viñetas que testimonian el desarrollo de las asociaciones voluntarias "entre 1966 y 1986, principalmente en Milán", en las que sucedió algo nuevo: la práctica infundada de relaciones libres entre individuos que tenían poco o ningún intercambio social entre ellos, más allá de su función tradicional en la economía masculina de intercambio.¹⁷ Estas asociaciones, cruciales para la historia del feminismo occidental, son vitales para la constitución de un ámbito y una práctica de la libertad pública de las mujeres que no se agote en el ámbito de los derechos. Al contar la historia mixta de estas asociaciones, sus éxitos y sus fracasos, el Colectivo nos muestra que es posible tener igualdad formal y derechos constitucionalmente garantizados sin la experiencia de la libertad política sustantiva. Es profundamente problemático, tanto para la democracia como para el feminismo, confundir la constitución y la práctica de la libertad política con la igualdad formal y la institucionalización de los derechos. Las *prácticas* de libertad política tienen un carácter fundamentalmente inaugural; crean, mediante el discurso y la acción, un espacio subjetivo intermedio que revela las diferencias y en ocasiones excede el espacio institucional de la igualdad de derechos. Sin embargo, esto no equivale a decir que la práctica de reclamar los propios derechos no es una práctica de libertad. En vez de instaurar otra falsa opción (del tipo: igual o diferente) entre derechos y libertad, tendríamos que preguntarnos: ¿de qué manera los rasgos creativos y disruptivos de la libertad política y la práctica cotidiana de construcción-de-mundo, la creación de un nuevo contrato social, se relacionan con la lucha por, o el ejercicio de, la igualdad de de-

¹⁷ Aunque tiene sus raíces en el separatismo, este contrato social exige un espacio político que pone en cuestión "el espacio de una supuesta autenticidad femenina, que *no tiene consecuencias sociales*" (SD, 79). El separatismo es "una forma política inventada por el feminismo, [...] [que] funciona como escudo y refugio de otra por lo demás insignificante diferencia, y en el grupo se piensa en términos de un adentro y un afuera" (SD, 116). El separatismo reproduce la mismidad entre las mujeres que el feminismo pretende combatir.

rechos? En seguida volveré a esta pregunta y su inusual respuesta en las políticas de diferencia sexual.

EL DESEO DE REPARACIÓN

El Colectivo de Mujeres de la Librería de Milán no restringe la cuestión de la libertad a la liberación de la opresión. En cambio, su preocupación central es la libertad entendida como capacidad de fundar nuevas formas de asociación política. Sin embargo, desde la perspectiva de las italianas estas formas no pueden pensarse independientemente de la diferencia entre los sexos, porque "nacer mujer es un accidente que condiciona la vida entera" (SD, 128). En tanto hecho contingente que posee la fuerza de la necesidad, la diferencia entre los sexos no debe ser destruida ni trascendida sino más bien resimbolizada, transformada "de causa social de no libertad en principio de nuestra libertad [de las mujeres]" (SD, 122). Esta transformación siempre está "constreñida, hasta cierto punto, por la condición humana del sexo femenino" (SD, 119 y 120). La diferencia sexual, como condición humana que es necesario cambiar pero que no puede ser excluida a voluntad de la existencia ni violentamente destruida, según el Colectivo de Milán, plantea el problema de lo nuevo, sólo que lo "nuevo [...] no puede ser forzado a ser".

Las revoluciones sociales destruyen para forzarnos a pensar lo nuevo. Pero destruir no es provechoso para la revolución del pensamiento femenino porque lo nuevo a ser pensado es, precisamente, la diferencia [...]. La subversión tiene que ver con la manera en que se ordenan las cosas; es decir, con su significado. Existen nuevos ordenamientos que hacen que una realidad dada carezca de sentido, y por lo tanto la modifican haciendo que se *deteriore* [...]. La destrucción física no sería tan eficaz porque existen ordenamientos que, aun destruidos, retienen su significado. Y podemos estar seguras de que volverán a aparecer (SD, 120).

La idea de que "aquellos individuos que hoy se definen como mujeres deben erradicar su propia definición [...], en cierto sentido, suicidarse", como proclamó alguna vez Ti-Grace Atkinson, es absolutamente ajena al proyecto de libertad de las italianas.¹⁸ Si lo pasado es la condición de lo que es, y por lo tanto de la propia existencia, el deseo de destruir puede llevar a lo que Nietzsche diagnosticó como la aversión de sí y los rasgos enervantes del deseo (imposible) de la voluntad de volver atrás. Según Nietzsche, el "fue" es aplastante, porque el pasado no se mueve. La relación de la voluntad con lo que es pasado es "quiero y no puedo". Dado que no puede ser olvidado ni modificado, el pasado debe ser redimido. Para redimir el pasado debemos modificar nuestra relación con él: "Redimir lo que es pasado y transformar cada 'fue' en un '¡así querría que fuese!'; eso es lo que entiendo por redención".¹⁹

Al igual que Nietzsche, las italianas sostienen que redimir el pasado es autovalorarse, crear nuevos valores. ¿Pero cómo se vería la redención en el contexto de la práctica feminista de la libertad, de la política de la diferencia sexual? ¿Cómo podrían las feministas afirmar la diferencia sexual sin reinstaurar lo que Monique Wittig denomina "la categoría sexo"? ¿La afirmación de la diferencia sexual no nos entraparía en "el estancamiento familiar que dice que 'la mujer es maravillosa'" o no entrañaría lo que Wendy Brown denomina "vínculos heridos", vale decir, "vínculos con la no libertad", con las heridas históricas que constituyeron, en un principio, la identidad femenina?²⁰

Leído en el marco de la cuestión del sujeto, *Sexual Difference* ejemplifica lo que Brown llama el enredo "paradójico" de las lu-

¹⁸ Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey*, Nueva York, Links Books, 1974, p. 49.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, bk. 2, "Von der Erlösung", en *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 15 vols., Berlín, de Gruyter, 1999, pp. 4:179 [trad. esp.: *Así hablaba Zarathustra*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1987].

²⁰ Monique Wittig, "One Is Not Born a Woman", *op. cit.*, p. 13; Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995, p. xii.

chas modernas por la libertad, como el feminismo, en "la estructura misma de opresión, para enfrentar a la cual surge la libertad".²¹ La paradoja de la libertad, como la define Brown, refleja los postulados críticos del carácter paradójico de la formación del sujeto, que sostienen que el sujeto es, si no obligado, profundamente instado a reiterar las mismas normas sociales que lo constituyen como sujeto/sujeto. Sin esa reiteración el sujeto no tendría sensación de su propia realidad; carecería por completo de existencia social. Basándose en la idea de Nietzsche acerca de la estructura reactiva y reflexiva de la identidad, Brown escribe:

[a] surgir como una protesta contra la marginación y la subordinación, la identidad politizada se vincula a su propia exclusión tanto porque su existencia misma como identidad se basa en esta exclusión como porque la formación de la identidad en el lugar de la exclusión, como exclusión, aumenta o "altera la dirección del sufrimiento" que entraña la subordinación o la marginación al encontrar para él un lugar de culpa. Pero al hacerlo instala su dolor en la historia irredenta que subyace al fundamento mismo de su reclamo político en su exigencia de reconocimiento como identidad.²²

Atrapada en un círculo vicioso, la exigencia política de reconocimiento y reparación por parte del sujeto repite, en la forma de una compulsión, la experiencia de herida que subyace a ese mismo sujeto (aunque también lo constituye).

Las feministas de Milán también ven los peligros implícitos en el deseo de reparación cuando escriben: "si la mujer pide reparación, independientemente de que la obtenga o no, no conocerá la libertad" (*SD*, 128). Como Brown, el Colectivo de Milán advierte

²¹ Wendy Brown, *op. cit.*, p. 7. "Los ideales de libertad comúnmente surgen para vencer a sus enemigos imaginarios inmediatos, pero en este proceso frecuentemente reciclan y reinstauran —en vez de transformarlos— los términos de dominación que les dieron origen" (*ibid.*, p. 16).

²² *Ibid.*, pp. 73 y 74.

que los reclamos de reparación no redimen el pasado y entrapan a las mujeres en la búsqueda infinita del reconocimiento social de su dolor; cosa que, a su vez, se limita a constituir a las "mujeres" como identidad herida. Escribe el Colectivo:

[La] sociedad no tiene problema alguno en admitir que las mujeres son víctimas de un error, aunque se reserva el derecho de decidir según su propio criterio cómo serán compensadas; por eso, el juego podría continuar indefinidamente. Pero sabemos bien que la demanda es tan indeterminada y la sensación de daño tan profunda que no puede haber satisfacción, a menos que ésta consista en el derecho de recriminar para siempre (SD, 128 y 129).

Esto convirtió al feminismo de la segunda ola en una "política de la victimización" que "necesita[ba] amas de casa, mujeres con problemas de aborto, mujeres violadas; no mujeres de carne y hueso que desean y juzgan sino figuras del sexo femenino oprimido y, como tales, avatares de todo lo femenino" (SD, 103). ¿Acaso no se trata de eso un "vínculo herido"?

Mientras el Colectivo admite que la demanda de reparación reinstaura la herida como identidad, las italianas advierten algo curioso en la política de victimización del feminismo: parece imposible que una mujer de carne y hueso ocupe la posición de la víctima. Del mismo modo, la que encarna "la miseria del género femenino" es siempre "la otra mujer", incluyendo a las mujeres anteriores y no en último lugar a nuestra propia madre.²³ "Proyectada sobre otra mujer, la figura que ninguna mujer podría hacer coincidir con la suya" se transformó en símbolo medular de la segunda ola del feminismo, que necesitaba esas icónicas "amas

²³ Pensemos la figura –propuesta por el feminismo– de la "Mujer del Tercer Mundo" como encarnación de la desdicha femenina. Para una vívida crítica de esta figura en los textos feministas occidentales, véase Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 51-80.

de casa, mujeres con problemas de aborto, mujeres violadas". Entonces, "el vínculo herido" del que habla Brown en su consideración del colectivo parece más bien una herida de la identidad deshabitada y "una identificación masiva con el sufrimiento de algunas" (SD, 102).

Según las mujeres de Milán, la tendencia a negar y afirmar la libertad es un problema político de la práctica simbólica: "las relaciones libres entre mujeres no tenían figuración simbólica" (SD, 70). Del mismo modo, escribe el Colectivo, "el movimiento de mujeres carecía de una representación del pensamiento femenino libre como aquello que aparece *antes* que la conciencia [del sometimiento de las mujeres] y la hace posible. [En cambio] se creía que la libertad provenía *de* la conciencia (SD, 103; el énfasis me pertenece). En otras palabras, lo que permite que una mujer tome conciencia de la opresión no es el hecho, liso y llano, de la verdad de la opresión sino la representación simbólica de la libertad femenina.

Pero no todas las figuras de libertad son igualmente posibilitadoras para el feminismo. Consideremos la idea, importante para el primer feminismo de la segunda ola, de un antiguo matriarcado como objeto perdido de la libertad de las mujeres. Semejante objeto incita el deseo de libertad sólo para volverlo contra sí mismo en el afán imposible y voluntario de retroceder.²⁴ Nada se compara con la libertad absoluta del pasado, y nada, excepto el retorno al pasado, puede hacernos recuperar esa libertad absoluta. El presente debe ser trascendido o destruido. Esa idea de un pasado antiguo, comenta el Colectivo, condujo a ciertas feministas italianas a "falsificar los relatos hasta de los acontecimientos más recientes

²⁴ Cynthia Eller sostiene con toda razón que el feminismo ha utilizado el mito del pasado matriarcal para dar a las mujeres la sensación del propio valor en una sociedad que desprecia la feminidad. Pero el mito del antiguo matriarcado "allana las diferencias entre las mujeres; exagera las diferencias entre mujeres y hombres; y proporciona a las mujeres una identidad simbólica, atemporal y arquetípica en vez de darles la libertad de crear nuevas identidades adecuadas a sus temperamentos, capacidades, preferencias y compromisos morales y políticos individuales". Cynthia Eller, *The Myth of a Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, Boston, Beacon, 2000, p. 8.

y conocidos, como el papel determinante que tuvieron algunas mujeres en la formación de grupos o proyectos comunes. Ese papel fue omitido en silencio. Por lo demás, fue mal tomado como un impedimento a la plena expansión de la libertad de cada mujer" (SD, 104). En otras palabras, las acciones libres de las mujeres modernas eran negadas, porque palidecían en comparación con la libertad absoluta de las mujeres antiguas o bien porque eran vistas en términos de soberanía: la libertad de una o de unas pocas contra la de muchas.

Lo que se echaba de menos, entonces, en el feminismo italiano no era la experiencia de la libertad (es decir, la práctica de formar nuevas asociaciones políticas con otras mediante la acción y el discurso) sino su figuración simbólica. A falta de esta figuración, la experiencia de la libertad estará siempre fuera de nuestro alcance y no servirá como recurso para futuras innovaciones. Esta figuración simbólica de la libertad femenina es crucial: definir a "las mujeres" como identidad herida *tout court* es, en palabras del Colectivo de Milán,

acabar delineando los problemas de una categoría de mujeres, obviamente las más desafortunadas, y decir que son típicos de la condición femenina en general. Esto sitúa la condición de las mujeres al nivel de su denominador menos común, impide percibir las diferentes opciones de las mujeres como asimismo sus oportunidades reales de mejorar su situación, y así se niega la existencia del género femenino; sólo existe la "condición femenina", con la que probablemente nadie se identifica (SD, 68).

Peor aún, esta condición es una posición subjetiva inhabitable cuya figuración simbólica es hegemónica: desaparecer es la única alternativa a la imagen icónica de la mujer-víctima.

Lo que atrapa al feminismo en la lógica de la reparación no es una herida identitaria compartida por todos sus miembros, sino más bien la falta de la figura de la libertad femenina. En consecuencia, la mujer como víctima proporciona la única figura que

nos permitiría movilizarnos políticamente. La misma sociedad que está dispuesta a reconocer a las mujeres como víctimas de un error, para que el juego pueda seguir indefinidamente, no está nada dispuesta a reconocerlas como portadoras de un deseo que busca inscripción social, pero no reparación social. Y el feminismo, que ha aceptado que las mujeres sean representadas como víctimas de un error, le sigue el juego a la sociedad, siempre y cuando el juego no ofrezca símbolos alternativos del deseo femenino. En otras palabras, lo que falta no es el deseo no recriminator en sí mismo —aunque *algunas* mujeres, en algún momento, puedan no sentirlo, no todas las mujeres carecen *siempre* de él— sino la "autorización simbólica" de un deseo femenino que no "se signifique sólo en esta forma negativa".²⁵

Si el problema de la herida identitaria, lejos de definir el deseo real de todo un grupo social, es un problema de representación política unidimensional, no requerirá —o no sólo requerirá— trabajo sobre el sujeto sino lo que las italianas llaman "trabajo político sobre lo simbólico" (SD, 106).²⁶ En vez de proponer el retorno a un momento de la subjetividad anterior a la herida, como hace Brown, las

²⁵ "[L]as mujeres tienen miedo de exponer su deseo", escribe el Colectivo, "y eso las induce a pensar que otros les impiden desear; de ese modo cultivan y manifiestan el deseo como algo que les ha sido prohibido por una autoridad externa. El deseo femenino sólo se siente autorizado a significarse a sí mismo en su forma negativa. Basta con pensar en las políticas de igualdad de derechos, sustentadas por mujeres que jamás ponen de manifiesto una voluntad propia y en cambio, siempre y exclusivamente, reclaman aquello que tienen los hombres y les es negado a las mujeres" (SD, 54).

²⁶ En algunos aspectos, el trabajo directo sobre el yo —lo que el Colectivo llama la práctica de lo inconsciente— ha cumplido su cometido. "Sin embargo, dado que estaba confinado al sexo femenino y apuntaba a la transformación de cada mujer individual, aportó un conocimiento político útil para el desarrollo de relaciones entre las mujeres, pero no entre las mujeres en tanto miembros del cuerpo social". Aunque se suponía "que las relaciones avanzarían luego en esa dirección", resultó que los cambios en la experiencia femenina —producto de las prácticas feministas— aún "no tenían inscripción social". El deseo femenino modificado todavía no tenía lugar en el mundo social, y tuvo que adaptarse a los roles femeninos tradicionales o volverse neutro y evadirlos (SD, 106 y 107).

italianas proponen la creación de una nueva práctica simbólica, una práctica "que subraye como falencias o carencias, no los errores de otros [que exigen reparación] sino ese algo más que la mujer quiere y puede ser" (SD, 101). Ese "algo más" no es el mero deseo de igualdad con los hombres y, por lo tanto, tampoco el deseo de ser compensadas por un daño. Las italianas postulan que las políticas feministas pueden forjarse bajo la figura de la libertad, no de la herida, y del deseo de "algo más", no del de igualdad. La protesta reactiva que pretende eliminar las formas de discriminación (dirigida a los hombres) podría transformarse en práctica proactiva de creación de un nuevo contrato social (dirigida a las mujeres). Veamos de qué se trata esta "práctica de relaciones libres entre mujeres".²⁷

EL PROBLEMA DE LA IGUALDAD

Como sugiere el nombre del Colectivo, las historias contadas en *Sexual Difference* se desarrollan primordialmente en relación con el espacio de la Librería de Mujeres que abrió sus puertas en octubre de 1975 en Milán. Se describe la librería como iniciadora de "la práctica del hacer", cuya base fueron los "grupos de discusión" que se formaron a comienzos de los años setenta en torno a la práctica de la *autocoscienza*. Afín a la concientización que caracterizara al primer feminismo estadounidense de la segunda ola, "[l]a práctica de la *autocoscienza*", escribe el Colectivo, "presuponía y promovía la perfecta identificación recíproca. Yo

²⁷ Definida en términos de la cuestión del sujeto, es difícil no imaginar la libertad como algo paradójico a menos que se altere la naturaleza de la subjetividad moderna. La solución propuesta por Brown, "el reemplazo –incluso la mixtura– del lenguaje de 'ser' con 'querer'" toma la forma de trabajo sobre el yo: "una recuperación de los momentos más expansivos en la genealogía de la formación identitaria, una recuperación del momento anterior a su propia clausura contra su necesidad, anterior al punto en el que su subjetividad soberana es establecida mediante esa clausura y a través de la repetición eterna de su dolor" (Wendy Brown, *op. cit.*, p. 76).

soy tú; tú eres yo; las palabras que usa cada una de nosotras son palabras de mujeres, de ella y mías" (SD, 42). La *autocoscienza* daba poder, sin duda; pero ese poder era, también, su límite: "no podía mostrar las diferencias entre las mujeres porque 'yo soy tú y tú eres yo'" (SD, 45). Aunque muchas de las mujeres que iniciaron la práctica habían renunciado a la posibilidad de igualdad con los hombres, como reacción a la continua y penetrante discriminación sexual (SD, 40), la *autocoscienza* propugnaba la lógica de la igualdad, incluso entre las mujeres: "Si surgían diferencias, sólo eran tomadas en cuenta si podían provocar un cambio recíproco, de modo que la identificación recíproca volviera a establecerse" (SD, 44).

El problema de la indiferenciación –todas las mujeres son semejantes– y su reproducción en el primer feminismo es el punto de partida de la práctica del hacer, que elabora "el lado material de la vida del discurso" y contrarresta la tendencia a practicar el feminismo como hermandad, un modo de parentesco en el que las comunales están dadas antes que las políticas. "Porque [la práctica del hacer] reunía a mujeres que no estaban necesariamente vinculadas entre sí por el afecto o la familiaridad o que no habían sido reclutadas por eslóganes sucintos; más bien las unificaba un proyecto común, al que cada una adhería por sus propias razones, deseos y capacidades, a los que ponía a prueba en la implementación colectiva" (SD, 86). Aunque desde un principio las italianas otorgaron un lugar central a la idea del "hacer" en sus políticas, no negaron la importancia del intercambio de experiencias personales, que caracterizó a los primeros grupos de discusión, ni el valor político inicial de la *autocoscienza*, es decir, la afirmación de la "identidad común de las mujeres" (SD, 42). Tampoco rechazaron el análisis de la fantasía y otros temas relacionados con la vida psíquica, "la práctica de lo inconsciente", que configuraron un momento en su historia.²⁸ Sin embargo, poco a poco fue surgiendo la

²⁸ Aunque tuvo un número de participantes más limitado que la *autocoscienza*, esta práctica estuvo enfocada en el deseo femenino y en la renuencia de

conciencia de los límites de las políticas de igualdad y del trabajo sobre el sujeto. Vieron que el problema de la herida identitaria exigía la transformación de las condiciones mundanas que impiden a las mujeres simbolizar sus diferencias. En la práctica del hacer "se introduce un nuevo tema: el tema de las políticas femeninas ya no se centra en el acceso a la conciencia y al discurso [es decir, al lenguaje] [...]. Los nuevos términos son *crear y transformar*: crear espacios sociales femeninos para transformar la realidad dada" (SD, 84). Esta creación y transformación comienza con el desarrollo de las capacidades políticas necesarias para entender las diferencias entre las mujeres, que hasta entonces habían sido rechazadas por considerárselas una amenaza para cierta forma de feminismo organizada en torno al principio de la igualdad y la identidad común de las mujeres.

Si bien postular que el mayor problema del feminismo es su "no querer, no saber cómo llegar a un acuerdo con las diferencias que dividen a las mujeres" (SD, 86) no tiene nada de novedoso, el gran descubrimiento de las italianas ha sido que las diferencias entre las mujeres son insignificantes a menos que exista alguna manera de relacionarlas, de evaluarlas o juzgarlas. Para las italianas, no *querer* reconocer las diferencias es no *saber cómo* reconocerlas. Aprender a desarrollar la capacidad política de relacionar y juzgar las diferencias entre las mujeres requiere, a su vez, otra capacidad política: la simbolización feminista de la diferencia sexual. Como las italianas, las feministas norteamericanas han visto en la simbolización de las diferencias entre mujeres el correctivo necesario a las políticas identitarias asociadas con la concientización y el feminismo temprano. Mientras las feministas norteamericanas han tendido mayoritariamente a asociar la simbolización

las mujeres a expresarlo, excepto en su forma negativa; es decir, como reparación. Además de "impedir que el feminismo se transformara en una ideología que funcionara como punta de lanza para una política de la igualdad", la práctica de lo inconsciente era profundamente limitada: "tendía a concluir en interpretación y comentario antes que en cambio social directo" (SD, 58).

de la diferencia sexual con el borramiento de las diferencias entre las mujeres, el Colectivo de Milán sostiene que esas diferencias serán borradas a falta de una simbolización política de la diferencia sexual.

Las mujeres de Milán desarrollan una política de la diferencia sexual como práctica cotidiana del hacer en el espacio de la librería. Proyecto central a la práctica del hacer, la librería ha sido concebida como uno de varios "*luoghi delle femministe*": espacios feministas, a la vez "físicos y simbólicos" donde las relaciones libres entre mujeres pueden tomar forma (SD, 96, 93)²⁹ En el afiche que anunciaba su inauguración, escribía el Colectivo:

La librería es un local comercial que da a la calle [...]. Cualquiera puede entrar. Fue hecha por mujeres para otras mujeres. A las mujeres que entran no se les pregunta quiénes son ni tampoco en qué creen. Aquí pueden establecer relaciones con otras "si así lo desean". La librería es un espacio político porque las mujeres se encuentran pública y libremente en ella. "Estar entre mujeres [...] es el punto de partida de nuestra política" (SD, 92).

Fue allí donde "se creó una nueva práctica, que fue llamada práctica de relaciones entre mujeres" (SD, 50). Esta práctica

era una manera inusual de hacer política que reveló a numerosas mujeres que el sistema de relaciones sociales podía ser cambiado: no en abstracto, como nos han enseñado a todos que es posible, sino en concreto, inventando nuevas maneras de emplear la propia energía (SD, 51).

²⁹ Estas no sólo incluían las librerías de mujeres en varias ciudades italianas (Turín, Bolonia, Florencia, Pisa y Cagliari) sino también la fundación de editoriales –en Roma (Edizioni delle donne) y Milán (La Tartaruga)– exclusivamente dedicadas a la literatura de mujeres; colectivos de artistas mujeres (como el Via Beato Angelico); la Biblioteca de Mujeres en Parma; y el establecimiento en Roma del "Virginia Woolf Cultural Center, ofreciendo cursos regulares y sus propias publicaciones" (SD, 93).

Como espacio de reunión de mujeres que comparten intereses similares (por ejemplo, textos, autores, crítica, etc.), la librería funciona inicialmente como condición mínima de la política. Es un interés mundano compartido que, según Arendt, "[se] constituye, en el significado más literal de la palabra, en algo que *inter-est*: que *está entre* las personas y por consiguiente puede relacionarlas y vincularlas".³⁰ En la idea de la política centrada en la acción de Arendt, este estar-entre cumple la doble función de vincular y a la vez separar a los hombres. Este "espacio intermedio físico, mundano, junto con sus intereses, está cubierto y, por así decirlo, encubierto por otro por completo diferente, consistente en hechos y palabras, y que debe su origen exclusivamente a que los hombres actúan y se hablan directamente unos a otros. Este segundo espacio intermedio subjetivo no es tangible", escribe Arendt,

[dado que] el proceso de actuar y hablar puede no dejar atrás resultados ni productos definitivos. Pero, más allá de su intangibilidad, este espacio no es menos real que el mundo de las cosas que visiblemente tenemos en común. Llamamos "red" [*web*] de relaciones humanas a esta realidad.³¹

Las mujeres de Milán la llaman "práctica de relaciones entre mujeres".

El espacio intermedio subjetivo, en sí mismo relaciones políticas, "debe su origen exclusivamente a que los hombres actúan y se hablan directamente unos a otros", observa Arendt.³² Es un punto simple pero importante, uno de esos puntos clave que siempre corremos el riesgo de perder de vista. Hablarle a otra persona requiere, por supuesto, la presencia de alguien más -otro

³⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 182 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].

³¹ *Ibid.*, pp. 182 y 183.

³² *Ibid.*, p. 183.

punto simple-, es decir que requiere interlocutores. Pero mi interlocutor es alguien que ve las cosas desde un punto de vista que no es el mío. El interlocutor sólo es posible bajo la condición de la pluralidad humana. En el contexto del feminismo estadounidense se asume que esta pluralidad es "las diferencias entre las mujeres". De acuerdo con esta idea de pluralidad, entonces, descubriríamos a nuestras interlocutoras reconociendo las diferencias sociales (por ejemplo de clase, raza, sexualidad y otros) que se presentan como hechos demográficos significativos anteriores a su articulación política.

Las italianas también pensaron que el reconocimiento de las diferencias sociales era la respuesta adecuada a las políticas identitarias del feminismo. De eso se trataba, precisamente, la "práctica del hacer". Pero la práctica del hacer, de aprender a tratar las diferencias entre las mujeres, había fracasado. ¿Por qué? Para responder esta pregunta el Colectivo de Milán recurre a otra práctica del hacer, la Biblioteca de Mujeres de Parma, y analiza su documento fundacional.

Para explicar con mayor claridad su proyecto, las fundadoras de la librería decidieron "transcribir la opinión de todas y cada una de las mujeres", vale decir, divulgar algunas partes del debate que condujo al "documento" de presentación del emprendimiento. El motivo de esta decisión es la necesidad de [en palabras de las mujeres de Parma] "componer un documento político capaz de reflejar todos nuestros puntos de vista", porque, como dijo una mujer en el transcurso del debate, "la diversidad de las mujeres del grupo y su no homogeneidad es la garantía política de que ninguna será borrada y de que todas 'existirán'" (SD, 94).

Pero el encuadramiento igualitario del proyecto tuvo problemas: la garantía falló. Explica el Colectivo: "Aquí es donde aparece un problema complejo. La teoría dice que las diferencias son necesarias para la existencia del sexo femenino, pero no está permitido hacer

juicios" (SD, 94).³³ El tabú impronunciado contra el juicio permitía que se hablaran ciertas diferencias, pero no obstante las condenaba a la insignificancia. De hecho, dice el Colectivo, el documento de Parma (como otros de su clase) "reduce a nada un sinnúmero de discursos sobre el valor de las diferencias entre las mujeres" (SD, 99). A falta de un juicio, a falta de una manera de evaluar y articular las diferencias, éstas quedan reducidas prácticamente a nada. Debidamente notadas, incluso celebradas, pero no juzgadas, las diferencias son tan poco significativas para el feminismo en tanto "práctica del hacer" como lo fueron para la práctica de la *autocoscienza*, que directamente las ignoraba o bien las negaba.

Reconociendo que "las diferencias entre las mujeres" se habían convertido, como ocurrió en el feminismo estadounidense, en un eslogan vacío que, paradójicamente, ocultaba "las diferencias realmente significativas", a punto tal de que "se transformaron en motivos de culpa" (SD, 99), las italianas debieron afrontar los límites de la práctica del hacer: "sin relación con la otra, el deseo femenino carece de interlocutora" (SD, 99). Las diferencias sociales entre las mujeres, que están allí desde un comienzo, no constituyen la pluralidad necesaria para la existencia de una interlocutora. La pluralidad no es un hecho demográfico o existencial sino una relación política con las diferencias sociales; requiere que yo haga algo en relación con esas diferencias, que las tome en cuenta de alguna manera políticamente significativa. La presencia de interlocutoras es irreductible al registro indiscriminado de la opinión de todas y cada una de las mujeres. Ese registro parece tomar en cuenta las diferencias, pero en realidad las abigarra en una aplastante igualdad. La idea de que "transcribir [y negarse a juzgar]

³³ "En la *autocoscienza*, la solución consistía en la posibilidad de modificación recíproca: yuxtaponer las diferencias entre mujeres es significativo en sí, incluso sin establecer juicios, puesto que induce al cambio a cada mujer confrontada. La práctica del hacer [...] equilibraba, por un lado, la tolerancia natural de las cosas -yo hago esto, tú haces aquello- con, por el otro, las palabras que dicen el significado de las cosas y que, para poder decirlo, no pueden evitar juzgar" (SD, 94).

gar] la opinión de cada mujer", lejos de proporcionar "la garantía política de que ninguna será borrada y todas 'existirán'", como presumían las feministas de Parma, destruye el espacio en donde esa existencia podría hacerse realidad: el espacio intermedio mundano de las políticas feministas.

"Una mujer puede y debe juzgar a otras mujeres. Una mujer puede y debe afrontar el juicio de otras mujeres" (SD, 42), declara el Colectivo. La suspensión del juicio en el feminismo temprano (por ejemplo, en la *autocoscienza* o la práctica del hacer) no fue liberadora: por el contrario, si prevalece la necesidad de aprobación, si las mujeres no se atreven a someter sus deseos al juicio de otras mujeres, el deseo femenino se evapora. Incapaces de juzgar las distintas opiniones, las feministas de Parma no pudieron fundamentar por qué una librería de mujeres era un proyecto de hacer mejor que cualquier otro. Comenta el Colectivo de Milán: "Lo que queda, como fundamento, es que nos gusta hacer esto" (SD, 95). En lo que atañe al Colectivo, el hecho de que el fundamento sea apenas un deseo (no un argumento bien fundado) no es un problema político. "Pero el deseo que se exhibe junto con el temor del juicio y de ser juzgadas produce una sensación de superfluidad que perjudica al fundamento [que es el deseo]". Lo que queda es poco más que un deseo femenino que oscila de un lugar a otro, "sin apegarse jamás a nada" (SD, 95). Incapaz de "obligar al deseo femenino a abandonar su reticencia e inducirlo a ponerse en juego" (SD, 95), mucho menos a ser juzgado, la política del hacer creó espacios donde los diferentes deseos podían en principio ser expresados, para ser acallados de inmediato por el tabú con respecto al juicio. Este fracaso llevó a las italianas a jugarse el todo por el todo: rompieron con la lógica de la igualdad y descubrieron el valor político de la disparidad.

DESCUBRIR LA DISPARIDAD

En el capítulo 4 de *Sexual Difference* se describe el punto de inflexión en la historia del Colectivo. Comienza con una sección titu-

lada "De la literatura de mujeres, las primeras figuras de libertad" y relata "la historia del Catálogo Amarillo [*Catalogo giallo*]: debido al color de su tapa, ése fue el nombre dado a un panfleto titulado *Le madri di tutti noi* [La madre de todas nosotras] publicado en 1982 por la Librería de Milán y la Biblioteca de Parma". El panfleto habla "acerca de la disparidad, del simple hecho de que las mujeres no son iguales ni siquiera entre ellas mismas, y de la posible interpretación social de este hecho por parte de las mujeres" (SD, 108). En términos de este proyecto, "el Catálogo Amarillo se diferenciaba de otros similares porque privilegiaba la escritura literaria, en particular las novelas, y porque estaba del lado de las lectoras" (SD, 109). En otras palabras, no se concentraba en el genio artístico que produce la obra creativa sino en la lectora que la juzga.

Aunque se esperaba que este compromiso con la literatura de mujeres revelara una forma literaria distintiva, resultó que lo que podría haber sido considerado "un ejemplo de la contribución de las mujeres a la cultura humana" no despertaba ningún interés. En realidad se buscaba algo que no se podía definir, que no tenía nombre: "lo que la cultura humana no sabe sobre la diferencia de ser mujer" (SD, 109). Con "la necesidad de encontrarles sentido a las cosas que nos preocupaban de manera más directa" (SD, 110) y con la vaga sensación de "que las escritoras podrían ayudarnos de una u otra manera", escribe el Colectivo,

empezamos a elegir escritoras y novelas para leer. Enseguida decidimos leer a nuestras favoritas. Era la única decisión posible, dado que no existía un criterio más objetivo [es decir, reglas de juicio estético]. Pero no fue una decisión inocente como nos parecía en aquel momento [...]. No estábamos preparadas para aceptar el hecho de la preferencia de una mujer por otra fuera de una relación de amor o de amistad (SD, 109).

Por el contrario, las preferencias fueron tácitamente prohibidas puesto que revelaban diferencias peligrosas para la identidad del grupo. "El acto de preferir, con su 'nocividad' latente, estaba des-

tinado a desequilibrar el esquema de políticas femeninas que mantenían todo deseo femenino en una suerte de equilibrio atormentador, como si estuviera crucificado". No todas las lectoras tenían las mismas preferencias, algunas no tenían preferencias y otras las tenían muy marcadas. "Fue precisamente esta circunstancia, que en principio nadie tendería a tomar en cuenta, la que desencadenó la crisis" (SD, 110). La crisis estalló en medio de una discusión sobre la figura de Jane Austen.

Ocurrió cuando la opositora número uno de Austen, en mitad de una discusión en la que nuevamente era minoría [...] dejó de argumentar y dijo, como si estuviese haciendo una observación: "Las madres [que coartan la libertad de sus hijas] no son las escritoras; en realidad están aquí, entre nosotras, porque no todas somos iguales aquí". Cuando esta simple verdad fue pronunciada por primera vez, las palabras sonaron horribles [...]. Pero su significado era más claro que el agua. Nadie dudaba de que eran ciertas [...]. No tardamos mucho en aceptar lo que durante años ni siquiera habíamos registrado, aunque lo teníamos delante de los ojos. No éramos iguales, nunca habíamos sido iguales, y enseguida descubrimos que no teníamos razones para pensar que lo éramos. El horror del primer momento se transformó en la sensación general de ser un poco más libres (SD, 110 y 111).

¿Por qué el descubrimiento de la desigualdad entre las mujeres daría por resultado una sensación de libertad? Y además, ¿qué tiene que ver esto con la práctica de formular juicios estéticos?

La sensación de ser un poco más libres inicialmente se asocia con la liberación, observa el Colectivo, de "un ideal de igualdad que no había surgido de nuestra historia y que tampoco reflejaba nuestros intereses" (SD, 111). Ese ideal aplastaba todo deseo femenino no recriminador (es decir, todo deseo que no expresara una herida identitaria) y toda articulación de la diferencia en nombre de una comunalidad basada en la pertenencia a un grupo oprimido. A causa de ese ideal neutro y sin género

[N]os habíamos obligado a imaginar lo que no existía y nos habíamos prohibido sacar provecho de lo que sí existía. Como si nuestro problema hubiera sido encontrar remedio a la posible rivalidad entre fuertes deseos competitivos. Por el contrario, nuestro problema era la incertidumbre y la reticencia de nuestros deseos, que reconocíamos bajo los así llamados conflictos de poder entre mujeres como aquello que los volvía dolorosos e interminables (SD, 111).

Lo que existía eran diferencias de talentos, capacidades y posición social entre las mujeres que, si las feministas hubiesen tenido la destreza política que requería el caso, habrían enriquecido sus prácticas aun cuando a veces las pusieran en crisis. Lo que existía eran diferencias de gusto, imposibles de reducir a diferencias sociales. Todas las mujeres no son iguales, no sólo porque son miembros de distintos grupos sociales que las separan unas de otras —así es como el feminismo estadounidense más reciente entiende la idea de las diferencias— sino porque tienen distintos gustos y rechazos que, aunque en cierto modo están relacionados con su grupo social de pertenencia, no obstante no se limitan a éste.

El debate sobre Austen hizo visible un modo de la diferencia que es irreductible a las diferencias sociales (por ejemplo, de género, raza, clase, sexualidad) y que fue ocluido en la práctica del hacer. La "práctica del hacer" no había generado ninguna alternativa a la representación de la desdicha universal femenina; no porque las feministas hicieran ojos ciegos a esas diferencias sino porque no sabían cómo tratarlas, cómo evaluarlas y juzgarlas. A falta de esta capacidad política, tendieron a suprimir las diferencias y los conflictos de opinión profundos. Es probable que jamás hayan desarrollado esa capacidad, especula el Colectivo de Milán,

porque pensaban que para poder significar la diferencia femenina, para no ser asimilada por los hombres, cada mujer debía ser igual a cada una de las otras; más precisamente, a cada una de las otras mujeres del movimiento. Entre las mujeres podía haber diversidad, peleas y distintos niveles de conciencia, pero no contradiccio-

nes ni objeciones radicales como [...] "No me importan de ninguna manera las mujeres que tienen problemas de aborto" (SD, 69).

Al no haber espacio para los conflictos o desacuerdos fuertes, tampoco lo hubo para los deseos fuertes ni para la posibilidad de elaborar políticas genuinas. Llegado a este punto de su historia —cada mujer "sin relación con otra que ella misma, el deseo femenino sin interlocutora" (SD, 99)— el Colectivo de Milán excluyó la necesidad de juicio con "un punto de vista feminista": una "ideología" o "un discurso pre-constituido, pre-concebido" que "ya no tiene vínculos con la realidad" (SD, 85). La ideología aportó las reglas de juicio. Pero seguir las reglas ejemplificadas en el razonamiento silogístico es inútil en los juicios estéticos o políticos, donde nos enfrentamos con lo particular *qua* particular. En palabras de Arendt: "Si usted dice: '¡Qué bella rosa!' no llega a ese juicio diciendo primero: 'Todas las rosas son bellas, esta flor es una rosa, por lo tanto esta rosa es bella'".³⁴ Pero tampoco vamos en la dirección contraria; vale decir: del juicio "*Esta rosa es bella*" a un postulado general sobre otras rosas o sobre todas las rosas. Lo mismo vale para el ámbito político, arguye Arendt, donde confrontamos la singularidad de los objetos y los acontecimientos.

Podría ser fortuito que el descubrimiento de la disparidad entre las mujeres haya surgido cuando el Colectivo de Milán se interesó por las obras literarias. O podría ser significativo: al expresar preferencias e intercambiar opiniones sobre autoras como Austen aparece el "me-gusta-o-no-me-gusta", que no tiene anclaje en la verdad (o en el discurso de la verdad: la ideología) y por lo tanto no puede buscar consenso. A diferencia del razonamiento ideológico (silogístico) (por ejemplo, todas las escritoras son maravillosas, esta escritora es mujer, por lo tanto esta escritora es maravillosa), que garantiza la monológica de un punto de vista feminista "apro-

³⁴ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edición de Ronald Beiner, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 13 [trad. esp.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós 2003].

piado" y, con él, la unidad del grupo, los juicios del gusto revelan diferencias de opinión imposibles de subsumir bajo una regla. En la práctica del juicio (estético o reflexivo) tomo conciencia de que existen diferencias *significativas* entre las mujeres. Esta conciencia permite que otras mujeres se conviertan en mis interlocutoras genuinas: aquellas que tienen preferencias iguales y/o distintas de las mías, que ven las cosas desde un punto de vista no idéntico al mío, y cuyas opiniones debo juzgar del mismo modo que ellas juzgarán las mías, desestabilizándolas quizás hasta el extremo de la crisis.

Al descubrir que las diferencias de opinión no se pueden atribuir a una regla, las mujeres de Milán descubrieron la disparidad. Descubrieron que no eran iguales entre ellas. Pero descubrir la disparidad es una cosa y practicarla es otra. Después de todo existen numerosas formas de disparidad social, muchas de ellas injustas. "La práctica de la disparidad es una prueba necesaria", proclaman. "Hará posible distinguir las formas injustas de disparidad de aquellas que son, en cualquier caso, inevitables" (SD, 132).³⁵ La práctica de la disparidad es el primer paso necesario para "hacer hablar a la diferencia en formas sociales libres" (SD, 132). Aunque todavía no sabemos cómo sería esta práctica, no obstante podemos preguntarnos si sería coherente con los ideales democráticos del feminismo.

Pero volvamos al problema de la igualdad. Las feministas de Milán han adoptado la idea profundamente escéptica de la igualdad sostenida por muchas feministas occidentales de la tercera ola, entre ellas las estadounidenses que han aceptado a rajatabla

³⁵ "La disparidad en las relaciones sociales se presenta en formas intrincadamente confusas. Nuestra necesidad de otros es confundida con explotación por aquellos que tienen más poder; formas injustas de disparidad son valoradas, o al menos se resisten a ser eliminadas apoyándose en esas diferencias que percibimos inevitables y hasta benéficas en ciertos casos [...]. Entre las formas de disparidad productivas, la que existe entre el niño y el adulto es la única que puede darse como ejemplo en nuestra cultura, pero existen otras o podrían existir. Hay formas de disparidad, en belleza o salud, que a menudo no pueden ser eliminadas; no tiene sentido motejarlas de injustas aun cuando lamentablemente den ocasión a algunas de las peores injusticias: baste pensar en la condición de los enfermos o los ancianos que carecen del poder del dinero" (SD, 132).

la estrategia de un cambio social basado en los derechos legales. Más allá de la obvia brecha existente entre el ideal de igualdad y la realidad de la discriminación omnipresente, el principio de igualdad parece establecer la mismidad, tanto con relación a los hombres como a las otras mujeres, como condición de los derechos políticos y sociales de las mujeres. Pero la mismidad no es aquello que el principio político de igualdad presuntamente debe lograr, porque la mismidad, observa Arendt, es "antipolítica". Escribiera Arendt: "La igualdad en el ámbito público es necesariamente una igualdad de desiguales que tienen necesidad de ser 'igualados' en ciertos aspectos y con propósitos específicos. El factor igualador como tal no surge de la 'naturaleza' humana [ni de la del hombre] sino de afuera".³⁶

Sin embargo, en la práctica histórica el principio político de igualdad ha tendido a nivelar todas las diferencias sociales y sexuales, y a forzar la asimilación de las mujeres a un parámetro masculino disfrazado de neutro y universal. Pero esta manera de pensar la igualdad, nos recuerda Ute Gerhard, se basa en el principio aristotélico de "tratar a los iguales como iguales". Como Arendt, Gerhard nos insta a pensar la igualdad en tanto principio político que debe *relacionar* a seres diferentes entre sí, no volverlos uno y el mismo. En vez de pensar la igualdad como mismidad o identidad ($a = a$), arguye Gerhard, podemos pensarla como concepto relacional ($a = b$). Entendida como relacional antes que como fija o estática, la igualdad es un principio político que, lejos de negar las diferencias (sólo los iguales deben ser tratados como iguales), considera que deben ser puestas en relación unas con otras (los desiguales deben ser tratados como iguales) con propósitos específicos. La pregunta clave sería: "¿quién o qué decide cuáles características o particularidades sugieren comparación o tratamiento igualitario?".³⁷ Ésta es una pregunta política cuya res-

³⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 215.

³⁷ Ute Gerhard, *Debating Women's Equality*, op. cit., p. 8. Desarrollo estos puntos en el prefacio, pp. ix-xiv.

puesta, según Gerhard, "no se puede determinar en el nivel de las fórmulas doctrinales o la 'lógica argumentativa'; sólo se puede determinar tomando en cuenta las condiciones en que se ha planteado la pregunta acerca de la igualdad".³⁸

Este movimiento simple pero decisivo entraña un cambio de perspectiva, porque ahora se nos pide que nos concentremos no en los objetos (sociales) comparados (por ejemplo a y b; hombre y mujer) como si estos por sí solos determinaran el parámetro de comparación en una operación lógica, sino en los sujetos que hacen la comparación, en su capacidad de reflexión (es decir, de pensar lo particular en ausencia de lo universal) y en el contexto histórico social de sus juicios. En otras palabras, destacar la importancia del punto de vista y el contexto para los reclamos de igualdad del feminismo equivale a considerar las circunstancias específicas en que se hace un reclamo, como asimismo la ubicación social de quienes lo hacen y de quienes deciden cuál será el parámetro de comparación. Si ese parámetro no es inherente al objeto mismo, todo postulado de igualdad requerirá un juicio político, vale decir, un juicio que relacione los particulares (las cosas que no se parecen entre sí). La práctica feminista de la igualdad, entonces, requiere introducir un tercer término o parte —un *tertium comparationis*— que, en palabras de Gerhard, "nunca puede ser simplemente 'el hombre' o el estatus de los hombres; debe ser un parámetro que sea justo para los dos géneros".³⁹

En los próximos dos capítulos veremos lo que significa pensar la igualdad como un problema de juicio político antes que de "lógica argumentativa". Sin embargo, por ahora nos limitaremos a considerar cómo el mero hecho de pensar que la práctica de la igualdad requiere un tercer término nos permite dar sentido a lo que es, aparentemente, una práctica profundamente anti-igualitaria de la disparidad. Aunque las italianas no creen que sea posible reconfigurar la igualdad sin reducirla a la mismidad, eso es, preci-

³⁸ Ute Gerhard, *Debating Women's Equality*, op. cit., p. 165.

³⁹ *Ibid.*

samente, lo que ha logrado su práctica: permitir el desarrollo del tercer término que acabamos de mencionar.

En la propuesta de las italianas, el tercer término comienza a surgir con relación a las escritoras que, como Austen, "eran llamadas 'prototipos'". El propósito de estos prototipos era "caracterizar la posición de lo que aparece primero y nos brinda los medios necesarios para conocernos y diferenciarnos" (SD, 112). No sería difícil ver al prototipo como una figura femenina icónica cuya estatura ninguna mujer de carne y hueso podría soñar con alcanzar. Conscientes de este problema, las italianas observan que la figura de la mujer superior es la otra cara de la figura icónica de la mujer víctima, con la que ninguna mujer de carne y hueso podría identificarse, y que ambas son sintomáticas de "una economía social femenina" ya desaparecida. Estas dos maneras (horizontal y vertical) de simbolizar las relaciones entre mujeres indican que no se trata en absoluto de relaciones reales, sino solamente de un vínculo no mediado con aquello que es lo mismo (y desdichado) o con aquello que es diferente (y superior). Ninguna de estas posiciones iconográficas (la de la mujer víctima o la de la mujer superior) puede ser habitada por las mujeres de carne y hueso.

Por lo tanto, la tendencia a idealizar es una práctica de disparidad *no* habilitadora para el feminismo. La posibilidad de autovalorizarse requiere un poder, un "plus femenino" (SD, 127), que valore *tanto* el género femenino *como* a la mujer individual en su diferencia respecto de las otras mujeres. Es conveniente entender lo que las italianas buscaban, e inicialmente encontraron en los prototipos, como un ejemplo de relación entre particulares antes que como una regla (o tipo ideal) bajo la cual subsumirlos. A diferencia de las mujeres superiores que las políticas de igualdad también han —paradójicamente— generado, los prototipos autorizan a las mujeres que los autorizan: "Atribuir autoridad y valor a otra mujer con respecto al mundo era una manera de otorgarse valor y autoridad a una misma [...]: 'Al defender a [Gertrude] Stein, me defiendo a mí misma'" (SD, 112). Si la práctica feminista de la libertad no autoriza sino a las mujeres mismas, como declara el Co-

lectivo de Milán, entonces esa figura debe continuar siendo parte de la práctica; vale decir que estará sujeta a juicio, argumentación y debate. De lo contrario, amenazaría con transformarse en una fuente de autoridad negadora de la libertad. Este riesgo fue minimizado en lo que atañe a los prototipos, que eran numerosos: Austen, Stein, Morante, Woolf, Bachman, Plath, etc.). ¿Pero qué ocurre cuando la "figura de origen *generizada*" y de libertad recibe el nombre de "madre simbólica"? (SD, 113).

La "madre simbólica", en tanto figura de la autoridad femenina perdida, puede parecer un "duplicado femenino de la autoridad de origen masculino" (SD, 111). ¿Cómo podría la figura de la madre organizar una práctica feminista de libertad? ¿Acaso esta figura no simboliza las relaciones de parentesco que han baldado al feminismo desde un principio? Retomando la afirmación de Luce Irigaray acerca de que, en las culturas masculinistas, la relación entre madres e hijas ha desaparecido ("la madre siempre lleva un hijo varón en brazos"), el Colectivo afirma que "no existen formas de vínculo simbólico entre una mujer y la mujer más grande que ella, que es su madre. Solamente existe una relación natural entre las dos, con grados de afecto diversos [...] pero sin traducción simbólica" (SD, 127). Por consiguiente, la idea misma de la madre *simbólica* podría ser radical –sea lo que sea la madre en las culturas masculinistas, nunca es simbólica– y al mismo tiempo ordinaria.

La madre simbólica es una figura de origen generizada en torno a la cual se podría organizar la práctica feminista de la libertad, el nuevo contrato social. Recordemos que el problema central identificado por las feministas italianas es "la dificultad real que encuentra la mujer para reconocer la inmensidad de un deseo que no tiene manera de expresar, abiertamente, a plena vista de la sociedad, sin antes ponerle el disfraz de alguna virtud femenina" (SD, 115). En política, este disfraz toma la forma de los reclamos tendientes a mejorar la sociedad. Estos reclamos resuenan en el encuadramiento más amplio de la cuestión social, que requiere que las mujeres expresen sus exigencias políticas en el lenguaje de la utilidad social o ventaja. Algunas feministas italianas, por ejemplo, no po-

dían distinguir "una nueva y más libre interpretación social de la diferencia femenina" de aquello que "es consonante con el bien social". Confundiendo "ser diferente con ser mejor", "objetaban que ese plus no fuera calificado; que no expresara valores positivos y por lo tanto no pudiera calificar, otorgar valor, ni a la diferencia femenina ni a una política femenina" (SD, 124). Cautivas de la economía del uso, todavía intentan aportar una *raison d'être* al sexo femenino y la libertad femenina: el mejoramiento de la sociedad. No pueden imaginar una práctica social que busque la libertad de las mujeres sin investirla antes de "alguna cualidad social positiva" (SD, 125). El Colectivo de Milán responde: "[E]l plus femenino no expresa sino el concepto de la diferencia irreductible, debido a la cual ser mujer no es subordinable ni asimilable a ser hombre" (SD, 124). Ello equivale a decir que no expresa valor social ni tampoco utilidad social, sino solamente un deseo de libertad que no busca reparación y no puede ser subsumido bajo la bandera de la igualdad.

El nuevo contrato social llamado feminismo "debe dar fundamento a la libertad de las mujeres" (SD, 32), proclama el Colectivo. Este fundamento no se compone de premisas racionales con las que deban concordar todas las integrantes potenciales de la comunidad feminista. Organizado alrededor de un tropo, la madre simbólica, el contrato feminista autoriza el deseo de libertad de las mujeres, no apelando a la racionalidad o a principios atemporales sino presentándolo "en el contexto de la práctica política a través de los gestos y palabras de la vida cotidiana, en la relación de cada una con tal o cual mujer, en la vivificación de los deseos, en la proximidad con las cosas de cada día" (SD, 111). Al no ser un tótem como el padre primordial –a quien se debe matar en la "otra" historia del contrato social, cuyo asesinato es condición de las relaciones de igualdad política entre los hombres y cuyo inmanente retorno los obsesiona–, la madre simbólica, escribe el Colectivo, viene "a indicar la fuente de legitimidad social de la diferencia femenina, concretamente encarnada por una mujer para aquellas mujeres que convalidan su deseo y lo sostienen frente al mundo" (SD, 107). Esto no es sino otra manera de decir que esta figura me-

diadora generizada no puede ser un absoluto: no tendrá existencia alguna fuera de la práctica material y simbólica de las relaciones libres entre mujeres.

LA PRÁCTICA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA SEXUAL

El nombre de la práctica que pone ese plus de origen femenino –la madre simbólica– en circulación, de modo que pueda devenir en riqueza colectiva, es *affidamento* o confianza. Basándose en los ejemplos (no reglas) de confianza encontrados en la historia bíblica de Ruth y Noemí, en la relación entre la poeta H. D. (Hilda Doolittle, 1886-1961) y Bryher (un seudónimo) en Grecia (descrita por H. D. en su *Tributo a Freud*), en la amistad entre Virginia Woolf y Vita Sackville-West, entre otras relaciones ejemplares entre mujeres, el Colectivo declara: “[L]a confianza de una mujer en otra es la materia misma de la lucha política” (SD, 31).

En su forma más cristalizada, la persona a quien nos confiamos es la mujer (o las mujeres) que respaldan nuestro deseo de libertad, la que dice: “Adelante” (SD, 33 y 34).⁴⁰ “[Esta experiencia] dio a H. D. la impresión de que tenía una vocación poética, junto

⁴⁰ En *Tributo a Freud*, H. D. relata lo que le dijo a Freud en 1930 acerca de su viaje a Corfú en 1920 con una joven amiga a quien llama “Bryher”. En el centro del análisis, escribe H. D., había una “serie de pinturas sombrías o luminosas que veía proyectadas sobre la pared de un cuarto de hotel en la isla jonia de Corfú, [...] [las cuales] pertenecen, en el sentido de calidad e intensidad de claridad y autenticidad, a la misma categoría psíquica que el sueño de la princesa, la hija del faraón, bajando las escaleras”. H. D. prosigue así su relato: “Pero no era nada fácil sostener este estado de ánimo [que se volvía más y más intenso], este ‘síntoma’ o inspiración [poética]. Y allí estaba yo, sentada, y mi amiga Bryher a mi lado [...]. Y le digo a Bryher: ‘Había pinturas aquí... Al principio pensé que eran sombras, pero son luz, no sombra. Son objetos completamente simples... pero por supuesto que es muy extraño. Puedo apartarme de ellos ahora, si quiero... Sólo es cuestión de concentrarse... ¿tú qué opinas? ¿Debo parar? ¿Debo continuar?’. Bryher dice sin vacilar: ‘Adelante’” (SD, 33). *Tribute to Freud: Writing on the Wall-Advent*, Boston, David R. Goodine, 1974; reeditado en Nueva York por New Directions en 1984.

con la certeza de que todo ello era posible gracias a la mujer que estaba a su lado, quien, en el momento decisivo, le dijo: ‘Adelante’” (SD, 33 y 34).

Es evidente que no pensamos que autorizarse sea un acto individual. La autoridad se recibe originalmente de otro ser humano que está en posición de darla, que tiene la autoridad de darla. Pero no puede tenerla si la persona que necesita recibirla no reconoce que la tiene. “Adelante” le responde Bryher a H. D. [en *Tributo a Freud* de Hilda Doolittle], devolviéndole, en forma de autorización simbólica, la autoridad maternal que H. D. le había atribuido recurriendo a ella (SD, 126).

En contraste con las figuras idealizadas del feminismo temprano, la relación vertical de confianza también es horizontal, recíproca: la autoridad que legitima los deseos de las mujeres no sería nada sin el reconocimiento que la confiere. (Además, “la mujer que respeta sinceramente la jerarquía atrincherada [...] se encomienda a un hombre o al proyecto masculino” [SD, 133].)⁴¹

·La confianza no es un asunto privado: “Por eso decimos que la relación de confianza entre mujeres es una relación social y la convertimos en contenido de un proyecto político. La deuda simbólica hacia la madre [es decir, la mujer que respalda nuestros deseos] debe pagarse de manera visible, pública y social ante los ojos de todos, varones y mujeres” (SD, 130). La confianza no es hermandad: “Confiarse no es mirarse en otra mujer como en un espejo para encontrar en ella la confirmación de lo que una es [...]. En la relación de confianza, una mujer ofrece a otra mujer la medida de lo que puede hacer y de lo que quiere cobrar existencia en ella” (SD, 149).

⁴¹ Las mujeres que pusieron en primer plano la idea de la confianza por primera vez fueron acerbamente criticadas por apoyar la jerarquía entre mujeres. El Colectivo señala que la acusación –considerada “irrisoria” por las razones que he desarrollado en mi texto– “se originó en la dificultad de atribuir autoridad, de reconocer la superioridad sin asociarla con la dominación, con la sanción del poder, con la forma de la jerarquía” (SD, 133).

La confianza no es una regla ni una forma política atemporal: "Es probable que haya, o en algún momento habrá, otras respuestas posibles, mejores, a esa cuestión" (SD, 121). La confianza es una práctica política contingente, desarrollada como una respuesta posible a la orfandad simbólica de las mujeres y su falta de relación entre ellas, en Milán, entre 1966 y 1988. Es una práctica contingentemente necesaria, porque, aunque podría haber sido de otra manera, no obstante respondió a una necesidad experimentada como verdaderamente necesaria: la falta de interlocutoras autorizadas.

Si "el feminismo debe dar fundamentos [de varias clases] para la libertad de las mujeres" (SD, 32) pero no justificaciones racionales o sociales de esa libertad (por ejemplo, el mejoramiento de la sociedad y otras similares), la confianza es ese fundamento. En la práctica de la confianza, "la libertad femenina está garantizada por [nada distinto que] las mujeres mismas" (SD, 142). Lo que autoriza las acciones y los reclamos de una mujer, entonces, no es un absoluto, una figura cuya autoridad es evidente en sí y no requiere acuerdo o acción alguna por parte de la mujer, ni (como tendiera a presumir el feminismo de la segunda ola) una epistemología política, una defensa de los reclamos políticos como reclamos de verdad. Más bien son las mujeres cuyo deseo de libertad autorizamos y quienes a su vez autorizan nuestro deseo a diario, las que dicen: "Adelante".

Esta palabra, en su total simplicidad y sus múltiples articulaciones cotidianas, simboliza, aunque modestamente, una salida del *impasse* de la libertad de la voluntad que caracteriza al feminismo. Simboliza la transformación de la libertad vacía del "Yo-quiero" en la libertad mundana del "Yo-puedo". Decir o escuchar "Adelante" y *actuar públicamente* en concordancia con esa frase es dejar atrás la herida identitaria del feminismo, sus políticas de victimización, sin negar la propia pertenencia al grupo llamado "mujeres". Recordemos que la mujer que no se siente representada por la imagen de "un grupo homogéneo, socialmente oprimido" se deja tentar fácilmente por esa negación y queda atrapada en una fantasía de soberanía. La mujer "que no sabe, que no

quiere reconocer que necesita a sus congéneres" (SD, 135), termina "aprisionada en el reino de los símbolos petrificados del poder masculino, sintiendo necesidad de otras mujeres pero incapaz de negociar con ellas lo que necesita" (SD, 137).

Cuando releemos esta frase, vemos que reconocer no es sinónimo de conocer o saber. Porque saber que tengo una deuda no es lo mismo que reconocer que tengo una deuda; de lo contrario, (parafraseando a Stanley Cavell) las relaciones entre mujeres serían diferentes de lo que son. "Podríamos decir [con Cavell]: el reconocimiento va más allá del conocimiento. (Va más allá, no en el orden del conocimiento, sino en su requerimiento de que yo *haga* algo o revele algo sobre la base de ese conocimiento.)"⁴² Es por eso que la deuda con otras mujeres se debe pagar en público, visiblemente. No basta con reconocerla en silencio en mi cabeza: los pensamientos por sí solos no modifican la textura de la realidad, las acciones sí. Así, el Colectivo de Mujeres declara, audazmente:

La libertad femenina se funda prácticamente en la simple gratitud en la relación entre mujeres. Todo lo demás, tanto en la teoría como en la práctica, es consecuencia de ello o bien no tiene nada que ver con la libertad. Una mujer que le está agradecida a otra por haberle dado algo hace más por la liberación del sexo femenino que un grupo o todo un movimiento feminista donde no haya esa clase de gratitud (SD, 130).

La gratitud no es una manifestación de jerarquía sino de reciprocidad; es el reconocimiento mutuo de las condiciones no soberanas de la libertad femenina, la imbricación de los reclamos a la comunidad y los reclamos a la individualidad. La mujer que se niega a pagar esta deuda "jamás será libre", porque "[e]l mundo siempre será para ella una cosa pensada y gobernada por otros, de quienes

⁴² Stanley Cavell, "Knowing and Acknowledging", en *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 238-266; la cita pertenece a la página 257.

puede sacar una o otra ventaja, pero en la posición eternamente subordinada del que pide" (SD, 129). Ahora bien, la única salida del aparente *impasse* de la lógica de la reparación o de la herida, en tanto condición de la subjetividad política moderna, como la describió Wendy Brown, es reconocer que estamos en deuda con otras mujeres, vale decir, reconocer la comunidad. "El precio que pagan las mujeres por su libertad es el de esta deuda simbólica" (SD, 129). Y ese reconocimiento jamás podrá ser obtenido si la mujer renuncia a su capacidad de juzgar o a sus reclamos de individualidad.

Leída como reclamo *político* de pertenencia a una genealogía de mujeres, la diferencia sexual es un medio que permite reconciliarse con lo que ha sido dado, sin condonar, de ninguna manera, la forma en que ha sido dado. Es un intento de escapar del *ressentiment* que acompaña al deseo de deshacerse del "dato 'causal' de ser mujer", de ir hacia atrás.

En el orden simbólico social pensado por los hombres, nacer mujer es un accidente que condiciona la vida entera. La mujer no tiene destino personal en la vida; no tiene manera de hacer coincidir libertad con necesidad. Para ella, necesidad significa someterse al uso social de su anatomía (maternidad, virginidad, prostitución) mientras que su libertad significa, meramente, evadir todas esas posibilidades (SD, 127 y 128).

La diferencia sexual no es "la premisa fáctica de que nuestra pertenencia a la vida social está determinada por nuestra pertenencia a su componente femenino". Es la "práctica política [...] [la que] transforma esta premisa fáctica de causa social de no libertad en principio de nuestra libertad" (SD, 122). "En otras palabras, una mujer es libre cuando elige significar su pertenencia al sexo femenino sabiendo que ello no es objeto de elección" (SD, 118).

Las políticas de la diferencia sexual, tal como las entienden las italianas, transformarían el Yo-quiero, que continúa sujeto a la necesidad, atrapado en una fantasía de autosoberanía y lleno de *ressentiment*, en el Yo-puedo, que experimenta la libertad dentro de una co-

munidad condicionada y al mismo tiempo elegida: "un contrato social [...] basado en el principio de gratitud e intercambio con otras mujeres" (SD, 142). Este nuevo contrato social no se basa en un conjunto de principios acordados racionalmente que se presumen apodícticos sino en la *promesa* de hacerle un reclamo a la comunidad y reconocer una deuda. Articulada en torno a una figura (los prototipos, la madre simbólica), la base de este tipo de comunidad feminista no es algo compacto arraigado en ciertas verdades que compromete para siempre a sus firmantes y su posteridad y cuya legitimidad se reduce a poco más que lo que las teóricas del contrato social han dado en llamar "consentimiento tácito". La diferencia sexual no tiene existencia de ningún tipo, ni garantía alguna, más allá de la práctica diaria de reconocer, de manera pública y visible, a las mujeres que nos anteceden y dicen: "Adelante". Es la práctica política cotidiana de hacer promesas y cumplirlas.

La capacidad de hacer promesas y cumplirlas, según Arendt, es crucial para la práctica no soberana de la libertad. Porque esta capacidad atenúa la impredecibilidad que caracteriza la acción humana, el hecho de que actuemos de maneras cuyas consecuencias no podemos predecir con certeza. La facultad de prometer, escribe Arendt,

es [...] la única alternativa a un poder que confía en la dominación del propio yo y el mando sobre otros; corresponde exactamente a la existencia de una libertad que fue otorgada bajo una condición de no soberanía. El peligro y la ventaja inherente a todos los cuerpos políticos que confían en contratos y tratados es que, a diferencia de aquellos que confían en el mando y la soberanía, dejan que la impredecibilidad de los asuntos humanos y el hecho de que los hombres no sean dignos de confianza sean como son, utilizándolos simplemente como un medio en el que aparecen ciertas islas de predecibilidad y donde se levantan ciertos postes indicadores de confiabilidad. En el momento en que las promesas pierden su carácter de islas aisladas de certidumbre en un océano de incertidumbre —es decir, cuando esta facultad es

mal empleada para cubrir todo el territorio del futuro y trazar un sendero seguro en todas direcciones-, pierden su poder vinculante y todo el proyecto se anula a sí mismo.⁴³

Lejos de ser una manera de superar la contingencia y la impredecibilidad, la facultad de hacer promesas y cumplirlas es una manera de hacerlas más soportables, a menos que caigamos en la tentación "de alejarnos con desesperación del dominio de los asuntos públicos y mirar con desprecio la capacidad de libertad humana".⁴⁴ Como "fuerza" que mantiene unidas a las personas aun cuando no están actuando concertadamente, la promesa otorga cierta realidad limitada a la soberanía. La peculiarísima clase de "soberanía de un cuerpo de personas vinculadas que se mantienen juntas, no por una voluntad idéntica que de algún modo las inspira mágicamente [como sostenían los teóricos del contrato social como Rousseau] sino por un propósito acordado para el cual solamente las promesas son válidas y vinculantes", escribe Arendt, es muy superior a la supuesta soberanía de "aquellos que son completamente libres [en el sentido tradicional] y no están atados por ninguna promesa ni deben responder a ningún propósito".⁴⁵ Es la soberanía limitada del Yo-puedo lograda mediante promesas que vinculan antes que la ilusoria soberanía del Yo-quiero, que no reconoce deuda ni comunidad alguna.

La capacidad de hacer promesas y cumplirlas transforma el hecho raso de las diferencias entre mujeres en algo políticamente significativo: interlocutoras autorizadas. Transforma una noción de igualdad basada en la "desafortunada especularidad entre las mujeres" (SD, 126) en algo más peligroso pero menos espectral: la reciprocidad. Al insistir en que la feminista transforma lo que conoce en lo que reconoce, el Colectivo de Milán afirma sin pelos en la lengua: "Es más importante tener interlocutoras autorizadas

⁴³ Hannah Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 244.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 245.

que tener derechos reconocidos". ¿Esto quiere decir que el feminismo, una vez que haya creado interlocutoras autorizadas, ya no debería preocuparse por los derechos?

RECONFIGURAR LOS DERECHOS

Al comienzo de este capítulo sugerí que *Sexual Difference* quizás haya sido ignorado por las feministas estadounidenses porque, leído desde el encuadramiento de la cuestión del sujeto, podía ser confundido fácilmente con una argumentación sobre la diferencia sexualizada esencial. Ahora estamos en condiciones de ver por qué esa crítica es equivocada. En la formulación resueltamente política de las feministas italianas, la diferencia sexual es una práctica de libertad que no se centra en la producción o la destrucción de una identidad sino en la confianza y el reconocimiento, en hacer promesas y cumplirlas, y en la capacidad de formular juicios. Centrada en la construcción-de-mundo, en el feminismo como nuevo contrato social, la práctica política de la diferencia sexual busca provocar un cambio en la textura de la realidad mundana. Entendida como creación de un espacio político –es decir, de un ámbito mundano intermedio definido por relaciones de distancia y proximidad, organizado en torno a figuras de lo pensable de modo nuevo (por ejemplo, "la madre simbólica") y sujeto a reorganización y juicio–, la diferencia sexual no se aplica a rajatabla a todas las mujeres *qua* mujeres (aun cuando se defina que son miembros de esa clase). Sólo se aplica a aquellos individuos que reclaman políticamente su pertenencia a una genealogía de mujeres. Ese reclamo político es el reconocimiento de una deuda; vale decir, la significación de las condiciones no soberanas de la libertad femenina de manera pública y visible.

Pero aunque afirmemos que *Sexual Difference* no es un texto esencialista –o que, en última instancia, no es simplemente un texto esencialista–, existe otra preocupación que podría llevarnos a descartarlo: lo que parece ser un rechazo a gran escala de la lucha histó-

rica del feminismo por la igualdad de derechos. Es cierto que, dentro de nuestro encuadramiento basado en los derechos, *Sexual Difference* —dejando de lado la sospecha de esencialismo— casi estaba destinado a ser recibido como un texto feminista *non grato*. Las políticas de la libertad (diferencia sexual) *versus* las políticas de la igualdad (indiferencia sexual) podrían leerse fácilmente como una opción sin alternativas: igualdad de derechos o libertad femenina. Profundamente críticas de la primera instancia, las milanesas parecían escoger la segunda descartando toda posibilidad de coexistencia entre ambas.

Sin embargo, hay otra manera de leer este texto: poniendo la práctica de la libertad como condición del reclamo de derechos y entendiendo el reclamo de derechos como práctica de libertad. “La política de la diferencia sexual no viene *después* de que se logra la igualdad de los derechos; *reemplaza* a la excesivamente abstracta y a menudo contradictoria política de la igualdad para combatir toda clase de opresión sexista desde el lugar de la libertad femenina alcanzada, fundada en las relaciones sociales entre mujeres” (*ibid.*, 145; el énfasis que está en segundo lugar me pertenece). Aunque podríamos pensar que esto significa que la política de igualdad es un callejón sin salida para el feminismo, también podríamos interpretarlo de la siguiente manera: la creencia en que la política de la diferencia sexual viene *después* de alcanzada la igualdad de los sexos es errónea, no porque la política de igualdad deba ser *reemplazada* por la política de la diferencia sexual sino porque, a falta de la segunda, la primera continuará siendo sustancialmente elusiva en la práctica real.

Leída desde la perspectiva de la cuestión del sujeto, esta interpretación alternativa parece plantear la necesidad de inscribir la diferencia sexual en la ley. Y ése ha sido, precisamente, el argumento de Luce Irigaray, quizás la pensadora feminista más importante para las italianas.⁴⁶ Pero tanto Irigaray como las mujeres de Milán subrayan otro rasgo de los derechos: su tendencia a deterio-

⁴⁶ Véanse Luce Irigaray, “Towards a Citizenship of the European Union”, en *Democracy Begins between Two*, *op. cit.*; “Comment devenir des femmes civi-

rarse en artefactos legales muertos y hasta en instrumentos políticos peligrosos cuando pierden conexión con las prácticas de libertad.⁴⁷ La orientación profundamente jurídica e institucional de gran parte del feminismo contemporáneo, como la de la sociedad estadounidense en su conjunto, da evidencia de que le hemos perdido el rastro a la idea de libertad política que alguna vez codificó el reclamo radical de derechos. Si, como sostiene Irigaray, las mujeres requieren derechos civiles sexuados, ello se debe a que esos derechos, como los derechos de igualdad, entrañan una demanda de participación (no de mera representación política o jurídica) y la confianza mutua de las ciudadanas entre sí (“no en un líder, masculino o femenino”).⁴⁸ Cuando los derechos se institucionalizan tendemos a olvidar que se originaron en un reclamo radical e infundado de libertad, no dominación e igual participación en los asuntos públicos. Tendemos a conferirles seguridad como tales en vez de propugnar las prácticas menos estables que les dieron origen. El pedido de retorno a los derechos civiles es un recordatorio de ese origen: las luchas políticas como el feminismo, dice Irigaray, “no esperaron el veredicto legal para exigir cambios en los derechos”.⁴⁹ La libertad reside en un intercambio de palabras y hechos que puede o no resultar en exigencia de derechos. La libertad no consiste como tal en la representación política que es producto de la institucionalización exitosa de esa exigencia.

El Colectivo de Milán e Irigaray sostienen que existe una tensión ineliminable entre la representación política que los derechos

les?” y “Droits et devoirs civils pour les deux sexes”, en *Le Temps de la différence: Pour une révolution pacifique*, Paris, Librairie Générale Française, 1989; “Why Define Sexed Rights”, en *Je, tu, nous: Toward a Culture of Difference*, traducción de Alison Martin, Nueva York, Routledge, 1993.

⁴⁷ Para más datos sobre este punto en relación con la obra reciente de Jürgen Habermas, véase Bonnie Honig, “Dead Rights, Live Futures: A Reply to Habermas’s ‘Constitutional Democracy’”, en *Political Theory*, 29, núm. 6, diciembre de 2001, pp. 792-805.

⁴⁸ Luce Irigaray, “The Representation of Women”, en *Democracy Begins Between Two*, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 175.

aseguran y la libertad política. El feminismo es un movimiento político profundamente diverso, organizado en torno a un género rico en diversidad que ninguna noción de "mujeres en general" podría representar (SD, 74). Éste no es un argumento contra la representación ni tampoco contra los derechos; más bien es un perspicaz recordatorio de que las feministas se equivocan de plano cuando confunden la experiencia de la libertad con la representación y la institucionalización de los derechos. Las italianas nos han mostrado cuál es el costo para las mujeres de tener representación y derechos institucionalizados sin auténtica libertad política. Sin libertad, la igualdad de derechos se obtiene a cambio de la asimilación o de lo que Irigaray llama "la ley de lo mismo". Pero la igualdad, como nos recuerda Arendt, es un principio político, y por consiguiente construido por el ser humano, que debería respaldar la experiencia de la pluralidad humana; vale decir, la experiencia de moverse libremente entre pares, escuchando y juzgando distintos puntos de vista. Poner en primer plano la libertad y el espacio de intercambio subjetivo que la sostiene, como hacen Arendt y el Colectivo, aunque de manera diferente, no es rechazar la igualdad de representación o la igualdad de derechos sino, más bien, rechazar una idea de ambas que parece exigir mismidad porque se ha solidificado en un principio o regla abstracta y, por lo tanto, se ha distanciado de su origen en las prácticas de libertad.

Una vez puestos en relación con su origen en las prácticas de libertad, los derechos pueden servir para algo más que afirmar *lo que ya somos* (es decir, miembros de varios grupos con identidades sociales adscriptas). Pueden y deben afirmar nuestro deseo de ser algo más. Entendidos de esta manera, los derechos son instrumentos políticos de libertad que nos dicen: "Adelante". "Es más importante tener interlocutoras autorizadas que tener derechos reconocidos", no porque los derechos no importen sino porque sólo importan cuando los reclamamos, los usamos y los superamos en pos de nuevos reclamos y nuevas libertades. Sólo importan si, como esas interlocutoras, nos instan a seguir adelante. Los derechos, dice Ute Gerhard, "no pueden ser importados ni prescriptos;

sólo son aplicables si las personas involucradas están en posición de reclamarlos o defenderlos como tales".⁵⁰ El Colectivo de Milán nos muestra que la creación de esa posición presupone prácticas de libertad, un espacio de intercambio mundano e interlocutoras autorizadas. "La interlocutora autorizada será necesaria si queremos articular nuestra vida de acuerdo con un proyecto de libertad y por lo tanto hacer que para una tenga sentido [producir sentido para] ser mujer [un hecho contingente]", algo que "ni las leyes ni los derechos pueden otorgar" (SD, 31). En otras palabras, los reclamos de derechos dirigidos al Estado jamás podrán sustituir a los reclamos políticos que las feministas se hacen unas a otras.⁵¹

De este modo, el reclamo de derechos, leído no a través de la cuestión del sujeto sino a través de la de la práctica de libertad que fue su hábitat y su aspiración original, no es —o no es simplemente— una exigencia de reconocimiento de *lo que somos*. Antes bien, es una exigencia de reconocimiento de *quiénes somos*, y, lo que es todavía más importante, de *quiénes podríamos llegar a ser*. Así entendida, la igualdad de derechos no es un dispositivo legal aplicable por regla a todos los sujetos que entran en cierta categoría identitaria. Los derechos no son cosas a distribuir desde arriba, sino una demanda de algo más que surge desde abajo.⁵² Los derechos no son cosas sino relaciones. Como tales, no son algo que *tenemos*

⁵⁰ Ute Gerhard, *Debating Women's Equality...*, op. cit., p. 176.

⁵¹ Según Kirstie McClure, la reconfiguración de los derechos entraña "una política de acción directa": "una política que no comienza con el objetivo de construir similitudes para hacer justos reclamos al Estado, sino que se inicia con el objetivo de hacer esos reclamos los unos a los otros, y a cada 'otro'", sean quienes sean y estén donde estén". Kirstie McClure, "On The Subject of Rights: Pluralism, Plurality, and Political Identity", en Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Nueva York, Verso, pp. 108-127; la cita pertenece a la página 123.

⁵² Este pedido de algo más podría ser parte de aquello que anima la acusación de que lesbianas y gays pretenden "derechos especiales" cuando en realidad reclaman igualdad de derechos. Más allá del sentimiento homófobo latente en esa acusación, también es cierto que la pelea más reciente y divisoria por la igualdad de derechos nos enfrenta con la exigencia de algo que la igualdad, en tanto tal, jamás podrá satisfacer: la libertad.

sino que *hacemos*; no sólo nos limitan sino que también nos habilitan en nuestras relaciones con los otros.

Pensar los derechos de esta manera equivale a cuestionar los postulados de los reclamos históricos de igualdad de derechos de las mujeres que ponen las exigencias de igualdad por encima de las prácticas de libertad. Quizás a las feministas nos convendría dar vuelta la historia y recordar que los derechos se originan en un reclamo radical de libertad. Este reclamo es irreductible a la lucha por la liberación de las mujeres, que está típicamente construida en términos sociales y entendida como algo que los derechos deben codificar. No hay nada inevitable en la extensión de los derechos a grupos desposeídos de ellos como el de las mujeres, porque el reclamo de derechos como práctica de libertad no surge necesariamente de la liberación de la opresión. La libertad, como los derechos, es algo que sólo puede ser garantizado por las mismas personas que lo reclaman. Como observa el Colectivo de Milán:

Para que la libertad femenina se garantice a sí misma –sin lo cual no sería libertad, sino emancipación, como bien se la llama– es indispensable que las circunstancias históricas que favorecieron nuestra liberación [la de las mujeres] desde afuera sean consideradas superfluas, por así decirlo; que sean traducidas a –o reemplazadas por– una libertad que se reproduzca por partenogénesis y produzca las condiciones materiales necesarias para su ejercicio. Si, como se ha escrito, es cierto que la pasteurización de la leche contribuyó más a la libertad de las mujeres que la lucha de las “sufragistas”, debemos actuar para impedir que alguna vez vuelva a ser cierto. Lo mismo vale para la medicina, que redujo la mortalidad infantil e inventó los anticonceptivos [...] o para el progreso de la vida en sociedad, que indujo a los hombres a dejar de considerar a las mujeres como seres inferiores. *¿De dónde viene la libertad que llega en una botella de leche pasteurizada? ¿Qué raíces tiene la flor que se me ofrece como signo de civilización superior? ¿Quién soy yo si mi libertad está en esa botella, en esa flor que alguien puso en mi mano?* (SD, 144; el énfasis me pertenece).

Ni concedida ni heredada, la libertad sólo puede ser reclamada por las propias mujeres. ¿Y qué la asegurará, la fundamentará, la justificará? “[L]a libertad de las mujeres es garantizada por las propias mujeres” (SD, 142).⁵³

Lo que parecía ser un profundo escepticismo, si no un rechazo liso y llano, hacia los derechos y las políticas de la representación por parte del Colectivo de Milán en realidad nos ha permitido ver los límites de un principio de igualdad que no forma parte de una práctica de libertad. Es probable que las feministas de Milán hayan tenido que plantear su caso en términos tan inflexibles para hacernos abrir los ojos (que cada vez tienden más a dejarse cegar por las respuestas jurídicas y centradas en el Estado a las preguntas políticas) a lo que las mujeres podemos y no podemos lograr en nuestra lucha por –y nuestro ejercicio de– los derechos. Si los derechos pueden o no ser parte de esa práctica es algo que se debe decidir en contexto y en relación con los particulares del caso en que los derechos estén en juego. En la medida que la demanda de derechos es un reclamo de igualdad, no es una demanda basada simplemente en la lógica argumentativa, porque la única manera de responder a esa demanda sería tomando en cuenta las condiciones contingentes en que fue planteada. Las demandas de igualdad no necesitan –como querría la lógica– excluir las demandas de diferencia. Como argumenta Gerhard, en cuanto veamos que la igualdad no es un parámetro firme (cuya medida es el hombre) ni un principio absoluto (una verdad lógica que estamos obligadas a aceptar) sino un concepto dinámico y evolutivo que entraña la articulación de dos términos por medio de un ter-

⁵³ El Colectivo de Milán hace hincapié en este punto de vez en cuando. Conscientes del carácter sin precedentes de sus acciones, también tenían conciencia de la falta de garantías. “La acción de aquellas mujeres que sólo se relacionaron con otras mujeres –y que en consecuencia cambiaron los métodos y los contenidos de sus políticas– es un ejemplo de transgresión liberadora. Este ejemplo legitimó otros, pero nada ni nadie garantizaron que lo que se hacía era lo correcto. El valor de la diferencia femenina no está inscripto en el sistema de relaciones sociales. Nosotros, con nuestro cuerpo y nuestra sangre, debemos ocupar el lugar de la garantía desaparecida” (SD, 126).

cero –un *tertium comparationis*–, veremos que el significado preciso de la igualdad depende de aquello que *sostenemos*. Decidir qué contará y qué no contará como medio de comparación “no es de ninguna manera una operación lógica sino el resultado de una evaluación, de un juicio de valor”, escribe Gerhard, y esto variará según el lugar y el tiempo. Irreductiblemente contingente, “el aspecto en que las personas han de ser consideradas iguales depende del ‘punto de vista reflexivo’”. No es una cuestión de lógica ni (simplemente) un problema legal, sino más bien “un tema político”.⁵⁴ Lo que los derechos piden, entonces, no es aceptación ciega ni rechazo sino más bien juicio político. En el capítulo siguiente analizaremos esa facultad de juicio (reflexivo) y veremos por qué es crucial para el feminismo centrado en la libertad.

⁵⁴ Ute Gerhard, *Debating Women's Equality...*, op. cit., p. 10.

IV. LAS FEMINISTAS FORMULAN JUICIOS: CONFERENCIAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT DE HANNAH ARENDT Y LA AFIRMACIÓN DE LA LIBERTAD

La pérdida de parámetros [heredados] [...] sólo es una catástrofe para el mundo moral [y político] cuando suponemos que los individuos no son capaces de juzgar las cosas en sí mismas, que su poder de juicio no se adecua a un juicio original; cuando no podemos esperar de ellos otra cosa que la aplicación de reglas conocidas.

HANNAH ARENDT, *¿Qué es la política?*

En el capítulo anterior vimos que la práctica de la libertad política no sólo entraña espontaneidad sino también construcción-de-mundo: la creación y la continua reinención de instituciones que sustenten el intermedio mundano, un espacio que vincula y al mismo tiempo separa a los individuos reunidos en él. *Sexual Difference* nos mostró el surgimiento de esa práctica en el feminismo italiano. No fue un logro menor. Al mirar hacia atrás “los acontecimientos [...] ocurridos entre 1966 y 1986, principalmente en Milán”, el Colectivo de la Librería de Mujeres tuvo que dar sentido a “cosas que no tenían nombre” ni lugar en el mundo: las relaciones entre mujeres. ¿Qué fue lo que permitió que las autoras de *Sexual Difference* vieran esas relaciones como libres antes que como necesarias? ¿Cómo hicieron para reemplazar la imagen tradicional de la desdicha y el desamparo femeninos por la figura radical de la libertad femenina?

Aunque los acontecimientos ocurridos entre 1966 y 1986 fueron la base para el planteo anticonvencional del Colectivo acerca

de las relaciones políticas entre mujeres, la historia que se cuenta en *Sexual Difference* de ningún modo es orientada por esos eventos empíricos ni tampoco se agota en ellos. Al mirar los mismos acontecimientos que para otras mujeres habían dado origen a una comunidad de mujeres basada en una identidad común forjada en la experiencia del sufrimiento compartido, las mujeres de Milán vieron surgir algo nuevo, algo que había pasado inadvertido para los planteos *post-hoc* del feminismo italiano y hasta para las mismas protagonistas de esos acontecimientos. Fue en su papel de espectadoras que los acontecimientos y las cosas pasadas se les presentaron por primera vez a las integrantes del Colectivo como algo sin nombre, es decir, carente de figuración e imposible de subsumir bajo una regla o categoría existente. En el proceso de reflexión llegaron a ver que la persistente tentación de narrar la nueva práctica de relaciones libres entre mujeres en términos de la vieja práctica de vincularse en torno al dolor era una negación de la libertad, y que sin libertad el feminismo no tenía sentido. Había algo entorpecedoramente predecible en ese relato centrado en la victimización, que no obstante proporcionaba un raro consuelo. La historia familiar de las mujeres que exigían reparación por los crímenes pasados encubría la mucho menos familiar historia de las mujeres que exigían libertad por la sola razón de que deseaban ser libres.

Al rehusarse a justificar la exigencia de libertad de las mujeres en términos de los libretos que tenían a mano (por ejemplo, la creación de una sociedad mejor, el triunfo de la justicia social y otras cosas por el estilo), el Colectivo de Milán tuvo que aprender a contar una historia diferente. En este relato alternativo del feminismo italiano, la exigencia radical de libertad no está atenuada por la lógica de una narrativa que da sentido a los acontecimientos de acuerdo con su relación con un proceso más abarcador, como el progreso histórico. Podríamos interpretar este alejamiento de los modos de interpretación causales y teleológicos como el descubrimiento de un "hecho objetivo", es decir, la realidad de la libertad femenina, pero estaríamos pasando por alto lo más importante: las mujeres de Milán no descubrieron el "hecho real" de la libertad ni,

para el caso, ningún otro hecho del feminismo italiano, sino más bien cierta relación con esos hechos. Su relato celebratorio de la libertad y la contingencia no fue más que un artefacto de su propia práctica, y esa práctica se llama juicio político.

Decir que la libertad es un artefacto del juicio no equivale a negar la presencia de la libertad en la acción humana. Más bien equivale a recordar que la libertad presente en la acción, como sostiene Arendt, es pasajera (sin los artefactos propios del recuerdo, como los relatos y las narraciones, la acción desaparecería sin dejar rastro) y al mismo tiempo aterradora (la acción sin causa parece impredecible en cuanto a sus efectos e inconcebible en términos del concepto lineal del tiempo que organiza nuestra percepción del significado y el propósito).¹ La libertad política no es una sustancia que poseemos ni un objeto que conocemos; es algo que se exhibe en la acción y que la facultad de juicio afirma. Sin embargo, como hemos visto en el capítulo II, "los filósofos y los hombres de acción" han tendido por igual a negar la libertad antes que a afirmarla. Ante lo que Kant llamaba "la melancólica impredecibilidad" de la acción, muchas veces han convertido la contingencia en necesidad: han buscado dar sentido a la acción humana convirtiendo simples hechos en momentos necesarios para alguna totalidad mayor, como el desarrollo del progreso social, y han negado aquello que es irreductiblemente nuevo en la acción subsumiendo esos hechos bajo una categoría o una regla dadas.²

Para las mujeres de Milán, como para Arendt, la idea misma de un proceso histórico que por sí solo da sentido a cualquier cosa

¹ "La acción humana, proyectada en una red de relaciones en la que se persiguen fines numerosos y opuestos, casi nunca cumple su intención original", escribe Arendt. "Todo el que inicia un acto debe saber que ha comenzado algo cuyo final no puede predecir, aunque más no sea porque su acto ya ha cambiado todo y lo ha vuelto todavía más impredecible". Hannah Arendt, "The Concept of History", en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Penguin, 1993, pp. 41-90; la cita pertenece a la página 84 [trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios para la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003].

² Citado por Hannah Arendt en *ibid.*, p. 85.

que arrastre consigo corre el riesgo de convertirse en negación de la libertad y vía de escape de la tarea y la carga del juicio político.³ Para las italianas, el feminismo no ha sido inmune a este riesgo. Una manera en la que el feminismo ha negado la libertad y la necesidad de juicio tomó, según ellas, la específica y paradójica forma de afirmar la garantía constitucional de los derechos de las mujeres, como si ésta fuera, en sí misma, la materialización de su libertad y la prueba histórica de los valores democráticos alcanzados. Al negarse a reconocer los derechos constitucionalmente garantizados o cualquier otro artefacto legal como la regla según la cual juzgar la existencia de la libertad femenina, las italianas cuestionaron la ecuación casi automática que tendemos a hacer entre derechos y libertad. No rechazaron los derechos como tales sino la clase de pensamiento político que confunde los artefactos legales de la libertad con la práctica de la libertad. Aunque su rechazo a utilizar los derechos como vara de medida de la libertad de las mujeres corría el riesgo de obstruir el potencial radical de los derechos, como he sugerido en el capítulo anterior, también condujo a las italianas a poner en primer plano la facultad de juicio y su importancia para el feminismo centrado en la libertad. ¿Pero qué es exactamente esa facultad de juicio y por qué es tan importante para el feminismo centrado en la libertad?

EL JUICIO Y EL "PROBLEMA DE LO NUEVO"

En el sentido más amplio del término, el juicio es la facultad que nos permite ordenar o dar sentido a la experiencia. Ya se trate de particulares de objetos que es necesario relacionar con conceptos con propósitos cognitivos o de particulares de acontecimientos que

³ "Nada es significativo en y por sí mismo para nuestra manera moderna de pensar [...]. El concepto de proceso implica que lo concreto y lo general, la cosa única o acontecimiento y el sentido universal, se han separado. El proceso [...] por sí solo vuelve significativo aquello que lleva implícito en él" (Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 63 y 64).

es necesario organizar en narrativas a los fines de la vida política, el juicio otorga coherencia y sentido a la experiencia humana. Ya sea que estemos viendo un "árbol" a lo lejos, escuchando por radio un comentario sobre "la última hambruna en África" o leyendo en el diario una nota editorial sobre "la guerra de los sexos", estaremos participando y siendo testigos de la práctica del juicio. Sin embargo, el hecho de que la facultad del juicio sea ubicua a todas las actividades humanas la vuelve casi invisible *como* juicio, como algo que hacemos *nosotros*. Esto es cierto, sobre todo, en el caso de los juicios cognitivos, en los que sólo parecemos estar informando un hecho que ocurre, independientemente de cómo lo juzguemos (por ejemplo, veo ese árbol a lo lejos porque realmente hay un árbol a lo lejos; veo dos sexos porque realmente hay dos sexos, etcétera).

Kant —y luego Wittgenstein— cuestionó la idea de que la cognición depende del mero hecho fisiológico de la percepción y destacó el papel crucial del juicio en todo lo que tiene sentido para los seres humanos. Porque, en líneas generales, el juicio es la capacidad de pensar que lo particular está contenido en lo universal o, como dijera Kant, "la facultad de subsumir bajo reglas; es decir, de determinar si algo está bajo una regla determinada [...] o no".⁴ Sin la facultad de juicio no tendríamos conocimiento, sostiene Kant, porque a falta de conceptos que funcionen como reglas para subsumir o clasificar los particulares, tendríamos "esto" y "esto" pero no tendríamos nada a lo que pudiéramos considerar un objeto de experiencia (por ejemplo, esta "mujer" o este "hombre"). El "objeto" cobra existencia como tal cuando es reconocido mediante un concepto, afirma Kant.⁵

⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, traducción de Paul Guyer y Alan Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. B171 [trad. esp.: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007].

⁵ El reconocimiento —que es la base de todo conocimiento— requiere que las facultades de razón, imaginación y comprensión formen, en palabras de Gilles Deleuze, un "sentido común"; es decir, que colaboren unas con las otras para producir "una forma de lo Mismo" (Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, traducción de Paul Patton, Nueva York, Columbia University Press, 1994, p. 137).

De acuerdo con la lógica del reconocimiento que opera en lo que Kant denomina "juicio determinante" (es decir, lógico y cognitivo), es difícil comprender —como el propio filósofo admitía— la existencia de un objeto o un acontecimiento nuevos; vale decir, de algo que no se puede explicar como continuación de una serie precedente y en términos de lo ya conocido. Los juicios empíricos de la diferencia sexual que analizamos en el capítulo 1, por ejemplo, subsumen los particulares bajo la regla de lo masculino o lo femenino, pasando por alto aquello que es potencialmente novedoso en los cuerpos intersexuados, porque a éstos también se los conoce en conformidad con la regla de la diferencia sexual binaria. Entonces, seguir una regla en un juicio determinante equivaldría a transformar lo nuevo en lo viejo como condición para su conocimiento y significación.

Sin embargo, para las feministas centradas en la libertad, lo que Arendt llama "el problema de lo nuevo" es mucho más que la cuestión epistemológica de conocer los particulares, y mucho más que la cuestión moral de proteger la libertad del sujeto en un mundo fenoménico sólo cognoscible mediante la ley de causalidad. El problema de lo nuevo es una cuestión política que atañe al modo en que nosotros, en tanto miembros de comunidades democráticas, podemos afirmar la libertad humana como realidad política en un mundo de objetos y acontecimientos cuyas causas y efectos no predecimos ni controlamos. Arendt capta vívidamente nuestra dificultad para hacerlo cuando asevera:

[C]ada vez que afrontamos algo aterradoramente nuevo, nuestro primer impulso es reconocerlo mediante una reacción ciega e incontrolada y lo suficientemente fuerte para acuñar una nueva pa-

[trad. esp.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002]). El sentido común es una armonía de las facultades que hace del objeto que ahora veo el objeto que ahora toco o huelo, asegurando que dicho objeto sea reconocible bajo un concepto; es decir, como algo ya conocido.

labra; nuestro segundo impulso parece ser recuperar el control negando haber visto algo nuevo, pretendiendo que ya conocíamos algo similar; sólo el tercer impulso puede regresarnos a lo que vimos y conocimos en un comienzo. Es allí donde comienza la verdadera comprensión [política].⁶

Lo que está en juego en esa clase de juicio que es relevante para la política no es el conocimiento sino la comprensión, o más bien la comprensión que, como dice Arendt, "da sentido al conocimiento". Lo que está en juego es tratar de sentirnos en casa en un mundo compuesto por relaciones y acontecimientos que no hemos elegido, sin sucumbir a las diversas formas de fatalismo o determinismo, cuya otra cara es la idea de libertad como soberanía.

La capacidad de llegar a un acuerdo con lo que está dado (con el pasado que no se puede olvidar ni modificar) de una manera que afirme la libertad humana no soberana (es decir, la libertad basada en el Yo-puedo, no en el Yo-quiero; la libertad que comienza en la comunidad política, no fuera de ella) sólo puede ser lograda mediante la práctica crítica del juicio. Esta práctica no

⁶ Hannah Arendt, "Understanding and Politics", en *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1994, pp. 307-327; la cita pertenece a la página 325, núm. 8 [trad. esp.: *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2003]. El totalitarismo era para Arendt el ejemplo paradigmático del acontecimiento nuevo que exige nuestro juicio, porque "las fábricas de muerte erigidas en el corazón de Europa" nos confrontan con una sensación de falta de sentido sin precedentes. ¿Cómo juzgar un acontecimiento que ha sacado a la luz la ruina de "nuestras categorías de pensamiento y nuestros parámetros de juicio"? pregunta (p. 313). No obstante, somos renuentes a abandonar las reglas heredadas. Esta renuencia sugiere que nos hemos acostumbrado, no tanto a la sustancia de una regla particular para subsumir los particulares, sino al hecho liso y llano de tener reglas bajo las cuales subsumirlos. Las reglas son una especie de muleta mental a la que nos aferramos por temor a ser incapaces de comprender o de juzgar. En opinión de Arendt, la verdadera amenaza del nihilismo no es la pérdida de los parámetros sino el rechazo a aceptar las consecuencias de esa pérdida. Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations", en *Social Research: Fiftieth Anniversary Issue*, 38, núm. 3, otoño de 1971, pp. 416-446; véase especialmente p. 436.

puede estar basada en el "principio de autonomía" que Hume desnudó como una fatuidad filosófica (es decir, la idea de que la razón juzga críticamente emancipándose por completo de las costumbres o prejuicios que componen nuestra comprensión preliminar).⁷ Fuera de esta comprensión no existe ningún lugar desde el que podamos juzgar. Como sostuvimos en el capítulo 1, con frecuencia tendemos a tratar este fundamento infundado de nuestras prácticas de juicio (cuando no lo vemos como algo a pasar por alto en nuestra búsqueda del punto de vista externo), como si fuese capaz de determinar lo que podemos encontrar en el mundo o de algún modo fuese inmune a la revisión.⁸ En este caso, nuestra comprensión precognitiva del significado se transforma, de condición posibilitadora del feminismo y de nuestra orientación crítica en

⁷ Sobre la relación de los juicios (*Urteile*) con los prejuicios (*Vorurteile*), véase Hannah Arendt, *Was Ist Politik?*, edición de Ursula Ludz, Múnich, Piper Verlag, 1993, pp. 17-23 [trad. esp.: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997]. En adelante citado en el texto y las notas como *WIP*. Todas las traducciones me pertenecen.

⁸ "Quizás sea hasta descabellado pensar que puede ocurrir cualquier cosa que nuestras categorías no estén preparadas para comprender", ironiza Arendt. "Tal vez tendríamos que resignarnos a la comprensión preliminar –que de inmediato coloca lo nuevo con lo viejo– y al enfoque científico –que lo analiza y metódicamente deduce, a partir de los precedentes, aquello que no tiene precedentes– aun cuando podría demostrarse que semejante descripción de un nuevo fenómeno no se condice con la realidad" ("Understanding and Politics", *op. cit.*, p. 313). Arendt no está dispuesta a hacer concesiones en esto, porque ello equivaldría a negar la libertad humana. No disputa la idea de que, fuera de nuestra comprensión preliminar, no existe lugar alguno desde donde podamos juzgar. La base precognitiva de nuestra capacidad de juicio pertenece a la función reveladora del mundo del lenguaje, asociada con el giro lingüístico por pensadores como Heidegger. Para refutar la filosofía de la conciencia y su idea de que el lenguaje no es más que una herramienta para expresar pensamientos prelingüísticos, Heidegger sostiene que los significados ya dados en un lenguaje son constitutivos de lo que podemos pensar o de aquello que podemos encontrar como objeto. No ocurre que *primero* encontramos una entidad dada independientemente del lenguaje y *después* la incorporamos –en un juicio cognitivo– como algo (por ejemplo: primero como un objeto cualquiera, después como una puerta). En cambio, desde un principio encontramos cada entidad *como* un objeto de tal y cual clase; nuestro ver predicativo ya muestra una "estructura-cómo".

un mundo siempre cambiante, en lo que Arendt llamaba una "visión del mundo" que nos "protege de la experiencia [y de lo nuevo] siempre y cuando todo lo que es real ya esté dado [en ella]".⁹ Si la segunda ola del feminismo, en opinión de las mujeres de Milán, se había transformado en esto, ello no se debe a que las feministas hayan reclamado sus derechos sino a que no pudieron desarrollar la práctica del juicio que les habría otorgado capacidad de maniobra crítica sobre sus propios reclamos.

Por lo tanto, la práctica feminista del juicio no puede estar basada en el seguimiento de reglas que caracteriza lo que Kant denominó *juicio determinante*. Para adquirir capacidad de maniobra crítica sobre nuestros acuerdos sociales y sobre el fundamento infundado de nuestra forma de vida, pero sin caer en la tentación del punto de vista externo, las feministas tendremos que desarrollar una práctica del juicio que no esté gobernada por reglas, por lo menos no en el sentido filosófico de seguir una regla, que Wittgenstein mostró como una profunda incompreensión de lo que hacemos. Desarrollar esa práctica dista mucho de ser fácil y –como lo demuestra la creciente sensación de crisis en el feminismo contemporáneo– requiere cuidado de nuestra parte. Los conceptos heredados que funcionan como reglas para el ordenamiento de particulares (por ejemplo masculino, femenino, hombre, mujer, etcétera) quizás ya no sean tan creíbles como lo fueron para la mayoría de las feministas de la segunda ola, pero todavía tenemos que comprender y/o aceptar sus consecuencias para las políticas feministas actuales. Juzgar sin la mediación de un concepto es una capacidad cotidiana que nos convendría incorporar y practicar. Siempre conlleva el riesgo de recaer en los conceptos o reglas conocidos para dar significado a la realidad política a partir de nuestra sensación de frustración o inadecuación. Y no obstante, si queremos llegar a un acuerdo con aquellos objetos y acontecimientos que no ocupan un lugar en nuestro sistema de referencias, salvo como excepciones curiosas a la regla que meramente la preservan

⁹ Hannah Arendt, *WIP*, p. 21.

(por ejemplo, los cinco sexos), tendremos que desarrollar la facultad del juicio. Y desarrollarla implica algo más que la afirmación de la contingencia, que tanto han puesto de relieve las feministas de la tercera ola. Mejor aún: implica producir coherencia y sentido sin borrar la contingencia y, con ella, la libertad.

Lo nuevo –si se lo permitimos– pone a prueba nuestra capacidad de juicio y comprensión porque “convoca en el pensamiento fuerzas que no son las del reconocimiento, hoy o mañana, sino las de un modelo completamente otro, las de una no reconocida y no reconocible *terra incognita*”, como observara Gilles Deleuze.¹⁰ En vez de descalificar lo que no puede ser subsumido bajo reglas ni obtener validez objetiva por considerarlo irrelevante para la facultad del juicio, Arendt y Deleuze sostienen que aquello que no es objeto de conocimiento ofrece, precisamente, la oportunidad de desarrollar los aspectos críticos de la facultad del juicio. Esto equivale a decir que el verdadero juicio comienza allí donde lo que Kant llamaba juicio determinante falla o fracasa. En aquellos casos en los que el juicio no puede producir conocimiento (como no hay un concepto dado de antemano), el sentido común o la armonía de las facultades que se obtienen mediante el juicio ya no están bajo la legislación del entendimiento (de la facultad de los conceptos, según Kant) sino que alcanzan el libre acuerdo. Como veremos más adelante, en “el libre juego de las facultades”, la imaginación en particular ya no está sujeta a la lógica del reconocimiento, que le exigiría re-producir objetos ausentes de acuerdo con la temporalidad lineal gobernada por los conceptos del entendimiento. La imaginación, cuando es “considerada en su libertad” (y cabe señalar que nada nos obliga a considerarla de ese modo), no está sometida a la ley de causalidad sino que es productiva y espontánea, no meramente re-productora de lo que ya conocemos, sino productora de nuevas formas y figuras.

Al destacar el papel productivo de la imaginación en la facultad del juicio, adhiero al proyecto inconcluso de Arendt de desa-

¹⁰ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 136.

rollar una teoría del juicio político y simultáneamente me aparto de él. A pesar de su profunda confianza en la tercera *Crítica* de Kant, Arendt jamás consideró la imaginación en su libertad porque jamás pensó que la imaginación fuese otra cosa que reproductiva. Su limitada idea de la imaginación resulta más curiosa todavía cuando advertimos que la imaginación reproductiva está sujeta a lo que Kant denominaba “la facultad del entendimiento”, y por lo tanto a los conceptos, de una manera difícil de encuadrar en el vigoroso rechazo de Arendt a considerar relevante la cognición para el juicio político. Ese desdén por el libre juego de la imaginación en la práctica de juzgar sin concepto alguno es uno de los motivos por los que las reflexiones dispersas de Arendt sobre el tema se han prestado tanto a la apropiación como a la crítica de filósofos como Jürgen Habermas, quien la acusa de no satisfacer el importantísimo requisito de validez. Para Habermas (y para la mayoría de los comentaristas de los escritos de Arendt sobre el juicio), la validez es la única pregunta sin responder que amenaza con hacer incoherente todo su planteo. Cualquier intento renovado de propiciar un diálogo crítico entre el feminismo y las reflexiones de Arendt sobre el juicio no podrá eludir esta acusación de incoherencia, sobre todo porque el feminismo, como veremos luego, no ha sido precisamente inmune a exigir la misma medida de verdad a cualquier postulado acerca del juicio.

Tal acusación presupone una concepción de la política que, a diferencia de la concepción de Arendt, centrada en la acción, ve la verdadera labor de la política casi exclusivamente en términos del juzgamiento de un, de otra manera, “impenetrable pluralismo” (Habermas) de reclamos y opiniones políticas. Esta concepción de la política ha predominado en la mayor parte de la teoría feminista de la segunda ola y persiste en la obra de numerosas pensadoras políticas feministas actuales. La política como práctica de juicio no requiere simplemente un postulado de validez sino cierta clase de validez; llamémosla validez objetiva. Aunque los críticos de Arendt se distancian enérgicamente del legado filosófico del objetivismo y de toda noción metafísica de la verdad, ja-

más consideran la posibilidad, desarrollada por Arendt, de que pueda haber una forma de validez u objetividad específica de la política democrática que no esté basada en la aplicación de reglas a los particulares. Por lo tanto, tampoco ven que Arendt propone una respuesta a la cuestión de la validez que conlleva una advertencia importante: ella no cree que la validez en sí misma sea el problema esencial ni la tarea del juicio político; piensa que es la afirmación de la libertad humana.

EL VIEJO PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD

Aunque las feministas nos hemos vuelto cautas respecto de la lógica de reconocimiento que guía los juicios cognitivos sobre cosas tales como los cuerpos sexuados, todavía nos resulta difícil imaginar cómo los reclamos políticos que no subsumen un particular bajo un universal pueden ser válidos. Esta dificultad refleja la teorización gobernada por reglas que caracterizó a la segunda ola del feminismo. Del mismo modo, la pérdida (inmanente) de la categoría mujeres ha sido y continúa siendo interpretada en términos de una crisis que afecta la supuesta incapacidad no sólo de actuar colectivamente (en nombre de las mujeres) sino de hacer juicios políticos universalmente comunicables y que otros puedan aceptar como válidos. No obstante, una vez cuestionada la idea de que existen reglas de juicio que funcionarían como criterio objetivo con el que todas las "mujeres en tanto mujeres" tendrían que estar de acuerdo, parece quedar una pregunta sin responder: ¿qué es lo que daría validez a un juicio para alguien que no comparte la situación social particular del sujeto que juzga? En tanto la situación social implica ser miembro de un grupo cada vez más acotado y definido por múltiples categorías (raza, clase, etnia, sexualidad, edad, nacionalidad, etc.), la idea alguna vez crítica de "las diferencias entre las mujeres" parece sustentar, hasta cierto punto, una concepción radicalmente subjetivista del juicio político. Llegado a este punto, un juicio basado en la experiencia par-

ticular del sujeto parece casi tan difícil de refutar o confirmar como el enunciado: "Siento dolor". ¿Qué habría que discutir?¹¹

El subjetivismo ronda al feminismo contemporáneo, pero de una manera profundamente ligada a cierta comprensión de la política. Si la tarea de la política es perseguir un fin —como el mejoramiento de la sociedad o de un grupo y sus integrantes (la cuestión social) o la transformación de la subjetividad femenina (la cuestión del sujeto)—, entonces parece necesario llegar a un acuerdo en cuanto a cuál es ese fin y en nombre de quién debe ser alcanzado. La segunda ola del feminismo dio más o menos por sentada la idea de que los objetivos de la política eran discernibles mediante la práctica de producción de conocimiento. Esta práctica, cuyo ejemplo es la teoría del punto de vista (que analizaremos más adelante), busca diferenciar las opiniones verdaderas sobre el mundo común de las menos verdaderas o flagrantemente falsas, opiniones que luego podrán emplearse para orientar el cambio social. Dado que, de acuerdo con esta concepción de la política, las feministas deben "saber lo que hacen", la pérdida de las categorías de comprensión y los estándares de juicio (justa o injustamente) asociada con la tercera ola del feminismo podría experimentarse, ni más ni menos, como una crisis: un virtual "vale todo" de opiniones y juicios políticos que no puede producir conocimiento alguno pero que amenaza con destruir la posibilidad misma de llegar a un acuerdo sobre los fines propios de la política.

¹¹ Sonia Kruks sintetiza así el problema: "[L]as políticas identitarias tienden hacia lo que yo denomino una epistemología de la procedencia. Con esto quiero decir que tienden a un relativismo epistemológico y ético [...]. [E]sta tendencia está basada en postulados sobre la especificidad de la experiencia grupal y la capacidad exclusiva de evaluar esas experiencias de los grupos identitarios particulares. Aunque tiene el indudable mérito de dar voz a los grupos antes marginados y/o silenciados, la epistemología de la procedencia también puede ser conflictiva, porque amenaza socavar las nociones de experiencia compartida (o incluso comunicable) a tal punto que subvierte de hecho las posibilidades de una política emancipadora con fundamentos más amplios". Sonia Kruks, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2001, p. 85.

El subjetivismo que ronda al feminismo contemporáneo nos enfrenta, por lo tanto, con el antiguo problema de la objetividad. Aunque el feminismo ha tomado una postura profundamente crítica respecto de la idea arquimédica de la verdad objetiva en tanto "visión desde ninguna parte", el problema de la objetividad persiste, como sugiere Kirstie McClure, en la pregunta: "¿Qué es lo que autoriza el discurso de una feminista?"¹² Podemos entender esta pregunta, con McClure, según los postulados de la teoría feminista; pero también podríamos plantearla con relación al juicio político. ¿Qué diferencia a los juicios políticos de, por un lado, los postulados de conocimiento/verdad que las feministas deploran por considerarlos parte de una fantasía de objetivismo (arquimédico), y, por el otro, de los enunciados que tememos sean producto del mero subjetivismo?¹³ ¿De acuerdo con qué criterios y sobre qué base podemos evaluar los juicios si los juicios no demuestran su validez y universalidad fundamentándose en con-

¹² Kirstie McClure, "The Issue of Foundations: Scientized Politics, Politicized Science, and Feminist Critical Practice", en Judith Butler y Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 341-368; la cita pertenece a la página 345. Según McClure, la segunda ola del feminismo propugnaba ciertas estrategias de autorización que rechazaban "las versiones positivistas extremas de 'objetividad'" (p. 352), pero sostenían la creencia en "la explicación causal sistemática" (p. 359) y "el deseo de una teoría causal abarcadora que reflejara la 'verdad' del mundo social" (pp. 364-365). Aunque la búsqueda de una teoría como esa ya no resulta creíble, los problemas de autorización y convalidación no han perdido vigencia.

¹³ Richard Bernstein aporta una útil síntesis del objetivismo cuando plantea: "Por 'objetivismo' aludo a la convicción básica de que hay o debería haber una matriz o marco permanente y ahistórico al cual podamos, en última instancia, recurrir para determinar la naturaleza de la racionalidad, el conocimiento, la verdad, la realidad, la bondad o la justicia. El objetivista afirma que esa matriz existe (o debería existir) y que la tarea primordial del filósofo es descubrir qué es y respaldar su aseveración de haberla descubierto con las razones más fuertes que sea posible. El objetivismo está estrechamente relacionado con el fundacionalismo y la búsqueda del punto arquimediano. El objetivista sostiene que, si no logramos fundamentar la filosofía, el conocimiento o el lenguaje de manera rigurosa, no podremos escapar al escepticismo radical". Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 8.

ceptos objetivos (como "las mujeres") que funcionen como reglas para subsumir particulares? ¿Acaso los juicios que no están basados en subsumir particulares bajo reglas universales pueden ser universalmente comunicables? Y si no son comunicables mediante reglas universales, ¿pueden, no obstante, ser comunicables o válidos?

JUZGAR SIN CONCEPTO ALGUNO

En sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Hannah Arendt propone una vía para comenzar a pensar una práctica del juicio político que satisfaga la exigencia de objetividad y el reconocimiento de la pluralidad, una práctica en la que la pluralidad misma nos proporcione la base para aprehender y comprender los objetos y los acontecimientos nuevos en su libertad. La consideración kantiana de los juicios de gusto resulta esclarecedora para la teoría del juicio político, sostiene Arendt, porque la política, como la estética, requiere juzgar lo particular sin subsumirlo bajo un concepto. Aunque en líneas generales, según Kant, el juicio "es la capacidad de pensar lo particular [intuiciones sensibles] contenido en lo universal [ley, regla, concepto]", lo que le interesa a Arendt es el "juicio reflexivo".¹⁴ Al distinguir entre aquellos juicios que son "determinantes" (por ejemplo, lógicos y cognitivos) y aquellos que son "meramente reflexivos" (estéticos y teleológicos, por ejemplo), Kant desarrolló, respectivamente, la diferencia entre el juicio que subsume un particular dado bajo un universal dado y el juicio en el que sólo el particular está dado y el universal es buscado.¹⁵

¹⁴ Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, traducción de Werner S. Pluhar, Indianapolis, Hackett, 1987, p. 4 de la Introducción y p. 18 [trad. esp.: *Critica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984]. En adelante citado en el texto y las notas como *CJ* con referencias de sección y página.

¹⁵ Como bien lo explica Béatrice Longuenesse: "el rasgo peculiar de los juicios estéticos y teleológicos no es que sean juicios reflexivos (porque todo juicio acerca de objetos empíricos es reflexivo como tal); es, más bien, que son meramente juicios reflexivos, juicios en los que la reflexión nunca lleva a la determinación

Arendt capta esta diferencia cuando escribe: "Si usted dice '¡Qué bella rosa!', no llega a ese juicio diciendo primero 'Todas las rosas son bellas, esta flor es una rosa, por lo tanto esta rosa es bella'".¹⁶ El juicio estético "esta rosa es bella" no está fundado en la naturaleza universal de las rosas.¹⁷ No hay causa ni necesidad en él. Y por eso puede ser relevante para pensar la política: un ámbito en el que particularmente nos preocupan la contingencia y la libertad.

La posibilidad de juzgar un particular en ausencia de un concepto sin renunciar al requerimiento de validez intersubjetiva es el problema central planteado por Kant en su *Crítica del juicio*. Si los juicios no fuesen universalmente comunicables, escribe Kant, "serían todos ellos un simple juego subjetivo de las facultades de representación, exactamente como lo quiere el escepticismo" (*CJ*, § 21, 88). La consideración kantiana de los juicios estéticos plantea el problema del subjetivismo y, por ende, la cuestión de la validez de manera particularmente aguda, porque esos juicios no se basan en otra cosa que en el sentimiento de placer o displacer del sujeto. Ese sentimiento no hace referencia a ningún concepto porque no está "referido al objeto", dice Kant, sino "sólo al sujeto, sin servir a conocimiento alguno, ni siquiera a aquel por el cual el sujeto se conoce a sí mismo" (*CJ*, § 3, 47).¹⁸ En vez de anclar la validez en alguna

conceptual" (*Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, traducción de Charles T. Wolfe, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1998, p. 164; el énfasis pertenece al original.

¹⁶ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 13 [trad. esp.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003]. En adelante citado en el texto y las notas como *LKPP*.

¹⁷ Lo mismo se aplica a la inversa: "Por ejemplo, la rosa que estoy mirando la declaro bella por medio de un juicio de gusto; en cambio, el juicio que resulta de la comparación de muchos individuales, a saber: las rosas, en general, son bellas, enúnciase ahora, no sólo como estético, sino como un juicio lógico fundado en uno estético" (*CJ*, § 8, 59).

¹⁸ Kant es enfático en este punto: "[El] juicio estético es único en su clase, y no da absolutamente conocimiento alguno (ni siquiera confuso) del objeto, conocimiento que ocurre solamente mediante un juicio lógico; en cambio, re-

propiedad del objeto que necesaria y universalmente causa ciertos sentimientos en los sujetos (como hicieron algunos de sus predecesores), Kant afirma que mediante la relación con el sentimiento de placer o displacer "nada es designado en el objeto [como su capacidad de satisfacer un uso o propósito, sino sólo cómo] él [el sujeto] es afectado por la representación" (*CJ*, § 1, 44). *Se juzga* que esta rosa es bella y por lo tanto placentera.¹⁹ "La belleza no es una propiedad de la flor propiamente dicha" (*CJ*, § 32, 145).

Por consiguiente, los juicios estéticos presuponen nuestra capacidad de poder sostenerlos como enunciados universales y no meramente subjetivos, pero no mediante el establecimiento de pruebas objetivas. Afirma Kant: "Así, pues, no puede haber tampoco regla alguna según la cual alguien tuviera la obligación de reconocer algo como bello. ¿Es un traje, una casa, una flor bella? Sobre esto nadie se deja persuadir en su juicio por motivos ni principios algunos" (*CJ*, § 8, 59).²⁰ En los juicios de gusto, que dependen del placer, "queremos someter el objeto a la apreciación de nuestros ojos mismos, como si la satisfacción dependiese de la sensación" (*CJ*, § 8, 59). Nadie puede juzgar por nosotros, y ningún juicio puede servir como evidencia de que otro juicio es correcto o incorrecto (*CJ*, § 34, 149). A falta de conceptos, no hay nada que pueda determinar la corrección de un juicio al modo de la prueba,

fiere la representación, mediante la cual un objeto es dado, solamente al sujeto, y no hace notar propiedad alguna del objeto, sino sólo la forma final de la determinación de las facultades de representación que se ocupan con éste" (*CJ*, § 15, 75).

¹⁹ El placer que se obtiene en el acto de juzgar es subjetivo. Entraña el acuerdo o la armonía de las facultades (comprensión e imaginación en el caso de la belleza; imaginación y razón en el caso de lo sublime) en ausencia de un concepto, porque el juicio reflexivo no puede producir ninguna determinación conceptual. Es por eso que Kant califica a los juicios estéticos y teleológicos de "juicios meramente reflexionantes" [*nur reflektierende, bloß reflektierende*]. Véase *CJ*, Primera introducción, 5, p. 399. Sobre este punto, véase Rodolphe Gasché, *The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2003, cap. 3.

²⁰ Puesto que los juicios estéticos no se pueden justificar en base a pruebas, escribe Kant, "no hay una ciencia de lo bello, sino una crítica" (*CJ*, § 44, 172).

que obligue a otros a estar de acuerdo con un juicio particular. "Y sin embargo, cuando después se dice del objeto que es bello, creemos tener a nuestro favor un voto general y exigimos la adhesión de todo el mundo", agrega Kant (CJ, § 8, 59). Decir "Esta rosa es bella" es diferente de decir "Me gusta el vino de Canarias". Mientras que el último enunciado es *meramente* subjetivo, una cuestión de lo "que me es agradable" (y por consiguiente no necesita acuerdo ni está sujeto a disputa), afirma Kant, sería "ridículo" decir que esta rosa "es bella *para mí*", porque todo juicio de belleza da por sentado que otros también tendrían que estar de acuerdo (CJ, § 7, 55). Al reconocer la estructura irremediamente subjetiva del sentimiento que define los juicios estéticos, la tarea y la carga de la tercera *Crítica* es demostrar que los juicios basados exclusivamente en el afecto podrían ser considerados válidos a pesar de no ser objetivamente ciertos.

La experiencia irreductiblemente subjetiva del placer o dis-placer que caracteriza "el juicio de gusto puro" (CJ, § 13, 69), argumenta Kant, requiere un acuerdo intersubjetivo a priori, es decir, en ausencia de la aprobación real (empírica) de otros sujetos. Pero si la validez de un juicio no depende de esa aprobación y no puede inducirla sobre la base de pruebas, ¿por qué molestarse en intercambiar puntos de vista? La respuesta de Kant a esta pregunta es distinguir entre dos interlocuciones argumentativas: disputar (*disputieren*) y discutir (*streiten*). Mientras *disputieren* supone la posibilidad de llegar a un acuerdo mediante argumentos que sigan las reglas de la lógica conceptual y el conocimiento objetivo (como es el caso de los juicios determinantes), *streiten* sucede cuando faltan los conceptos y no se puede llegar a un acuerdo dando pruebas (como es el caso de los juicios reflexivos). Y no obstante, a pesar de que no existe una necesidad objetiva de llegar a un acuerdo a través de pruebas, el debate continúa porque cada sujeto que juzga hace una formulación que requiere el acuerdo de otros, y, si es necesario, intenta convencer a otros de su punto de vista.

Los juicios estéticos poseen "validez subjetiva": al hacer referencia a otros, anticipan la comunicación y el acuerdo con ellos.

Hay necesidad en los juicios de gusto, pero no es una necesidad "objetiva, donde se puede conocer *a priori* que cada cual *sentirá* esa satisfacción en el objeto llamado por mí bello" sino "subjetiva" y "ejemplar": "necesidad de la aprobación por *todos* de un juicio, considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar" (CJ, § 18, 185). Esta necesidad no apunta al hecho empírico de que "todos juzgamos de esa manera [...] [sino solamente a] que *deberíamos* juzgar de esa manera, lo que equivale a decir que éstos [los juicios de gusto] tienen un principio a priori" (CJ, Primera introducción, 10, 428; el énfasis pertenece al original). Este "deberíamos", escribe Kant, aún se emplea sólo condicionalmente. "Se solicita la aprobación de todos los demás, porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos" (CJ, § 19, 86). Aquello que respalda nuestra exigencia de que todos estén de acuerdo con nuestro juicio son los sentimientos compartidos y el uso de las facultades (razón, entendimiento e imaginación): "La necesidad de la aprobación universal, pensada en un juicio de gusto, es una necesidad subjetiva que es representada como objetiva bajo la suposición de un sentido común" (CJ, § 22, 89).²¹

²¹ Si no existiera el sentido común, como supone el escéptico, no podríamos identificar el objeto en las descripciones que hacen los otros. Pero podemos comunicar, lo que a su vez implica que debemos poseer en común las sensaciones y el uso de las facultades, dice Kant. "Si los juicios de gusto (como los juicios de conocimiento) tuviesen un principio determinado objetivo, entonces el que los enunciase según éste pretendería incondicionada necesidad para su juicio. [...] Así, pues, han de tener un principio subjetivo que sólo por medio del sentimiento, y no por medio de conceptos, aunque, sin embargo, con valor universal, determine qué place o qué disgusta. Pero un principio semejante no podría considerarse más que como un sentido común, que es esencialmente diferente del entendimiento común, que también a veces lleva el nombre de sentido común (*sensus communis*), pues que este último juzga, no por sentimiento, sino siempre por conceptos, aunque comúnmente como principios oscuramente representados" (CJ, § 20, 87). Kant no está hablando de las opiniones empíricas de una comunidad determinada sino de una "afinación" de las facultades en un juicio que debe ser universalmente comunicable. De allí que la validez de un juicio del gusto "no debe fundarse en una colección de votos o en preguntas hechas a los demás sobre su modo de sentir" (CJ, § 31, 144). Aunque esta afinación es, también, "la subjetiva condición del [proceso de] cono-

La deducción de un sentido común (*sensus communis*) como fundamento de la validez de los juicios de gusto es central en el intento kantiano de desarrollar una crítica del juicio estético con lineamientos trascendentales. Según las interpretaciones críticas de la relectura que hace Arendt de Kant, la concepción del sentido común como condición de posibilidad para la validez de los juicios estéticos es demasiado abstracta (debido al formalismo de su método filosófico trascendental) para ser utilizada por la teoría del juicio político.²² Interesado en las condiciones universales del juicio, comenta Ronald Beiner (editor de las conferencias sobre Kant, de Arendt), Kant no sólo ignora "los rasgos sustantivos de este o aquel juicio", cosa que importa mucho en política, sino que difícilmente presta "alguna atención a las clases de conocimiento implícitas en el juicio y [...] a cualquier especificación de las capacidades epistémicas que califican a los hombres, en mayor o menor grado, para juzgar".²³ Desde una perspectiva política, dice Beiner, debería preocuparnos que Arendt, siguiendo a Kant, "postule categóricamente que la facultad de juzgar no es una facultad cognitiva" y por ende no puede implicar exigencias de conoci-

cer" (c), § 21, 88), en el juicio del gusto es determinada únicamente por las sensaciones, no por los conceptos.

²² Con respecto a las críticas a la interpretación de Arendt de los postulados kantianos, véase Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging", en Hannah Arendt, *Lectures on Kant's...*, op. cit., pp. 89-156; Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", en Lewis Hinchman y Sandra Hinchman (eds.), *Hannah Arendt, Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 211-230; Seyla Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", en Ronald Beiner y Jennifer Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant to Arendt*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 183-204; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Nueva York, Continuum, 1994 [trad. esp.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984]; Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason", en Larry May y Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, MIT Press, 1996, pp. 33-52; Ronald Beiner, "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", en *Judgment, Imagination, and Politics...*, op. cit., pp. 91-102.

²³ Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging", op. cit., pp. 133 y 134.

miento/verdad.²⁴ El rechazo de Arendt a proveer de un "fundamento cognitivo" a la política, como afirma Habermas, abre una "enorme brecha entre conocimiento y opinión, que no se puede cerrar con argumentos".²⁵ Y de hecho Arendt dice que en estética, como en política, "no se puede disputar" sobre las opiniones ofreciendo pruebas "sino solamente discutir [*streiten*] para luego llegar a un acuerdo [*übereinkommen*]" a través del discurso persuasivo.²⁶

UN CONCEPTO DE VALIDEZ

La idea de que las distinciones y las aprehensiones cognitivas desempeñan un papel irreductible en los juicios políticos parece tan obvia que es difícil comprender por qué Arendt insistía en su carácter no cognitivo.²⁷ En opinión de sus críticos, Arendt adoptó

²⁴ *Ibid.*, p. 136.

²⁵ Afirma Habermas: "Un concepto anticuado del conocimiento teórico basado en percepciones y certezas esenciales impide a Arendt comprender el proceso de llegar a un acuerdo sobre las cuestiones prácticas en tanto discurso racional" (Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications...", op. cit., p. 225). Concordando con Habermas, Albrecht Wellmer agrega que el hecho de que Arendt no haya cuestionado la "distinción [kantiana] entre aquellos juicios que están abiertos a la argumentación o el debate [...] y aquellos que sólo están abiertos a la 'contienda'" (es decir, *disputieren* contra *streiten*) conduce a "una mitología del juicio; mitología del juicio porque la facultad de juzgar comienza a surgir ahora como la en cierto modo misteriosa facultad de toparse con la verdad cuando no hay un contexto de argumentaciones posibles que permitan redimir los postulados de verdad". Albrecht Wellmer, op. cit., p. 38.

²⁶ Hannah Arendt, *WIP*, p. 20.

²⁷ Como escribe Ronald Beiner: "[T]odos los juicios humanos, incluyendo los juicios estéticos (e indudablemente los políticos), incorporan una dimensión cognitiva necesaria". (Usted será un mejor juez de arte si sabe algo acerca del arte que está juzgando.) Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging", op. cit., p. 137. Esta clase de comentario no reconoce aquello que está implícito en todo juicio estético o político. No se trata de que todo conocimiento esté, por definición, excluido —como si olvidáramos todo lo que sabemos— sino de un juicio de belleza —y la belleza no es un objeto sino una sensación, una respuesta subjetiva—. Este juicio no tiene propósito ni tampoco lugar en el nexo de las relaciones causales que fundamentan nuestro conocimiento de la naturaleza. "Si se

acríticamente la noción kantiana de juicio reflexivo (no cognitivo, no gobernado por reglas) como modelo de juicio político porque participaba de lo que ellos consideran una comprensión demasiado rígida del juicio determinante (cognitivo, gobernado por reglas).²⁸ Es fácil ver que, si los juicios determinantes se construyen como una suerte de seguimiento no inteligente de reglas, el juicio reflexivo atraerá de inmediato a quienes se preocupan por lo particular *qua* particular.

Arendt pensaba que ningún modo de juicio era fácil, y nosotros tendríamos que imitarla. Hasta los juicios determinantes, que entrañan la aplicación de reglas a particulares, requieren reflexión y destreza "porque no existe ninguna regla para las *aplicaciones* de la regla", como observa Arendt acerca de un célebre pasaje de la primera *Crítica*.²⁹ Toda regla dada para explicar la aplicación de otra regla requiere, a su vez, otra regla que la explique, y así en regresión infinita.³⁰ Para Arendt, como para Kant, cualquier juicio

juzgan objetos sólo mediante conceptos, piérdese toda representación de belleza", escribe Kant (*ci*, § 8, 59). El juicio refiere aquello que *siente* el sujeto, no lo que *sabe* o *conoce* (es decir, a los conceptos del objeto). El botánico *sabe* que la flor es "el órgano de reproducción de la planta", como observa Kant, y no obstante "no hace referencia alguna a ese fin natural cuando la juzga mediante el gusto" (*ibid.*, § 16, 76). El argumento de Arendt sobre los juicios políticos es similar: no se trata de que no sepamos cosas acerca de los objetos del mundo común (el totalitarismo, por ejemplo). Pero cuando juzgamos esos objetos políticamente, hacemos algo que es distinto de una afirmación de conocimiento.

²⁸ Véase Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging", *op. cit.*, pp. 136 y 137.

²⁹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, edición en un volumen, t. 1: *Thinking*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1978, p. 69 [trad. esp.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002]. En adelante citado como *LMT*.

³⁰ "Si la comprensión es explicada, en líneas generales, como la facultad de las reglas, entonces el poder de juicio es la facultad de subsumir bajo reglas; vale decir, de determinar si algo está sujeto a una determinada regla (*casus datae legis*) o no [...]. Ahora bien, si quisiéramos demostrar, en líneas generales, si algo debería subsumirse bajo estas reglas, es decir, distinguir si algo está sujeto a ellas o no, esto sólo podría hacerse, nuevamente, por medio de una regla. Pero, por el solo hecho de ser una regla, exigiría otra instrucción para el poder de juicio, y de este modo queda claro que, aunque el entendimiento es a todas luces capaz de ser instruido y pertrechado por medio de reglas, el poder de juicio es un talento especial que no puede ser enseñado sino solamente practicado. Esto mismo es específico de la inteligencia na-

debe ser espontáneo y creativo porque no hay reglas que gobiernen la aplicación de las reglas al material. Arendt se sintió particularmente cautivada por la consideración kantiana de los juicios estéticos porque, en tanto juicios reflexivos, hacen que prestemos atención a la "naturaleza autónoma [y creativa] del juicio".³¹ A falta de una regla bajo la que subsumir lo particular, la facultad del juicio emplea, para reflexionar sobre lo que la imaginación le presenta, un "principio que le es propio", escribe Kant (*ci*, Introducción, 3, 16), en vez de tomar prestados las reglas o los principios de reflexión de la facultad de entendimiento o de la razón misma. En consecuencia, tal juicio, aunque único en este aspecto, exhibe la capacidad requerida, que de lo contrario permanece oculta generalmente en la facultad de juicio.³² Como argumenté en el capítulo 1 acerca de los juicios empíricos sobre la diferencia sexual, nuestra

tural, que no se aprende en ninguna escuela; porque, aunque una escuela puede aportar una comprensión limitada con una cantidad de reglas tomadas de otros, no obstante la facultad de utilizarlas correctamente pertenece al estudiante, y, a falta de ese don natural, ninguna regla que se le pueda prescribir con ese objetivo estará a salvo de ser mal empleada" (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, *op. cit.*, A133/B172; el énfasis me pertenece).

³¹ Hannah Arendt, *LMT*, p. 69. Escribe Deleuze: "Un primer error sería creer que sólo el juicio reflexivo implica capacidad inventiva [...]. Cada vez que Kant habla del juicio como si éste fuera una facultad, lo hace para enfatizar la originalidad de ese acto". Gilles Deleuze, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, traducción de Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, pp. 58 y 59 [trad. esp.: *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2007].

³² Sin una regla que nos guíe, experimentamos lo que Kant describe como una presión hacia la articulación, una conciencia no cognitiva de un orden, que nos conduce a buscar un concepto o significado. Sin embargo, esta presión es diferente de la que sentimos cuando confrontamos un postulado (cognitivo y lógico) de verdad, a la que convendría describir como una sensación de compulsión a concordar sobre la base de criterios o conceptos compartidos. Por el contrario, la conciencia no cognitiva de un orden en el juicio reflexivo no genera la sensación compulsiva de juzgar como *esto* (es decir, basándose en criterios compartidos) sino la necesidad misma de juzgar. La clave radica en reconocer tanto la autonomía del juicio reflexivo (es decir, que no está bajo las leyes de ninguna otra facultad) como que hasta los juicios determinantes implican cierta capacidad, porque no existe regla alguna para la aplicación de las reglas.

captación de los objetos es por lo general tan rápida e intuitiva, y está tan arraigada en el hábito y la visión del mundo, que prácticamente somos ciegos a lo que hacemos. Como observara Wittgenstein, estos juicios parecen concordar con el concepto filosófico de seguir una regla, donde la regla es como una línea en el espacio que no podemos evitar seguir o trazar. Cuando reflexionamos sobre lo que hacemos, no tendemos a ver la libertad, la contingencia de nuestra propia práctica, sino más bien la necesidad de seguir esa línea. Casi no vemos la posibilidad que tenemos de no seguir la regla o, alternativamente, la posibilidad, presente en todo momento mientras la seguimos, de dejar de seguirla o bien seguirla de otro modo.

Cuando cuestiona nuestra tendencia a asociar la aplicación de conceptos con la capacidad de juzgar, Arendt no pretende excluir la argumentación de la práctica del juicio político —como si algo o alguien pudiese impedirnos argumentar en contextos públicos— sino inducirnos a pensar lo que hacemos cuando reducimos el juicio a una mera contienda de argumentaciones. Arendt afronta un problema difícil al que sus críticos, concentrados como están en el problema de la validez y el juzgamiento de las demandas políticas, hacen oídos sordos: cómo salvar la libertad frente a nuestra profunda sensación de necesidad en los asuntos humanos.³³ Si Arendt sospecha del "proceso que permite llegar a un acuerdo en cuestiones prácticas [políticas] como discurso racional" (Habermas), es porque advierte en algunas de nuestras prácticas de justificación una fuerte tendencia a la compulsión, la que a su vez destruye el espacio mismo en el que podrían aparecer los objetos contingentes del juicio político, lo particular *qua* particular, las palabras y los hechos de la acción humana. Arendt advierte que tendemos a desplazar el espacio de las razones al espacio de las causas: el razonamiento lógico es transformado, de herramienta

³³ Para aproximarse a las lecturas de Arendt contra Habermas, véanse Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996, p. 72, y Lisa Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994, pp. 87-91.

dialógica del pensamiento con la que buscamos el acuerdo, en herramienta monológica del pensamiento, con la que lo forzamos. Lo que Habermas llama "exigencia de racionalidad inmanente al discurso" corre el riesgo de convertirse en lo que Wittgenstein denomina "el rigor del *deber* lógico".³⁴

Para una feminista sería fácil concordar con los críticos de Arendt porque la validez es central a la teoría del punto de vista, sin duda el encuadramiento epistemológico feminista más influyente de fines del siglo xx. Según Susan Hekman, "las teóricas feministas del punto de vista han reconocido que las políticas feministas demandan una justificación de las pretensiones de verdad de la teoría feminista; vale decir, que las políticas feministas son necesariamente epistemológicas". Por encima de todo, la teoría del punto de vista busca "justificar la verdad del postulado feminista que sostiene que las mujeres han sido y son oprimidas".³⁵ Hekman ensaya una crítica de las formulaciones iniciales de la teoría del punto de vista, que tendían a tratar a las mujeres como un

³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, traducción de G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell Press, 2000, § 437, p. 129 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988]. Como bien explica Salim Kemal: "Las pruebas casi siempre comienzan con premisas generalmente aceptadas, afirmando que existen ciertas relaciones entre conceptos y extrayendo de éstas, sobre la base de reglas inferenciales, conclusiones relevantes. Si aceptamos las premisas y la validez del argumento, a menos que haya un error, tendremos que aceptar la conclusión. En cierto sentido estamos obligados a estar de acuerdo, porque el reclamo de cualquier individuo en disenso será rechazado por falso —porque no concuerda con alguna parte de las premisas— o por irracional —porque no puede concordar con ninguna prueba de procedimiento—. No obstante el desacuerdo sigue siendo posible, porque las premisas son cuestionables y las pruebas pueden ser inadecuadas. Pero tales argumentos y conclusiones son objetivos y universalmente válidos sobre la base de procedimientos dados. El acuerdo entre sujetos no determina la verdad de los postulados cognitivos; la verdad de los juicios depende, más bien, de la naturaleza de los objetos y de sus relaciones en el mundo". Salim Kemal, *Kant's Aesthetic Theory*, Nueva York, St. Martin's Press, 1997, p. 76.

³⁵ Susan Hekman, "Truth and Method: Feminist Standpoint Revisited", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 22, núm. 2, invierno de 1997, pp. 341-364; la cita pertenece a la página 342.

grupo homogéneo con experiencias y perspectivas compartidas. Estas críticas dieron lugar a un mayor refinamiento de la teoría, que buscó dar cuenta de las diferencias entre las mujeres. Pero el reconocimiento de estas diferencias a su vez produjo lo que Hekman describe como un *impasse*. Si la teoría del punto de vista no puede hablar de las mujeres como grupo, ¿cómo puede entonces formular el juicio político de que las mujeres han sido y son oprimidas, y defenderlo como válido?

Hekman refuta la respuesta de pensadoras liberales como Susan Okin y Martha Nussbaum, quienes sostienen la verdad objetiva de la opresión de las mujeres. Estas pensadoras, dice Hekman, presumen erróneamente "que necesitamos un concepto que defina cómo es *realmente* el mundo, una metanarrativa que aporte parámetros para los juicios interculturales, si es que queremos diseñar una política feminista o de cualquier otra clase".³⁶ Aunque Hekman critica con justa razón la idea de que existe una realidad objetiva que fundamenta los juicios feministas, no deja en claro cómo podría surgir una práctica de juicio alternativa si construimos —como a todas luces lo hace ella— el problema político de la opresión de las mujeres, o cualquier otro problema político, exclusivamente en términos del problema epistemológico de la justificación.³⁷ Este encuadramiento epistemológico o cognitivo del juicio

³⁶ Susan Hekman, *op. cit.*, p. 359.

³⁷ Respondiendo a Hekman, Nancy Hartsock, Patricia Hill Collins y Sandra Harding (tres gigantes de la teoría feminista del punto de vista) concuerdan en que la visión de Hekman de la teoría del punto de vista es errada, en palabras de Hill Collins, "porque la teoría del punto de vista jamás fue pensada para ser debatida como teoría de verdad o método". En cambio, fue pensada para dar cuenta del "conocimiento/poder". Patricia Hill Collins, "Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Where's the Power?", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 22, núm. 2, invierno de 1997, pp. 375-381; la cita pertenece a la página 375. La "lectura errada" de Hekman es, en cierto modo, producto de los textos originales mismos. La teoría del punto de vista siempre ha tenido una relación densa con los encuadramientos epistemológicos que pone en cuestión (racionalista, empirista y positivista, por ejemplo). Aunque ha argumentado en favor de una concepción situada de la verdad, la teoría del punto de vista

conduce a Hekman a plantear el problema del juicio como si el reconocimiento de las diferencias *necesariamente* disminuyera la capacidad política del feminismo de postular una verdad, y de esa manera articulara un mal. No obstante, Hekman admite que el feminismo debe dar cuenta de las diferencias. Estamos ante una opción imposible: reconocer las diferencias (y arriesgarnos al subjetivismo que borra la verdad) o enunciar un mal (y arriesgarnos al objetivismo que borra la diferencia). Si bien Hekman refuta claramente esta opción, también la considera, de manera ejemplar, intrínseca a la desaparición de la categoría mujeres como categoría política. ¿Pero qué salida propone Hekman a esta opción imposible?

Cuando critica la posición de Okin y Nussbaum, lo que Hekman está reclamando es una práctica del juicio que permita a las feministas enunciar el mal (la opresión) sin subsumir los particulares bajo universales, intentando ocupar un punto de vista externo, ni suscribir la lógica política liberal que construye el mal estrictamente en términos de un bien ausente cuyo garante es el Estado. Pero Hekman no va más allá. No advierte que lo que está en juego para las feministas es la práctica *reflexiva* del juicio porque, obsesionada por el espectro del subjetivismo que las diferencias parecen arrastrar tras ellas, se ocupa pura y exclusivamente del problema de cómo sostener la validez (objetiva) sin ser presa del objetivismo. Apoyándose en la fuerza de la "argumentación racional" como herramienta de esa transformación social que ha definido en términos epistémicos, Hekman concluye:

Quizás no podamos persuadir a las no feministas de que las instituciones del patriarcado son perversas y deben ser desmanteladas

(incluso en sus versiones más sofisticadas) jamás ha dudado de la premisa básica, aunque no proclamada —que comparte con las epistemologías que tanto critica—, de que nuestra relación fundamental con el mundo y con los otros es racional y cognitiva: una relación de conocimiento. Las teóricas del punto de vista nunca dejaron de lado el postulado de que algunas posiciones del sujeto y algunos planteos discursivos son epistémicamente privilegiados.

das. Pero quizás podamos, y por cierto hemos podido, persuadir las, mediante argumentos sólidos, de que el acoso sexual, la violación marital y el castigo físico a la esposa deben definirse como crímenes.³⁸

(Hasta cierto punto sí, ¿pero cómo? ¿Con pruebas lógicas o con evidencias más concluyentes?)

Sin embargo, la teoría del punto de vista no carece de medios para generar pretensiones de verdad y evidencias más concluyentes, sino de un relato formador de opinión y de juicio basado en la construcción-de-mundo y centrado en la libertad. La necesidad de un relato como éste está implícita en el enunciado, inicialmente formulado por Nancy Hartsock, de que el punto de vista feminista es una posición *política* que *se alcanza* y que por lo tanto no es dada. Al reconocer que la experiencia es crucial para entender la práctica del juicio político y, más aún, que la experiencia de las mujeres no se traduce por sí sola a una práctica feminista del juicio, la teoría del punto de vista captó algo importante. Sin embargo, por haber construido nuestra relación con el mundo en términos estrictamente cognitivos, nunca pudo comunicar esa comprensión. Enfocada en el problema de la validez (objetiva), la teoría hizo oídos sordos a todo aquello que podía ser relevante para la política pero que no adquiriría la forma de un enunciado cognitivo. En consecuencia, las perspectivas rivales entre mujeres nunca podrán aparecer como el material de la formación de opinión o de la construcción-de-mundo feministas sino apenas competir por el privilegio epistémico. Sin embargo, para poder apreciar debidamente esta concepción alternativa de las perspectivas primero tendríamos que deshacernos del dominio que la problemática de la validez tiene sobre nuestro pensamiento político o, mejor aún, tratar de imaginar, nuevamente con Arendt, otra clase de validez: la que deberían tener los juicios políticos.

³⁸ Susan Hekman, *op. cit.*, p. 362.

UN CONCEPTO POLÍTICO DE VALIDEZ

Hannah Arendt sugiere una manera de repensar la función o la naturaleza de las exigencias de validez en política cuando, analizando la importancia del intercambio de opiniones en la antigua Grecia primero relaciona, y luego distingue, el hecho de aprender a formar una opinión del hecho de pulir la capacidad argumentativa. Descubre que lo que realmente importaba para la creación del ámbito público no era "poder rumiar los argumentos y las afirmaciones en la cabeza, sino desarrollar la capacidad de *ver* las cosas desde múltiples perspectivas, y eso significa políticamente".³⁹ Los orígenes de esta manera de ver política datan de "la objetividad homérica" (la capacidad de ver una misma cosa desde puntos de vista *opuestos*: ver la Guerra de Troya desde el punto de vista de *sus dos* principales protagonistas, Aquiles y Héctor).⁴⁰ Lo que transforma la imparcialidad homérica, "todavía el más elevado tipo de objetividad que conocemos", en la capacidad de ver desde múltiples puntos de vista es la práctica diaria del discurso público: "los ciudadanos que hablan unos con otros".⁴¹ Explica Arendt:

En este hablar incesante, los griegos descubrieron que el mundo que tenemos en común suele ser contemplado desde un número

³⁹ Hannah Arendt, *wip*, p. 96. Esta capacidad, arguye Arendt, está basada en el rechazo a ver la Guerra de Troya a través del prisma de "victoria y derrota, que según los modernos expresa el juicio 'objetivo' de la historia misma" ("The Concept of History", *op. cit.*, p. 51), juicio que está basado en una concepción de la política como medios-fines.

⁴⁰ *Ibid.* Véase también *wip*, pp. 94-96. La concepción moderna de objetividad, por el contrario, se basa en la idea de que los puntos de vista, intrínsecamente engañosos, tendrían que ser eliminados puesto que están basados en la experiencia subjetiva. "[L]a 'extinción del yo' [...] [se convierte] en condición de 'pura visión'", en palabras de Ranke. La objetividad es una relación limpia con los hechos; requiere la abstención del juicio (citado por Hannah Arendt en "The Concept of History", *op. cit.*, p. 49).

⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

infinito de puntos de vista, a los que corresponden las más diversas perspectivas. En ese inextinguible fluir de argumentaciones, que los sofistas ofrecían a los ciudadanos de Atenas, el griego aprendía a intercambiar su punto de vista, su "opinión" —la manera en que el mundo aparecía y se abría ante él [...]— con la de sus conciudadanos. Los griegos aprendieron a *comprender*: no a comprenderse unos a otros en tanto individuos sino a mirar el mismo mundo desde el punto de vista ajeno, a ver lo mismo en muy distintos y a menudo opuestos aspectos.⁴²

A pesar de las acusaciones de sus críticos, Arendt de ninguna manera excluye el papel que desempeña la argumentación en el aprendizaje de ver políticamente. Sin embargo, a diferencia de muchos de sus críticos, no considera que la argumentación (o el discurso) sea un medio para alcanzar un fin, específicamente, un medio de separar lo que Habermas llama el "impenetrable pluralismo de las orientaciones de valor aparentemente definitivas" (vale decir, la opinión basada en "intereses particulares") de aquello que es universal por ser defendible racionalmente (es decir, la opinión fundamentada en "intereses generalizables").⁴³ Aunque a Arendt, como a Habermas, la preocupa profundamente la formación de aquellas opiniones que son políticas antes

⁴² Hannah Arendt, "The Concept of History", *op. cit.*, p. 51.

⁴³ "Los límites del tratamiento decisionista de las cuestiones prácticas son superados en cuanto se espera que la argumentación ponga a prueba la posibilidad de generalizar los intereses, en vez de resignarse a un impenetrable pluralismo de orientaciones de valor aparentemente esenciales", escribe Habermas. "Aquí no se disputa el hecho de este pluralismo sino la aserción de que es imposible separar, mediante la argumentación, los intereses generalizables de los que continúan siendo particulares". Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, traducción de Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1975, p. 108. Citando este fragmento, Richard Bernstein lo equipara con la afirmación de Arendt de que "el juicio debe liberarse de 'las condiciones subjetivas privadas' y las idiosincrasias que determinan la perspectiva de cada individuo en su privacidad" (Richard Bernstein, *Between Objectivism and Relativism*, pp. 220 y 221). Esta ecuación no da cuenta de la idea de objetividad y argumentación de Arendt, por cierto muy diferente, en el ámbito político.

que meramente subjetivas o privadas, no construye la diversidad de opiniones a la manera de un "impenetrable pluralismo" amenazador que la argumentación racional tendría la heroica misión de iluminar y poner en orden definitivamente. Para ella, la argumentación política es parte de la interlocución argumentativa que Kant llamaba *streiten*, no *disputieren*; vale decir, la clase de interlocución que genera acuerdo basándose en la persuasión antes que en pruebas irrefutables. Los argumentos son valiosos no en la forma judicial de obturadores de la conversación sino en esa forma continua, constructora-de-mundo, de la "conversación incesante". Los argumentos no son valiosos cuando producen acuerdo —aunque también puedan hacerlo— sino cuando nos permiten ver las cosas desde puntos de vista distintos del propio y profundizan nuestro sentido de aquello que es compartido o real. Este sentido compartido de la realidad mundana es condición de todo lo que podríamos llamar comunicable y válido, y es impensable sin la pluralidad de perspectivas desde las que pueden verse un objeto o un acontecimiento.

Si bien los críticos de Arendt y muchas teóricas feministas tienden a creer que la pluralidad es una amenaza para la validez, lo que ha dado origen al relativismo y el decisionismo en política, Arendt sostiene que no hay validez (no hay sentido de la realidad mundana) sin pluralidad. El subjetivismo no es para ella consecuencia de la multiplicidad de perspectivas sino de nuestra imposibilidad de tomarlas en cuenta: la consecuencia de estar atrapados en nuestro propio punto de vista. Ninguna perspectiva única puede equiparar el sentido de realidad que surge de "la suma total de aspectos que presenta un mismo objeto a una multitud de espectadores", escribe. Aunque en un principio pudiera parecer que Arendt sitúa la pluralidad en el objeto que nos "presenta" sus diversos aspectos, más adelante observa que "bajo las condiciones de la sociedad de masas o de la histeria masiva, donde vemos a las personas comportarse repentinamente como si fuesen miembros de una misma familia y a cada una multiplicar y prolongar la perspectiva del prójimo", ese mismo objeto puede perder esa cua-

lidad de aspectos múltiples.⁴⁴ Cuando eso sucede, sostiene Arendt, ya no podemos tener un mundo en común. Tenemos el mundo en común *porque* lo vemos desde perspectivas diferentes. A falta de esas perspectivas, perdemos "la mismidad del objeto": su realidad o cualidad "objetiva". En otras palabras: en vez de amenazar nuestro sentido compartido de la realidad mundana, la pluralidad lo genera. La pluralidad –si la tomamos en cuenta– nos salva del objetivismo y del subjetivismo, y por lo tanto del riesgo de caer en el dogmatismo o el escepticismo.

En contraste con el enfoque vigorosamente cognitivo de filósofos como Habermas, la consideración de la realidad mundana que postula Arendt no surge de la idea de que existe una sola verdad detrás de las numerosas interpretaciones que se hacen de ella. Más bien, el mundo común –no la tierra o la naturaleza como tales, sino el artefacto humano– sólo cobra existencia a través de perspectivas plurales.⁴⁵ Si bien estas perspectivas pueden dar la sensación de la existencia de una cosa (*qué es*), ellas lo hacen por medio de la comunicación de su esencia (*lo que es*); vale decir, lo que es *para* nosotros. Ésta es sólo otra manera de decir que las perspectivas plurales sobre un mismo objeto son ejercicios de aplicación de criterios. Como lo ha demostrado Stanley Cavell en el capítulo 1, cuando describimos qué nos parece algo, simultáneamente damos por sentados y ponemos a prueba los límites de nuestro acuerdo en los juicios, y, por lo tanto, nuestros criterios. Los criterios son criterios de juicio: los usamos para indicar que algo cuenta como algo para nosotros (por ejemplo, cuando juzgamos que alguien padece dolor basándonos en sus quejidos).

⁴⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, pp. 57 y 58 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993]. Véase también Hannah Arendt, *wip*, 96.

⁴⁵ Para un vívido planteo de lo real como impensable más allá de la pluralidad, véase Kimberly Curtis, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1999, especialmente el capítulo 2.

Los criterios son "criterios para que algo sea algo", escribe Cavell, no en el sentido de que nos informen la existencia de una cosa sino más bien su identidad; no su *ser* así, sino su *ser así*. Los criterios no determinan la certeza de las proposiciones, sino la aplicación de los conceptos empleados en las proposiciones.⁴⁶

Nuestra capacidad de aplicar criterios da por sentadas rutas compartidas de sentimientos, intereses y valores; los criterios manifiestan aquello que cuenta *para* nosotros, en tanto seres humanos.

Como a Cavell, a Arendt le preocupan las maneras en que, cuando hablamos, decimos lo que cuenta para nosotros. Afirmamos que algo *es* así sosteniendo que *es así*. No olvidemos que este enunciado o proposición no se agota en las proposiciones clásicas de conocimiento, sino que siempre nos involucra en cuestiones de reconocimiento: tengo que estar dispuesta a considerar ese quejido como una indicación de que el otro padece dolor, o bien –como nos mostrará Jacques Rancière– a considerar el discurso del otro como discurso político antes que como una mera expresión subjetiva de descontento. Los juicios estéticos y políticos, en los que no hay ningún concepto a aplicar, plantean la cuestión de los criterios de manera aguda, porque decir lo que cuenta implica algo más que la actividad de subsumir. Es exclusivo de estos juicios que el sujeto no se remita a los fundamentos a partir de los cuales las cosas pueden ser juzgadas correctamente sino que deba invocar, con relación a interlocutores específicos, los criterios aplicables al particular en cuestión. "Cuando se terminan las razones aparece la persuasión", como sostiene Wittgenstein.⁴⁷ Como veremos a continuación, ello implica una comprensión muy diferente de lo que significa construir un argumento.

⁴⁶ Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 45 [trad. esp.: *Reivindicaciones de la razón*, Madrid, Síntesis, 2003].

⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Nueva York, Harper & Row, 1972, § 612 [trad. esp.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1998].

DE LA REVELACIÓN DEL MUNDO
A LA APERTURA DEL MUNDO

Según Arendt, intentar persuadir con argumentos en el ámbito político equivale a "dar cuenta"; no dar pruebas, sino poder decir cómo llegamos a una opinión y por qué razones nos la formamos" (LKPP, 41). No discute la idea, imprescindible para esa noción de racionalidad práctica que presupone la comunicación "orientada hacia la comprensión mutua" tan cara a Habermas, de que los hablantes puedan -Habermas diría "deban"-, si se les pide, justificar sus propios actos de habla. Más bien discute la idea de que el acuerdo entre interlocutores es consecuencia necesaria de la aceptación de determinados argumentos y principios argumentativos.

Arendt retoma aquí la idea kantiana de que podemos seguir, y hasta aceptar, los argumentos ofrecidos en defensa de un juicio estético particular sin tener por ello que aceptar la conclusión.

Es esto -el hecho de que todo el que es capaz de seguir un argumento no necesita aceptar la conclusión, incluso aunque no encuentre en ella nada malo o errado- lo que lleva a Kant a afirmar que la universalidad imputada al juicio estético no surge de (la aplicación de) un concepto, que no puede ser pensada como universalidad objetiva, escribe Stephen Mulhall.⁴⁸

El desacuerdo -incluso el desacuerdo profundo- es posible, aunque ninguna de las partes cometa un error o no pueda captar que un juicio particular está bien sustentado. Por ejemplo, podemos aceptar un argumento de por qué determinada pintura es bella (el lugar único que ocupa en la historia del arte, el vívido uso del color que ha hecho el artista o su representación de la perspectiva) y no obstante estar en desacuerdo con el juicio de belleza de quien lo ha hecho. El desacuerdo puede hacer que nuestro sentido del

⁴⁸ Stephen Mulhall, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 25.

gusto parezca deficiente a ojos del argumentador, pero no en el sentido de ser errado.

Llegar a la conclusión de que, en ese caso, nuestro juicio no es racional equivaldría a admitir (con los críticos de Arendt) una idea bastante restringida de lo que es la racionalidad, vale decir, una forma de pensamiento basada en dar pruebas. Esto no sólo incluye la racionalidad científica que Habermas acusa a Arendt de haber heredado acriticamente de la primera *Crítica* de Kant sino también la racionalidad práctica asociada con el papel central que desempeñan las argumentaciones en la ética del discurso. Cavell retoma la noción kantiana de validez subjetiva de los juicios estéticos para hacernos notar que la idea de "modelo y sostén", antes que el acuerdo en las conclusiones, es el elemento clave del argumento racional. Stephen Mulhall analiza así la perspectiva de Cavell:

Cavell no sugiere que la lógica o racionalidad sea una cuestión de existencia de modelos (de apoyo, de objeción, de respuesta) antes que de acuerdo (en las conclusiones); sugiere que la lógica o racionalidad podría pensarse más fructíferamente como una cuestión de acuerdo en los *modelos* antes que de acuerdo en las *conclusiones*. Los modelos o procedimientos particulares garantizan a quienes tienen competencia para seguirlos que llegar a una conclusión acordada es parte de lo que distingue un tipo o aspecto de la racionalidad de otro; pero lo que distingue la racionalidad de la irracionalidad en cualquier ámbito es el acuerdo en cuanto a -un compromiso con- los modelos o procedimientos del hablar y el actuar.⁴⁹

El asunto no puede ser, entonces, que el juicio estético carezca de racionalidad. En la tercera *Crítica* Kant ya no descarta el hecho de dar razones de nuestros juicios estéticos, como tampoco lo hace Arendt en su lectura del filósofo. Quien es incapaz de respaldar sus juicios no está haciendo un juicio estético (Kant) ni polí-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 26; el énfasis pertenece al original.

tico (Arendt), sino simplemente expresando una preferencia subjetiva (por ejemplo, "Me gusta el vino de Canarias"). Cuando se elige entre juicios que compiten entre sí es menester considerar los criterios, pero esos criterios jamás pueden funcionar como pruebas. En consecuencia, no existe un argumento único que pueda o deba persuadir a cualquier persona capaz de razonar, independientemente del punto de vista o del contexto, acerca de un juicio estético o político particular.

En otras palabras: los juicios políticos y estéticos son argumentables, pero de una manera muy específica. Forman parte de la interlocución que Kant llama *streiten*. Tratamos de persuadir a otros de nuestras opiniones, y en este sentido intentamos llegar a un acuerdo. Pero el fracaso en llegar a un acuerdo de ningún modo señala, ni para Arendt ni para Kant, la imposibilidad de comunicar racionalmente o de cumplir con las convenciones acordadas en la argumentación racional. Como hemos visto, es posible seguir e incluso aceptar un argumento ajeno y no obstante no estar de acuerdo con su conclusión. Esto suena raro sólo porque estamos demasiado acostumbrados a pensar que el acuerdo en las conclusiones proviene del acuerdo en cuanto a las premisas y los procedimientos, de tal manera que todo aquel que acepta las premisas y los procedimientos pero no la conclusión está cometiendo un error o es mentalmente deficiente. Y eso es, más o menos, lo que ocurre en el caso de los juicios en los que se aplican conceptos.

El poeta que juzga bello su poema contradiciendo el juicio del público, dice Kant, puede aceptar las críticas basadas en las convenciones de la poesía (rima, métrica, etcétera) y no obstante atenerse obstinadamente a su visión.⁵⁰ Los firmantes de la Declaración de Sentimientos en 1848, quienes juzgaban que hombres y mujeres habían sido creados iguales contrariamente a los juicios de los padres fundadores y la mayoría de los estadounidenses del siglo XIX, pueden aceptar las críticas que sostienen que los hombres y las mujeres son diferentes por naturaleza y no obstante ate-

⁵⁰ Véase Immanuel Kant, *CI*, § 32, 145 y 146.

nerse obstinadamente a su visión. Aquello a lo que nos atenemos frente a esta aparente contradicción no es ilógico ni irracional, sino más bien un valor que todavía no ha encontrado expresión en forma de un concepto determinado. Anticipando el argumento que analizaremos a continuación, aquello a lo que nos atenemos tanto en nuestros juicios estéticos como políticos (como sugiere la demanda de *igualdad* de género) no es de manera necesaria algo irreductiblemente no conceptual (como argüiría Jean-François Lyotard) sino más bien una prolongación imaginaria de un concepto más allá de su uso ordinario en juicios cognitivos y enunciations de conocimiento; es decir, más allá de su papel característico, que es presentar intereses. Ya sea que eventualmente abandonemos un juicio anterior respaldados en una agudización de nuestro poder de juicio reflexivo (como hace el poeta de Kant), ya sea que nos atengamos a él frente a un mundo que nos acusa de escandalosos (como hicieron los firmantes de la Declaración), debemos juzgar por nosotros mismos e intentar convencer a otros de nuestras opiniones. Y esto puede no implicar –o no simplemente– la capacidad de juzgar en ausencia de un concepto que hemos estado discutiendo, sino la "exhibición [imaginativa] del concepto [por ejemplo, de igualdad]" que, para decirlo con Kant, "prolonga el concepto mismo de manera ilimitada" (*CI*, § 49, 183).

La capacidad de persuadir a otros de nuestras opiniones no depende de la facilidad lógica. Podríamos tener la fuerza del mejor argumento y, no obstante, no poder convencer a nuestros interlocutores (y no porque les falte competencia, porque no puedan comprender qué es un buen argumento). La capacidad de persuadir depende de la capacidad de aducir criterios que le hablen al caso particular en cuestión y en relación con interlocutores particulares. Proyectar una palabra como *bello* o una frase como *creados iguales* en un nuevo contexto y de maneras que otros puedan aceptar es una capacidad retórica, fundamentalmente creativa e imaginativa, no porque esos otros (necesariamente) concuerden de antemano con la proyección (o tengan que concordar si piensan adecuadamente) sino porque se les hace ver algo nuevo, una

manera diferente de encuadrar sus respuestas a ciertos objetos y acontecimientos. Los argumentos funcionan como los *ejemplos* que Kant asegura que son los "engranajes" irreductibles de todo juicio estético: *exhiben* conexiones que no pueden deducirse racionalmente a partir de premisas dadas. Si un argumento tiene "fuerza", es más como vehículo de un "ver" imaginativo (para continuar con el lenguaje de Arendt) que de una lógica irrefutable. Y su fuerza es inseparable de la persona que hace el juicio y del contexto en que esa persona habla. *El* argumento concluyente y definitivo acerca de la igualdad de los sexos no existe, como tampoco existe *el* argumento concluyente y definitivo acerca de lo bello. Todo argumento político o estético debe articularse en relación con un conjunto de particulares.

Con esto en mente, comprenderemos mejor lo que quiere decir Arendt cuando sostiene que ver políticamente implica el intercambio de argumentos que permiten ver algo nuevo, siempre y cuando funcionen sobre la base de algo diferente de la compulsión lógica. Por sí sola, la lógica no puede ayudarnos a ver algo nuevo sino solamente aquello que ya está dado en las premisas; no afecta la comprensión previa ni los juicios pasados que hoy sirven como principios de juicio, más bien los da por sentados. La propia Arendt jamás rechaza la máxima (kantiana) de que la lógica es condición del pensamiento coherente; más bien discute la idea de que pensar lógicamente es, ipso facto, pensar políticamente, puesto que esta última forma de pensar, aunque es lógica en un sentido muy general, requiere algo más. Dice Arendt: "Kant insistió en una manera de pensar diferente, para la que no bastaría estar de acuerdo con uno mismo, sino que consistiría en poder 'pensar desde el lugar de cada uno de los demás'".⁵¹ En otras palabras, el pensamiento político requiere que *tengamos en cuenta la pluralidad*, que *consideremos* los distintos puntos de vista y opiniones ("a mí me parece que...") antes descriptos como condición de

⁵¹ Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", en *Between Past and Future...*, op. cit., pp. 197-226; la cita pertenece a la página 220.

una idea expansiva de objetividad o realidad mundana, cosa que podría implicar retos a –e incluso cambios en– nuestros criterios. Más adelante analizaremos en detalle esta práctica de consideración –lo que Arendt llama "pensamiento representativo"–, pero por el momento vale la pena que nos preguntemos por qué necesitamos tomar activamente en cuenta la pluralidad.

Si bien Arendt algunas veces habla de la pluralidad como si ésta se agotara en ese estado del ser en que nos encontramos como humanos, la pluralidad es mucho más que eso. No es un mero concepto existencial –como la mayoría de los enunciados feministas sobre "las diferencias entre las mujeres" o como los intereses particulares que constituyen la noción de "pluralismo impenetrable" de Habermas– sino una relación *política* irreductible a diferencias empíricas.⁵² Es perfectamente posible que esas diferencias existan sin pluralidad (por ejemplo, los miembros de grupos sociales diferentes podrían empezar a actuar, como antes dijo Arendt, como "miembros de una misma familia", "multiplicando y prolongando la perspectiva del prójimo"). También es perfectamente posible para el sujeto que juzga negar la pluralidad frente a las diferencias empíricas (como si "el Hombre y no los hombres habitaran la tierra"). Como todas las relaciones políticas, la pluralidad es externa e irreductible a sus términos: no está dada en los "objetos" propiamente dichos (es decir, las diferencias de perspectiva basadas en los distintos puntos de vista asociados con la pertenencia a diferentes grupos sociales), sino que es una creación.

⁵² La teoría del punto de vista jamás desarrolló esta idea política de la pluralidad porque, concentrada como estaba en una noción de validez gobernada por el concepto, no tenía una manera de pensar las diferencias que no estuviera acechada por el espectro del subjetivismo. Por lo tanto no tenía manera de pensar esas diferencias como elementos susceptibles de articulación política. Véase el excelente análisis de la articulación en este sentido político en: Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1996 [trad. esp.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996]; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista; hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

Si la pluralidad es algo más que una condición ontológica de las diferencias humanas, entonces no es la mera condición de ser humano ("los hombres, no el Hombre") lo que tendemos a negar; aunque tendamos a negar la condición humana de finitud, como lo muestran Cavell y Arendt en sus diferentes descripciones del subjetivismo y el escepticismo modernos. La pluralidad requiere que *hagamos* algo en relación con las diferencias empíricas que puedan existir: la pluralidad no nombra un estado *pasivo* de diferencia ontológica sino una relación *activa* y, como demostraré más adelante, *imaginativa* con los otros en un espacio público. En tanto relación política externa a sus términos, la pluralidad se basa en la facultad de presentación (imaginación) y no —o no inicialmente— en la facultad de los conceptos (entendimiento). Puedo *saber* que existen diferencias empíricas como parte de la condición humana y no obstante no poder *reconocerlas*, porque el acto de reconocimiento implica algo más que la cognición o la aplicación de conceptos a particulares (o, más precisamente: allí *donde* participa la cognición, el reconocimiento requiere que yo *haga* algo sobre la base de lo que sé).

Al hacer de la pluralidad la condición de —antes que el problema para— la validez intersubjetiva, Arendt traslada la cuestión del juicio y la formación de opinión del ámbito epistemológico, donde concierne a la aplicación de conceptos a particulares y el juzgamiento racional de enunciados de conocimiento/verdad, al ámbito político, donde concierne a la formación de opinión y las prácticas de libertad. La política implica un intercambio de argumentos, en el sentido de abrirnos al mundo que nos ha sido revelado por medio del lenguaje, nuestros criterios o los conceptos. Más allá de cómo entendamos el intento de dar razones, éste da por sentada la previa "apertura de un mundo donde los argumentos puedan ser recibidos y causar impacto", como nos recuerda Jacques Rancière.⁵³ La

⁵³ Jacques Rancière, *Dis-agreement: Politics and Philosophy*, traducción de Julie Rose, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 56 [trad. esp.: *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996].

capacidad poética, retórica y de creación-de-mundo propia del lenguaje —que Habermas contrapone al uso adecuadamente comunicativo del lenguaje que posibilita el "reconocimiento intersubjetivo de los postulados de validez susceptibles de crítica"— es, tanto para Rancière como para Arendt, la condición misma de todo lo que podríamos considerar como una validación por medio de pruebas.⁵⁴ Las pruebas funcionan en base a la deducción de premisas aceptadas. La apertura crea el contexto en el que puede producirse un cambio de perspectiva —quizás mediante pruebas, quizás no— y en el que las cosas que conocíamos de antemano son consideradas de manera diferente.

Para abrir el mundo en sentido político es imprescindible un espacio público definido por la igualdad. No igualdad como condición formal de ciudadanía bajo la ley (*isonomía*), ni tampoco como regla de procedimiento vinculada a esa otra regla vacía de la argumentación en la ética del discurso; sino igualdad como una relación política que creamos y sostenemos a diario tomando en cuenta la pluralidad.⁵⁵ La "apertura de mundos comunes (que no

⁵⁴ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, traducción de Frederick Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1987, p. 204 [trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Buenos Aires, Taurus, 1989]. Habermas acusa a Derrida, entre otros pensadores "posmodernos", de poner la capacidad retórica y creadora de mundo del lenguaje por encima de su capacidad comunicativa, resolutive de problemas.

⁵⁵ La ética del discurso no se basa en una concepción sustantiva de lo que es correcto y bueno, sino más bien en una regla de argumentación vacía. Se trata de un "procedimentalismo" que sostiene que lo racional es universalizable, y que por lo tanto los oradores deben poder justificar sus opiniones y llegar a un acuerdo. Esta regla de argumentación presuntamente vacía brinda una manera de juzgar un "pluralismo [putativamente] impenetrable", pero es en sí misma un intento de llegar a "una respuesta correcta" en los asuntos morales y políticos. El requisito de justificación sólo tiene sentido si la práctica de la justificación está gobernada por la idea de llegar a ese acuerdo. Como observa Christina Lafont, "esta premisa [de una única respuesta correcta] implica excluir ciertas clases de pluralismo y desacuerdo que son alternativas perfectamente racionales a la argumentación racional sobre las cuestiones prácticas". (Christina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, traducción de José Medina, Cambridge, MIT Press, 1999, p. 348.) Para más datos

significa consensuales)", escribe Rancière, entraña *reconocer* aquello que ya podemos *conocer*: por ejemplo, *considerar* al sujeto que argumenta "como un argumentador"; es decir, como alguien cuyo discurso no es una mera "confesión" sino que formula algún postulado universal al que denominaríamos político.⁵⁶ Este acto de considerar a nuestros interlocutores *como* interlocutores es anterior a todo lo que podríamos considerar una discusión. La persuasión, observa Arendt, "presupone igualdad y funciona mediante la argumentación".⁵⁷ Inversamente, la argumentación funciona como una forma de persuasión en tanto presupone igualdad. Este es un punto simple pero importante. Como explica Rancière:

La cuestión es saber si los sujetos que importan en la interlocución "son" o "no son", si hablan o se limitan a hacer ruido con la boca [emitido en forma de oraciones perfectamente gramaticales, por lo que el asunto aquí no es, obviamente, la competencia lingüística]. La cuestión es saber si tiene sentido ver el objeto que designan como objeto visible de conflicto. Es saber si el lenguaje común en el que exponen una injusticia es ciertamente un lenguaje común.⁵⁸

La cuestión, por supuesto, no es lo que conocemos sino lo que reconoceremos: lo que consideraremos político.

Lo que vuelve al lenguaje común distintivamente *político* en este sentido no es la capacidad lingüística compartida que nos permite entender las palabras que alguien pronuncia. Es, más

sobre esta cuestión, véase Thomas McCarthy, "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions", en *Cardozo Law Review*, 17, núms. 4 y 5, pp. 1083-1127. Arendt, por el contrario, no piensa que los intentos de justificación carezcan de sentido si no se llega a un acuerdo (es decir, que los argumentos, para ser valiosos, deben conducir a un acuerdo en las conclusiones) porque su propósito no es -simple o primordialmente- producir acuerdo sino más bien abrir el mundo para nosotros en maneras nuevas.

⁵⁶ Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁷ Hannah Arendt, "What Is Authority?", en *Between Past and Future...*, *op. cit.*, pp. 91-142; la cita pertenece a la página 93.

⁵⁸ Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 50.

bien, el hecho de que consideremos esas palabras *como* discurso (político con validez subjetiva) y no como ruido (meramente subjetivo). Esta consideración no se reduce a apreciar, en última instancia, "la fuerza del mejor argumento". Así como es posible comprender e incluso aceptar los términos de un argumento sin aceptar la conclusión cuando se debate un juicio estético o político, también es posible comprender lo que se dice sin considerarlo discurso político y sin considerar al que habla como un orador político. Retomando el ejemplo de Arendt, el relato homérico de la Guerra de Troya fue un paradigma de imparcialidad política no porque presentara ambos lados del conflicto como posiciones socialmente dadas y cargadas de intereses opuestos (griegos versus troyanos), que es como podría verlo un pensador de la validez, sino porque presentaba a los troyanos como seres hablantes al igual que los griegos, no como bárbaros que farfullaban reclamos ininteligibles. Sólo de esta manera puede surgir esa clase de objetividad que es propia del ámbito político.

"SER Y PENSAR MI PROPIA IDENTIDAD
DONDE EN REALIDAD NO ESTOY"

Hemos visto que Arendt reconfigura la validez propia de las políticas democráticas como algo impensable fuera de la pluralidad. Para sus críticos, por el contrario, la validez se obtiene cuando se alcanza la imparcialidad mediante el juzgamiento discursivo de exigencias de racionalidad; vale decir, la separación de lo particular de los intereses generales (por ejemplo, el punto de vista feminista). En consecuencia, la imparcialidad se obtiene cuando las opiniones y los juicios son purificados de aquellos intereses que son estrictamente privados; pero lo que perdura es una forma de interés, sólo que ahora se dice que ese interés es racional y universal en un sentido no trascendental.

Si bien Arendt también sostiene que la imparcialidad es condición de toda opinión o juicio propiamente político, lo que en-

tiende por imparcialidad es afín a lo que Kant quería significar cuando decía que los conceptos no pueden desempeñar ningún papel en el juicio estético porque refieren objetos e introducen interés, es decir, el placer o el gusto "que vinculamos con la representación de la existencia de un objeto" (CJ, § 2, 45). Este interés se relaciona con el propósito del objeto, con su capacidad de servir a un fin: "el interés alude aquí a la utilidad", observa Arendt (LKPP, 73). Según Kant, los conceptos deben ser excluidos porque involucran a los juicios estéticos –Arendt diría "políticos"– en una economía de uso y en un nexo causal. La "incapacidad de pensar y juzgar una cosa más allá de su función o utilidad", escribe Arendt, es índice de "mentalidad utilitaria" y "convencionalismo".⁵⁹ Prosigue:

Y los griegos sospechaban, con toda razón, que ese convencionalismo amenaza [...] el ámbito político, como es obvio que lo hace, dado que juzga la acción según los mismos parámetros de utilidad válidos para la fabricación, exige que la acción alcance un fin predeterminado y que se le permita emplear todos los medios que le posibiliten alcanzar ese fin.⁶⁰

Para Arendt, que sostenía que el pensamiento del tipo medios-fines era una negación de la libertad exhibida en la acción y el discurso, la introducción de intereses, ya sean privados o generales, introduce la actitud instrumental.⁶¹ Sus críticos no pueden pensar

⁵⁹ La tarea del juicio estético y teleológico, explica Kant, es juzgar sin concepto y por lo tanto sin noción de "propósito" (fin [Zweck]). Pero el juicio sólo es posible si asumimos que la naturaleza tiene un orden que podemos discernir y potencialmente podríamos conocer, de allí una intencionalidad (finalidad [Zweckmässigkeit]). De este modo, los juicios estéticos tienen "finalidad sin fin" o "intencionalidad sin propósito" [Zweckmässigkeit ohne Zweck] (CJ, Introducción, 8, 32-35).

⁶⁰ Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", *op. cit.*, pp. 215 y 216.

⁶¹ Esta crítica se aplica a los dos tipos de interacción social que Habermas denomina "estratégica" y "comunicativa". Mientras que en la interacción estratégica los actores "sólo tienen interés en el éxito, es decir, en las consecuencias o los resultados de la acción", en la interacción comunicativa los actores

la idea de desinterés en otros términos que los de la validez objetiva y nunca ven la necesidad de renunciar al objeto como el grado cero de todo juicio. Según esto, para ellos la relación entre sujetos está mediada por objetos y, en consecuencia, por la facultad del entendimiento y la aplicación de conceptos.

Dado que, según Arendt, ningún concepto determina la formación de opinión, esta formación no puede entrañar –no en primer lugar– la relación del sujeto con el objeto, relación que define los juicios cognitivos desde la perspectiva kantiana. En cambio, la relación con el objeto está mediada por la relación del sujeto con los puntos de vista de otros sujetos, o, más precisamente, por la adopción de los puntos de vista de otros para el mismo objeto en cuestión. Arendt denomina "pensamiento representativo" a esta relación intersubjetiva:

Me formo una opinión considerando un tema determinado desde distintos puntos de vista, haciendo presentes en mi mente los puntos de vista de quienes están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no adopta ciegamente las opiniones reales de aquellos que están parados en otro lugar, y por ende miran el mundo desde una perspectiva diferente; no es una cuestión de empatía, como si yo intentara ser o sentir como otro, ni tampoco de contar cabezas y unirme a una mayoría, sino de ser y pensar mi propia identidad donde en realidad no estoy. Cuantos más puntos de vista ajenos tenga presentes en mi mente mientras pondero un tema determinado, y cuanto mejor pueda

están preparados para armonizar sus planes de acción a través de medios internos, comprometiéndose a perseguir metas con la sola condición de un acuerdo [...] acerca de las definiciones de la situación y los posibles resultados". Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, traducción de Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, MIT Press, 1990, pp. 133 y 134 [trad. esp.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994] (el énfasis pertenece al original). En ambos casos se trata de una forma de interés, pero los procedimientos y supuestos normativos son distintos.

imaginar cómo sentiría y pensaría si estuviera en el lugar de otro, más poderosa será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones finales, mi opinión.⁶²

La denominación kantiana para pensamiento representativo, escribe Arendt, es "actividad mental extensiva" o, más exactamente, una manera extensiva de pensar (*eine erweiterte Denkungsart*) cuya condición de posibilidad no es la facultad de entendimiento sino la facultad de imaginación.⁶³ Esta facultad, que actúa viendo desde los puntos de vista de otras personas, impide que el pensar extensivo se transforme en empatía extensiva o en la opinión de la mayoría. La imaginación es un medio, escribe Arendt,

para ver las cosas en su perspectiva apropiada, para tener la fuerza suficiente para poner a cierta distancia aquello que está demasiado cerca para poder verlo y comprenderlo sin parcialidad y sin prejuicio, para ser lo suficientemente generosos para superar abismos de lejanía hasta poder ver y comprender todo lo que está demasiado lejos de nosotros como si fuera cosa nuestra.⁶⁴

La imaginación media no se mueve por encima de las perspectivas, como si fuesen algo a trascender en nombre de la objetividad pura, ni tampoco en el mismo nivel que éstas, como si fueran identidades necesitadas de reconocimiento. Más bien, la imagina-

⁶² Hannah Arendt, "Truth and Politics", en *Between Past and Future...*, op. cit., pp. 227-264; la cita pertenece a la página 241.

⁶³ Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", op. cit., p. 220. Kant denomina a este proceso "amplitud en el modo de pensar"; "esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro" (*CJ*, § 40, 160). Citando este pasaje, Arendt -al igual que Kant- no excluye de ninguna manera el papel que los juicios reales de otras personas podrían desempeñar en el nuestro. Pero tampoco discute su afirmación de que el pensamiento así ampliado no es la práctica de re-presentar para nosotros mismos las opiniones que hemos oído ni tampoco cuestión de trasponerse en el lugar real de otra persona (*LKPP*, 43).

⁶⁴ Hannah Arendt, "Understanding and Politics", op. cit., p. 323.

ción permite "ser y pensar mi propia identidad donde en realidad no estoy".

Para desentrañar esta curiosa formulación del pensar extensivo tendríamos que analizar más de cerca el arte especial en el que está basada, lo que Arendt llama "entrenar a la propia imaginación para salir de visita" (*LKPP*, 43). En un comentario sobre este arte de ocupar imaginariamente los puntos de vista de otras personas, Iris Marion Young arguye que supone una reversibilidad en las posiciones sociales que niega las relaciones de poder estructuradas y, en última instancia, la diferencia. "Los participantes del diálogo pueden tomar en cuenta las perspectivas de otros porque han escuchado expresar esas perspectivas", escribe Young, no porque "la persona que juzga imagine cómo se ve el mundo desde otras perspectivas".⁶⁵ Del mismo modo, Lisa Disch critica la noción de que

una sola persona pueda anticipar imaginariamente cada una de las distintas perspectivas que son relevantes para una situación. Es este presupuesto el que reproduce un aspecto de [la misma] empatía [que Arendt por lo demás rechaza en su consideración del pensamiento representativo] y efectúa un borramiento de la diferencia.⁶⁶

Young y Disch concuerdan en que la apropiación feminista (o democrática) de la idea de pensamiento extensivo debe basarse en el diálogo real, no en el diálogo imaginario. Este "diálogo real entre interlocutores reales (no hipotéticos)", observa Beiner, establece los parámetros de la clase de validez o universalidad propia del juicio político y cuya condición es el sentido común.⁶⁷

⁶⁵ Iris Marion Young, "Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought", en *Judgment, Imagination, and Politics...*, op. cit., pp. 205-208; las citas pertenecen a las páginas 225 y 223.

⁶⁶ Lisa Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, op. cit., p. 168.

⁶⁷ Ronald Beiner, "Rereading Hannah Arendt's Kant lectures", op. cit., p. 97. Beiner, Young y Disch comparten la opinión de que Arendt se equivocó al recurrir a Kant, porque lo que en realidad le interesa es la sociabilidad empírica

Podríamos responder a esta crítica diciendo que la imaginación, si bien no sustituye el hecho de escuchar otras perspectivas, no obstante es necesaria para Arendt porque, empíricamente hablando, nos sería imposible escuchar todas las perspectivas relevantes. Sin embargo, hacerlo equivaldría a aceptar la concepción de la imaginación implícita en la crítica; vale decir, que esta facultad es, en el mejor de los casos, un sustituto de los objetos reales, incluyendo las opiniones reales de otras personas, y, en el peor de los casos, una distorsión de esos mismos objetos acorde a los intereses del sujeto que ejerce la facultad imaginativa.⁶⁸

No podemos echar toda la culpa de esta noción limitada de la imaginación a los críticos de Arendt. La propia autora no pudo desarrollar la idea kantiana de la imaginación productiva y su relación con la libertad, y no obstante tanto el problema de la libertad como la facultad de la imaginación son centrales para su consideración del juicio. Al tratar a la imaginación como si fuera un "mero" sustituto de objetos ausentes (por ejemplo, del diálogo en tiempo presente), la consideración de la imaginación como empírica y reproductiva descuida el lugar de la imaginación en cuanto a: primero, proporcionarnos los objetos de juicio propiamente di-

en tanto base del juicio (cosa que a Kant no). Pero el argumento kantiano de un *sensus communis* a priori comienza con las prácticas sociales reales del juicio, no para descartarlas por considerarlas totalmente irrelevantes para la validez del juicio estético sino para discernir lo que él llama la existencia de la afinación humana mutua que es la base de la validez.

⁶⁸ Esta visión limitada de la imaginación como empírica y reproductiva se vincula con ciertos supuestos acerca del estatus de los postulados políticos normativos y la clase de racionalidad que es propia de la política, ambos centrales en la ética del discurso de Habermas: (1) que los postulados políticos son cognitivos y pueden considerarse postulados de verdad; (2) que la justificación de los postulados requiere un discurso *real*, es decir que los hablantes desarrollen una práctica real de justificación argumentativa. Hasta los defensores de la concepción arendtiana del juicio político contra la acusación de incoherencia de Habermas (entre ellos, Lisa Disch) dan por sentado el supuesto (2), mayormente debido a que no han encontrado una manera de contrarrestar el (1), atrapados como están en la problemática de la validez que estructura nuestra comprensión de la política.

chos (por ejemplo, en forma de esquemas y ejemplos), y, segundo, proporcionarnos esos objetos de una manera coherente con la libertad (es decir, fuera del nexo causal). Lo que falta es entender la imaginación liberándola de la carga del conocimiento. Este entendimiento alternativo entraña una idea de la imaginación "no orientada por el concepto", o, mejor aún, como observa Sarah Gibbons, "la función, más amplia, de la imaginación como fundamento de la posibilidad de aplicar conceptos".⁶⁹

En contraste con el énfasis en el diálogo en tiempo presente y la "relación interpersonal" (centrada en el entendimiento o el reconocimiento mutuo) de la ética del discurso, Arendt invoca la imaginación para desarrollar la referencia a una tercera perspectiva desde la cual observamos e intentamos ver desde otros puntos de vista, pero a distancia. Arendt no desestima la importancia del diálogo en tiempo presente ni más ni menos que Kant, pero, nuevamente como él, hace hincapié en la posición única de exterioridad desde donde juzgamos. Arendt tenía en mente esta tercera perspectiva cuando sostuvo, en el pasaje citado arriba, que las visitas imaginarias no implican el entendimiento mutuo de "uno hacia el otro en tanto personas individuales" sino el entendimiento que entraña llegar a "ver el mismo mundo desde el punto de vista de otro, a ver lo mismo en aspectos muy diferentes y con frecuencia opuestos". Lo que está en juego aquí es la diferencia entre comprender a otra *persona* y comprender el *mundo*, no en tanto objeto que conocemos sino como "el espacio en el que las cosas se vuelven públicas", como dice Arendt.⁷⁰

Para Arendt, la clase de comprensión que el ejercicio de la imaginación hace posible atañe a nuestra capacidad de ver los objetos y los acontecimientos fuera de la economía del uso y del nexo causal. "Ser y pensar mi propia identidad donde en realidad

⁶⁹ Sarah Gibbons, *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgment and Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 32.

⁷⁰ Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains", en *Essays in Understanding...*, *op. cit.*, pp. 1-23; la cita pertenece a la página 20.

no estoy" no es una posición que se alcanza cuando, comprendiendo a otra persona (como en la ética del discurso), someto mi interés privado al interés general, sino cuando miro el mundo desde múltiples puntos de vista (no posiciones identitarias) ante las cuales soy siempre un poco *outsider*, como también soy *outsider* a mi propio yo en tanto ser actuante.⁷¹ Ésta es la posición del espectador, que Arendt describe en sus conferencias sobre Kant. El espectador es aquel que, mediante el uso de la imaginación, reflexiona sobre la totalidad de manera desinteresada, esto es, de manera no sólo libre de interés privado sino de interés *tout court*, lo que equivale a decir de cualquier estándar de utilidad. Si la imaginación fuese meramente reproductiva y estuviese gobernada por conceptos (como la propia Arendt parece presumir o al menos jamás pone en cuestión), sería posible alcanzar esa clase de imparcialidad que los lectores de Arendt asocian con la posición del espectador, es decir, la imparcialidad del interés general. ¿Pero tendríamos el contrapeso para aprehender los objetos y los acontecimientos fuera de la economía del uso y el nexo causal, para aprehenderlos en su libertad?

Al estar equilibrado de esa manera, Kant pudo manifestar entusiasmo ante el nuevo acontecimiento histórico mundial de la Revolución Francesa, aunque desde el punto de vista de un ser moral actuante dijo que tendría que condenarla. Sin embargo, desde el punto de vista del espectador pudo encontrar "signos" de progreso en ese acontecimiento. Esos "signos de la historia" no son hechos que la imaginación reproductiva deba presentar en concordancia con el entendimiento y juzgar de acuerdo con una

⁷¹ Para Habermas, la perspectiva de la tercera persona jamás se presenta, salvo en forma de separación conflictiva de la perspectiva de la primera y la segunda persona, que erradamente equipara con lo que Arendt denomina pensamiento representativo. En su defensa de la "relación interpersonal" de las perspectivas de la primera y la segunda persona como condición irreductible para lograr el entendimiento mutuo y beneficiar el interés general, Habermas rechaza la perspectiva de la tercera persona por considerarla intrínsecamente objetivadora. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse...*, op. cit., p. 297.

regla cognitiva. Más bien, como observa David Carroll, esos signos "tienen como referente el futuro, al que en cierto sentido anticipan pero al que de ninguna manera puede considerarse que determinan".⁷² Para el espectador, la Revolución Francesa no aporta una confirmación cognitiva del progreso de la humanidad; más bien inspira la "esperanza", como escribe Arendt, "de abrir nuevos horizontes para el futuro" (LKPP, 56). Como acontecimiento histórico mundial, la revolución señaló aquello que no puede ser conocido pero debe ser exhibido, presentado: la libertad humana.

La posición "afirmadora de libertad" del espectador "no nos dice cómo actuar", escribe Arendt acerca del entusiasmo de Kant (LKPP, 44; el énfasis pertenece al original). Ahora bien, lo que vemos desde este punto de vista imparcial no es el interés general ni tampoco algo que pueda considerarse una guía hacia la acción política o el juicio posterior, observa Arendt. El juicio que hacemos como espectadores no está, de ninguna manera, conectado con un fin. Por cierto, "aunque el fin considerado en relación con este acontecimiento [la Revolución Francesa] no fuera alcanzado, aunque la revolución o la reforma de una constitución nacional en última instancia abortara", dice Arendt citando a Kant, nada podría destruir la confianza inspirada por el acontecimiento (LKPP, 46). Porque, desde la perspectiva del espectador preparado para aprehenderlo en su libertad, un acontecimiento nuevo no es un medio para alcanzar alguna clase de fin empírico, y por lo tanto la validez del juicio de ninguna manera resulta de la realización de un fin. En cambio, la validez está vinculada a una afirmación de libertad que expande la peculiarísima clase de objetividad que Arendt asocia con la esfera política, es decir, la objetividad o el sentido de realidad que resulta de ver un objeto o un acontecimiento desde tantos lados como sea posible. Como "la más alta forma de objetividad" nacida cuando Homero, dejando a un lado el juicio de la

⁷² David Carroll, "Rephrasing the Political with Kant and Lyotard: From Aesthetic to Political Judgments", en *Diacritics*, 14, núm. 3, otoño de 1984, pp. 73-88; la cita pertenece a la página 82.

Historia, cantó loas a griegos y troyanos por igual, el juicio de Kant sobre la Revolución Francesa expande nuestro sentido de lo real porque se rehúsa a juzgar basándose en la victoria o en la derrota, o, para el caso, en cualquier interés o fin.

El juicio que simultáneamente expande nuestro sentido de realidad y afirma la libertad sólo es posible cuando las facultades se hallan "en libre juego", como lo expresa Kant. Sólo cuando la imaginación no está restringida por un concepto (proporcionado por el entendimiento) o por la ley moral (dada por la razón) puede producirse esa clase de juicio. Y la Revolución Francesa fue, para Kant, un acontecimiento histórico mundial para el que no tenemos regla alguna de cognición. La imaginación en libre juego ya no está al servicio de la aplicación de conceptos. Pero Kant no tenía en mente la aplicación de conceptos cuando manifestó entusiasmo por la Revolución Francesa, que no proveía conceptos ni tampoco máximas de acción. Juzgar los objetos y los acontecimientos en su libertad expande nuestro sentido de comunidad, no porque nos diga qué está moral o políticamente justificado y, por ende, qué deberíamos hacer sino porque expande nuestro sentido de lo que es real o comunicable. Esta afirmación de libertad no sería posible sin la imaginación productiva.

IMAGINACIÓN Y LIBERTAD

En la lectura de Kant que hace Arendt, la imaginación está subordinada a las funciones conceptuales del entendimiento: tiene la tarea, delineada en la primera *Crítica*, de reunir las representaciones en el orden sucesivo necesario para la naturaleza temporal del sentido interno y la posibilidad de aplicación de conceptos.⁷³ En ese

⁷³ El análisis arendtiano de la imaginación se centra en el esquematismo —que (citando al Kant de la *Crítica de la razón pura*, B180) "provee una imagen para un concepto" (Hannah Arendt, *LCPP*, 81)— y en la función de la imaginación en la lógica del reconocimiento. Véase *ibid.*, pp. 79-85.

texto, Kant describe, de modo célebre, la necesidad de síntesis en la reproducción mediante la figura de una línea. Si no puedo reproducir las primeras partes de una línea mientras avanzo hacia las siguientes, arguye, no podré obtener una representación completa. Pero la reproducción sería en vano si yo no pudiera reconocer que todas las partes diferentes de la línea pertenecen a una unidad total. La imaginación permite la producción de conexiones sintéticas entre las representaciones discretas que la mente necesita para conformar su naturaleza temporal, sin las cuales no habría cognición de objetos sino solamente una serie de particulares: *esto* y *esto* y *esto*. Pero si la imaginación se limitara a reconocer lo que vemos ahora como lo que vimos antes, ¿por qué Kant y también Arendt la asociarían con la libertad, que nos exige reconocer no la mismidad de los particulares sino su singularidad y su contingencia?

Otra manera de formular este interrogante es preguntar cómo el papel desempeñado por la imaginación en el juicio plantea el problema del conocimiento como forma de reconocimiento. En el capítulo 1 vimos que, en los juicios empíricos acerca de la diferencia sexual, el entendimiento aplica conceptos que transforman ese "[a]lgo en el mundo [que] nos obliga a pensar", para tomar prestada la feliz frase de Deleuze, en algo que es conocido.⁷⁴ Que existen cuerpos que no corresponden a uno de los dos sexos es un hecho empírico, argumentaba yo, cuya negación parece un error de conocimiento pero que es en realidad una negativa a permitir que ese algo perturbe la facultad del entendimiento y su capacidad de aplicar conceptos a particulares. Es una negativa a considerar algo para lo que no hay regla de cognición alguna como parte de nuestro mundo común y, en cambio, presentarlo (por medio de la imaginación reproductiva) y subsumirlo (por medio del juicio determinante) bajo la regla de nuestro sistema de dos sexos y, por ende, volverlo "conocible" mediante un acto de reconocimiento.

El problema, entonces, es cómo presentarle a la facultad de juicio ese algo para lo que no tenemos concepto alguno ni tam-

⁷⁴ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, *op. cit.*, p. 139.

poco la temporalidad lineal de la imaginación reproductiva en la aplicación del concepto. Esa temporalidad era el origen de lo que Arendt, citando a Kant, denominaba "el embarazo de 'la razón especulativa al ocuparse de la cuestión de la libertad de la voluntad [...] [vale decir] el poder de iniciar *espontáneamente* una serie de cosas y estados sucesivos'".⁷⁵ En el segundo volumen de *La vida del espíritu* (analizado en el capítulo II), Arendt muestra cómo la asociación de libertad y voluntad conduce a un *impasse*: en el orden lineal del tiempo cada acto de la voluntad, en el momento en que reflexionamos acerca de él, parece caer en las oscilaciones de la causalidad. Ya sea porque no pudieron reconciliar este poder de iniciar una nueva serie de actos y estados con el *continuum* temporal que esa nueva serie interrumpe; porque temieron la impresionante responsabilidad que la noción de voluntad libre imponía a los seres humanos; o porque no pudieron encontrarle sentido a la contingencia que define los actos voluntarios, filósofos y "hombres de acción" por igual, dice Arendt, han tendido a negar la voluntad debido a su inevitable vínculo con la libertad. La cuestión, por supuesto, no es salvaguardar la idea de voluntad libre sino afirmar la acción libre, es decir, nuestra capacidad de comenzar a nuevo.

En la *Crítica del juicio*, la libertad se presenta como un predicado del poder de la imaginación, no de la voluntad, y el poder de la imaginación se vincula con esa manera de pensar más amplia que es, según Arendt, el pensamiento político por excelencia, puesto que nos permite pensar desde puntos de vista que no son los propios. Pero si esta capacidad fomenta la visión afirmadora de libertad del espectador, si no termina en empatía extensiva ni es poco más que un triste sustituto del diálogo presente, entonces la imaginación debe ser creativa, no reproductiva. En su tercera

⁷⁵ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, edición en un volumen, t. 2: *Willing*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1978, p. 20. Este poder, escribe, "se distingue de la facultad de elegir entre dos o más objetos dados (el *liberum arbitrium*, estrictamente hablando)". Mientras que el *liberum arbitrium* meramente decide entre cosas ya dadas, la idea de una voluntad libre entraña "el poder de iniciar algo realmente nuevo" (*ibid.*, pp. 20, 29). Analicé esta cuestión en el capítulo II.

Crítica, Kant describe este poder de la imaginación como una facultad de presentación (*Darstellung*), no de mera reproducción (*Vorstellung*). Escribe: "[La imaginación] hay que tomarla, primero, no reproductivamente, tal como está sometida a las leyes de la asociación, sino como productiva y autoactiva (como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones)". Por cierto, asevera Kant, "se ha de considerar la imaginación, en el juicio del gusto, en su libertad" (*CJ*, § 22, 91); vale decir, no debe estar atada de ninguna manera a las leyes empíricas de la asociación. Al no estar constreñidas por "un determinado concepto de un objeto", las facultades del entendimiento y la imaginación se hallan en "libre juego" (*CJ*, § 22, 91). La imaginación no es autónoma, pero tampoco subordinada. Continúa desempeñando el papel de mediadora entre el intelecto y la sensibilidad, pero esto se entiende mejor en los términos más amplios de la presentación o la exhibición que en los de la esquematización y la representación.⁷⁶

En ningún lugar de la obra de Kant es más visible la fuerza productiva de la imaginación que en el Libro segundo de la *Crítica del juicio*, la "Analítica de lo sublime". Prácticamente ausente en la consideración de Arendt, lo sublime kantiano muestra los límites de la imaginación reproductiva para pensar aquello que no tiene regla de cognición ni promesa de forma bajo los conceptos existentes.⁷⁷ "En relación con lo sublime [matemático]", observa

⁷⁶ Sobre la imaginación como facultad de presentación, véase Rudolph Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the "Critique of Judgment"*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 55. Sarah Gibbons ofrece un argumento similar cuando dice que "Kant tiende a usar el verbo 'exhibir' (*darstellen*) cuando desea enfatizar el carácter productivo y representativo de la imaginación, ya sea en la diagramación, la construcción matemática o el arte. La imaginación desempeña una función presentativa que involucra su capacidad de presentar una totalidad como un 'universal sintético', y esta actividad implica algo más que lo que sugiere pensar la imaginación como aquello que 'atravesía y reúne' las partes de la multiplicidad intuida" (*op. cit.*, p. 139).

⁷⁷ En sus conferencias, Arendt analiza lo sublime kantiano en relación con la idea de guerra de Kant en la tercera *Crítica*. Alude a esta sección sólo para decir que la posición del espectador es imparcial y que no conlleva máximas de ac-

Rudolph Makkreel, "la imaginación es llamada [por Kant] a instituir una 'regresión' que aniquila las condiciones del tiempo y está relacionada, no con los conceptos del entendimiento, sino con las ideas de la razón".⁷⁸ La imaginación, que se esfuerza por comprender el infinito, está amenazada por la pérdida de sí misma, porque no puede hacer lo que exige la razón: presentar la totalidad.⁷⁹ Llevada a los límites de su poder reproductivo de presentar objetos ausentes en una progresión temporal, la imaginación "es inducida a esforzarse [...] en la reconsideración de su relación con el tiempo", escribe Makkreel.⁸⁰ Esta reconsideración implica "la

ción. Más bien, si tuviéramos que actuar en concordancia con nuestros propios juicios, dice Kant, seríamos inmorales. Véase Hannah Arendt, *LKPP*, 52 y 53.

⁷⁸ Rudolph Makkreel, *op. cit.*, pp. 67 y 68.

⁷⁹ Para una lectura similar, véase la obra ya citada de Sarah Gibbons, *Kant's Theory of Imagination*, pp. 128 y 129. Como explica Kant, la razón exige que la imaginación capture y presente una gran magnitud (por ejemplo, "una serie de números progresando") en una única intuición (*CJ*, § 26, 111). Para poder hacerlo, "se requieren dos actividades de aquella facultad [la imaginación]: aprehensión (*apprehensio*) y comprensión (*comprehensio aesthetica*)" (*CJ*, § 26, 108). La aprehensión no tiene problemas para continuar una serie, en la que cada parte se va agregando sucesivamente, incluso hasta el infinito. Pero cuando procede generando cada vez más unidades de medida comprensivas (por ejemplo, comprendiendo 100 o 100 como unidad única) encuentra dificultades y, hasta cierto punto, un límite. Las primeras representaciones de las intuiciones sensibles (por ejemplo, la serie 1-100) "empiezan ya a apagarse en la imaginación, retrocediendo ésta para aprehender algunas de ellas" (*ibid.*). Éste es el momento de lo sublime. En la glosa de Tamar Japaridze: "La imaginación, en el límite de lo que puede presentar, se violenta a sí misma para poder presentar que ya no puede presentar. Por su parte, la razón busca, irrazonablemente, violar la interdicción que a sí misma se impone y que es estrictamente crítica, la interdicción que le prohíbe encontrar objetos que correspondan a conceptos en las intuiciones sensibles. En estos dos aspectos el pensamiento desafía su propia finitud, como fascinado por su propio exceso". Tamar Japaridze, *The Kantian Subject: "Sensus Communis", Mimesis, Work of Mourning*, Nueva York, State University of New York Press, 2000, 148, n. 17.

⁸⁰ Rudolph Makkreel, *op. cit.*, p. 72. Kant desarrolla esta regresión de la imaginación en un pasaje sobre lo "absolutamente grande" como idea de razón: "Medir un espacio (como [manera de] aprehensión) es al mismo tiempo descubrirlo, y, por tanto, es un movimiento objetivo en la imaginación y una progresión (*progressus*); la comprensión de la pluralidad en la unidad, no del

posibilidad de negar la forma matemática o lineal del tiempo", lo cual contradice aquello que es más importante para la imaginación reproductiva y, por ende, para el reconocimiento en un concepto: la posibilidad misma de sucesión.⁸¹

El fracaso de la imaginación reproductiva, a su vez, abre la posibilidad de un uso diferente de la imaginación en el juicio; vale decir, el de comprender como una totalidad aquello que normalmente se aprehende como temporalmente diferenciado y causalmente relacionado. La regresión vuelve visible una temporalidad que tiende a estar velada a nuestra vista, a saber, cada vez que usamos la imaginación estrictamente en su capacidad reproductiva, como lo hacemos cada vez que realizamos juicios lógicos o cognitivos: es decir, la temporalidad no causal, no lineal de lo nuevo.⁸² En lo sublime, el significado o el orden surgen como comprensión en un instante, más que como subsunción en la tota-

pensamiento, sino de la intuición, por tanto, de lo sucesivamente aprehendido en un momento [*Augenblick*], es, por lo contrario, una regresión (*regressus*) que anula [aniquila, *Aufhebt*] a su vez la condición de tiempo en la progresión de la imaginación y hace intuible la simultaneidad [coexistencia]. Es, pues (puesto que la sucesión temporal es una condición del sentido interno y de toda intuición), un movimiento subjetivo de la imaginación, mediante el cual ésta hace al sentido interno una violencia" (*CJ*, § 27, 116).

⁸¹ Rudolph Makkreel, *op. cit.*, p. 73. Véase también Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime (Kant's Critique of Judgment, §§ 23-29)*, traducción de Elizabeth Rottenberg, Stanford, CA, Stanford University Press, 1994, p. 144.

⁸² "[E]n vez del tiempo linealmente ordenado requerido para la aprehensión progresiva y la determinación matemática de la naturaleza, tenemos un instante o momento en el tiempo que permite la comprensión o reflexión estética" (Rudolph Makkreel, *op. cit.*, p. 74). Para Makkreel, la idea de lo supersensible que acompaña la regresión imaginativa en lo sublime "puede utilizarse en una filosofía trascendental de la mente para fundamentar una teoría del sujeto como totalidad" (*ibid.*, p. 80). Para Lyotard, en cambio, en tanto destruye la sensación interna necesaria para el "yo pienso", "la 'regresión' de la imaginación en la sensación sublime golpea los fundamentos mismos del 'sujeto'" (Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic...*, *op. cit.*, p. 144). Para más detalles sobre esta diferencia, véase Peter Fenves, "Taking Stock of the Kantian Sublime", en *Eighteenth-Century Studies*, 28, num. 1, otoño de 1994, pp. 65-82; véase especialmente pp. 72-76.

lidad, cosa que caracteriza la idea de progreso histórico discutida en el comienzo de este capítulo.

Jean-François Lyotard también resalta la nueva perspectiva abierta por la regresión de la imaginación en lo sublime kantiano, pero de una manera por completo contraria a la orientación hermenéutica de la lectura de Makkreel y, por cierto, a cualquier noción de coherencia o sentido. En contraste con la idea de que el libre juego de las facultades produce una coherencia y un significado de tipo diferente, Lyotard afirma que hay un "diferendo" (lo que Kant denomina un *Widerstreit*) "en el núcleo del sentimiento sublime"; vale decir, el poder absoluto de concebir (razón) y el poder absoluto de presentar (imaginación).⁸³ La heterogeneidad y excesividad de estos poderes en lo sublime vuelve visible el momento —aparentemente ocluido en la "Analítica de lo bello" y en las diversas consideraciones del juicio político fundamentadas en ese texto kantiano (la de Arendt, por ejemplo)— en que somos confrontados con algo que es, en sí mismo, impresentable porque trasciende las formas dadas del discurso.

Así, en la estética de lo sublime, dice Lyotard, el intento fallido de la imaginación (reproductiva) de *exhibir* aquello que está excluido o negado de articulación cultural en nuestro sistema de referencias es testimonio de la presencia de lo impresentable.⁸⁴ Este intento interrumpe, a su vez, la ilusión de comunicabilidad que subyace a toda idea empírica del *sensus communis*. Al situar lo sublime por encima de lo bello, Lyotard no sólo contrapone el arte de *streiten* —que según Kant es propio de toda interlocución acerca de los juicios estéticos— a todas las teorías comunicativas de lo político, también contrapone el *Widerstreit* (o diferendo) que "no puede ser resuelto" a toda posibilidad de acuerdo políticamente mediado acerca de la comunidad. De esta manera, Lyotard ex-

⁸³ Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic...*, *op. cit.*, p. 123. "Este conflicto [entre razón e imaginación, entre el poder de concebir y el poder de presentar] no es una disputa ordinaria, a la que una tercera instancia podría poner fin, sino un diferendo, un *Widerstreit*" (*ibid.*, p. 124).

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 140 y 141.

cluye algo más que el *disputieren* que Habermas considera constitutivo de toda política orientada hacia el entendimiento mutuo. También excluye la clase de acuerdo o validez propio de las políticas democráticas; vale decir, el acuerdo o *übereinkommen* al que se llega *streiten* y persuasión mediante, que Arendt también encontró en Kant y consideró como la forma de interlocución propia de los juicios políticos y estéticos por igual.

Lo que Arendt ve como la naturaleza misma y el logro contingente del discurso político (el acuerdo al que se llega a través de un discurso persuasivo, no de pruebas) no es para Lyotard más que otra peligrosa ilusión de una teoría política comunicativa. Según Lyotard, la lectura que de Kant hace Arendt es una entre muchas "[malas] interpretaciones sociologizantes y antropologizantes del sentido común estético [kantiano]". Arendt confunde la noción kantiana de comunicabilidad (*Mitteilbarkeit*) con el "asentimiento que los individuos empíricos se prodigan unos a otros con respecto a la belleza de un objeto", como si la "voz universal" del gusto "se basara en un conjunto de votos".⁸⁵ Al no advertir el sentido trascendental del *sensus communis* kantiano, Arendt (como Habermas), sostiene Lyotard, tampoco ve que "la comunidad requerida como sustento de la validez de ese juicio siempre debe estar en proceso de hacerse y deshacerse".⁸⁶

No es incorrecto ver en la lectura que hace Arendt del *sensus communis* algo parecido a una *tendencia* a la reducción empírica;

⁸⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁶ Jean-François Lyotard, *Peregrinations: Law, Form, Event*, Nueva York, Columbia University Press, 1988, p. 38 [trad. esp.: *Peregrinaciones*, Madrid, Cátedra, 1992]. Citando a Lyotard, David Carroll compara el pensamiento de Arendt con la teoría comunicativa de Habermas y la acusa de carecer de comprensión crítica de la comunidad. David Carroll, "Community After Devastation: Culture, Politics, and the 'Public Space'", en Mark Poster (ed.), *Politics, Theory, and Contemporary Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pp. 159-196, especialmente p. 170. Jean-Luc Nancy ofrece una idea similar de comunidad contraria a toda forma empírica en Peter Connor (ed.), *The Inoperative Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

tendencia que también existe en el propio texto de Kant, como señala Lyotard. Lo que respalda mínimamente la lectura de Lyotard es el desdén de Arendt hacia la imaginación productiva. Este desdén orientó su interpretación en una dirección empírica (aunque jamás redujo la universalidad del juicio del gusto a nada semejante a un voto, ni tampoco la consideró en el marco de una comunidad basada en el consenso). Esta reducción empírica de la comunidad reapareció en la obra de sus críticas feministas (Disch y Young), quienes, contra Lyotard, acusaron a Arendt de no ser lo suficientemente empírica (es decir, de no tomar debidamente en cuenta el espectro completo de las opiniones empíricas reales y apoyarse, en cambio, en el diálogo imaginario).

Lyotard ve algo de crucial importancia que los otros críticos de Arendt tienden a ignorar: la imaginación, considerada en su libertad, abre una *cuestión* acerca de la comunidad que no puede ser resuelta mediante la práctica comunicativa de una política centrada en el intercambio de pruebas. Esta práctica tiende a ocultar cómo malentendemos precisamente en aquellos momentos en que entendemos y cómo perdemos de vista el origen del malentendido. Pero Lyotard no ofrece una concepción alternativa de comunidad, salvo cuando la define como algo que siempre está en proceso, que siempre se anticipa pero jamás se alcanza. Esta conocida idea fue retomada por las teóricas feministas tras el colapso de la categoría mujeres entendida como categoría coherente para la constitución del ámbito político del feminismo. Aunque es obviamente importante exponer las exclusiones que constituyen la comunidad, persiste el interrogante de cómo podría formarse una comunidad feminista (o una comunidad política de cualquier otro tipo) más democrática basada en las prácticas de libertad. ¿Sobre qué bases vivimos en comunidad con otros y qué papel desempeñan los juicios que afirman la libertad en la creación de la comunidad? Si la lectura arendtiana de Kant no puede ser descalificada (con la de Habermas) como un ejemplo más de "realismo empírico" (Lyotard), ello se debe a que su interpretación del *sensus communis* no se agota en la idea de lo

empírico (sociológico o antropológico) ni tampoco es trascendental. Es, más bien, política.

SENSUS COMMUNIS Y LA PRÁCTICA DE LA LIBERTAD

La crítica de Lyotard a las teorías políticas comunicativas nos desafía a repensar la comunidad feminista como una comunidad que es presupuesta y simultáneamente creada de nuevo en la práctica del juicio. Sería apresurado concluir que la práctica crítica del juicio debe articularse en relación con la estética de lo sublime y no de lo bello, o que debe centrarse en objetos que son irreductiblemente adversos no sólo a la cognición (determinación conceptual) sino también al poder de presentación no conceptual de la imaginación. Por un lado, la inmensa mayoría de los objetos del juicio político, como los del juicio estético, no son radicalmente resistentes a la presentación y la representación; por otro lado, existe algo a lo que podríamos querer denominar impresentable en el sentido de que ha sido excluido, de que se le ha negado inteligibilidad cultural en nuestro sistema de referencias.

Pero entonces parecería —como ocurre a menudo en lo que Ewa Ziarek llama "la retórica del fracaso", de la que participa la crítica de Lyotard— que nuestras únicas opciones son lo presentable y lo impresentable, y que el problema de cualquier intento de presentar lo impresentable es que inevitablemente conduce a la subsunción bajo un concepto y a la lógica del reconocimiento que hemos analizado antes.⁸⁷ La literatura crítica sobre comunidad política que trabaja la idea de lo radicalmente excluido tiende a expresar nuestra opción exclusivamente en esos términos, mientras que simultáneamente aboga por el reconocimiento político y cultural de vidas y sujetos ininteligibles, aunque sin el gesto nor-

⁸⁷ Ewa Plonowska Ziarek, *The Rethoric of Failure: Deconstruction of Skepticism, Reinvention of Modernism*, Albany, State University of New York Press, 1996. Analicé esta idea del fracaso en la significación en el capítulo 1.

malizador del reconocimiento. Pero no está claro cómo podría cumplirse esta práctica no normalizadora de reconocimiento; es decir, cómo podría concretarse sin pecar de "realismo empírico". "La retórica del fracaso" equipara comunidad con comunicabilidad y ve a la comunidad como algo que, por definición, se cierra en el momento mismo en que alcanza cualquier clase de realidad empírica. Por eso Lyotard insistía en que, para permanecer abierta, la comunidad debe seguir siendo un ideal irrealizable.

Y seguramente hay algo importante en el argumento de que la comunidad debe seguir siendo un ideal irrealizable, porque nos mantiene alerta frente a las maneras en que la comunidad, incluso en los momentos en que parece más abierta, se constituye mediante alguna forma de exclusión. En sus críticas individuales al matrimonio homosexual, por ejemplo, Judith Butler y Michael Warner argumentan con firmeza que la inclusión de lesbianas y homosexuales en la institución matrimonial, lejos de ser un claro avance en su estatus de ciudadanos, anula las posibilidades de libertad sexual que han sido el objetivo constante del movimiento y vuelve a marginar a aquellos que no viven ni desean vivir en relación de pareja.⁸⁸ Si bien para las liberales Susan Okin y Martha Nussbaum los derechos proporcionan la regla que conduce a la progresiva extensión del principio de igualdad a los grupos excluidos, para Butler y Warner los derechos subsumen una amplia variedad de prácticas sexuales gays y lesbianas bajo una regla que hace que todos los casos parezcan similares: el deseo de matrimonio. La exigencia política de libertad sexual que *no* es una exigencia de extensión de los derechos maritales (o de cualquier cosa semejante) jamás se entiende como una exigencia de libertad,

⁸⁸ Judith Butler, "Competing Universalities", en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Nueva York, Verso, 2000, pp. 136-181 [trad. esp.: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003]; Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Nueva York, Free Press, 1999, especialmente el capítulo 3.

porque la cultura política liberal sólo puede entender esa exigencia en el idioma de los derechos. En el mejor de los casos, la exigencia de libertad sexual se entiende como exigencia de cierta clase de "estilo de vida", de "libertad para ser yo", es decir, como un reclamo de cierta clase de identidad que, es innecesario decirlo, ya está protegida por alguna clase de derecho (por ejemplo, a la privacidad). En otras palabras, la exigencia de libertad sexual parece carente de sentido fuera del idioma de los derechos.

Decir que estas ideas conflictivas de la libertad sexual son radicalmente heterogéneas, como un diferendo o *Widerstreit*, es valioso siempre y cuando esa definición cuestione forzosamente la idea central en las teorías más comunicativas de lo político, como el liberalismo—de que todos los conflictos son, en principio, pasibles de ser resueltos; es decir, en la medida que propongan argumentos racionales que establezcan, mediante pruebas, que un determinado concepto empírico corresponde a un objeto presente en la experiencia. La idea de que es posible discutir de esta manera diferentes puntos de vista oculta por completo la cuestión misma de qué podría ser considerado prueba de un concepto empírico. El postulado de la diferencia sexual de Luce Irigaray, el postulado de las prácticas no heterosexuales de Butler, y el postulado de los cuerpos intersexuados de Anne Fausto-Sterling son ejemplos del fracaso de estas pruebas en ausencia de las premisas compartidas (encuadramiento o paradigma) de las que se deducen. La idea de que necesitamos más evidencia de aquellas prácticas y subjetividades que están fuera de la norma implica la cuestión de qué cuenta como hecho o factualidad de lo que se dice. En consecuencia, la resolución de estas disputas tiende a tomar la forma, como lo muestra cada una de estas pensadoras, de reconocimiento en un concepto, cosa que no es más que otra manera de decir *olvido existencial*, con consecuencias sociales y políticas, de todo aquello que no cae bajo un concepto.

Esta crítica sugiere, una vez más, los límites de pensar la política en términos de conocimiento. "El conocimiento está basado en el reconocimiento", como nos mostró Wittgenstein en el capítulo 1 de este libro; es decir, en un modo de considerar que algo es algo —lo

cual es la condición del conocimiento— pero también de hacer algo en relación con lo que conocemos o sabemos (por ejemplo, tomar en cuenta la pluralidad). Decir, por ejemplo, que la exigencia de libertad sexual requiere nuestro juicio no equivale a eliminar las cuestiones cognitivas o empíricas. Más bien equivale a decir que el juicio cognitivo de la existencia de una cosa (es decir, su función o propósito o su capacidad de satisfacer un uso o un fin) no es lo que se espera que hagamos, así como el botánico, como dijo Kant, no tiene que explicar la flor en tanto órgano reproductor de la planta cuando enuncia que la flor es bella. Podemos saber estas cosas acerca de las plantas, como asimismo sabemos ciertas cosas acerca de las prácticas no heterosexuales. Sin embargo, la capacidad de juzgar estética o políticamente requiere que consideremos de otra manera aquello que conocemos, que consideremos la belleza de la flor además de su utilidad, que consideremos las prácticas sexuales no heteronormativas como parte del mundo común independientemente de la función social que puedan cumplir. Contrariamente a la acusación de sus críticos, la posición de Arendt respecto de las pretensiones cognitivas en el ámbito político no era: “jamás hagas un juicio cognitivo cuando juzgues políticamente”. Era, más bien: “no confundas juicio cognitivo con juzgar políticamente”. Se necesita algo más, porque el juicio político no revela una propiedad del objeto sino algo que tiene significado político acerca del sujeto que juzga, acerca de “quién” es ese sujeto.

Como explica Arendt:

Cada vez que las personas juzgan las cosas del mundo que les son comunes, sus juicios llevan implícito algo más que esas cosas. En su manera de juzgar, la persona, hasta cierto punto, se revela a sí misma, qué clase de persona es, y esta revelación, que es involuntaria, tiene mayor validez porque se ha liberado de las idiosincrasias meramente individuales.

No olvidemos que ese “quién” es una persona pública, en tanto se distingue de lo “que uno es” (es decir, de las identidades adscriptas

como la raza, el género, el sexo y la clase social). Juzgar es una práctica de construcción-de-mundo por la que descubrimos no sólo las preferencias personales de otras personas (que nos ayudan a comprenderlas en tanto individuos), sino también la extensión y la naturaleza de lo que tenemos en común. “Todos sabemos muy bien con cuánta rapidez se reconocen unas a otras las personas y cuán inequívocamente llegan a sentir su mutua pertenencia cuando descubren una afinidad en cuestiones de gusto y disgusto”.⁸⁹ En contraste con la identidad o la experiencia, que han servido ambas—de maneras profundamente problemáticas— para fundar la comunidad feminista, la afinidad basada en la práctica del juicio se descubre—o no se llega a descubrir— en la práctica misma.

Como el juicio estético, la práctica del juicio político es una manera de construir o descubrir la comunidad mediante la articulación de la individualidad antes que por su supresión, porque la articulación siempre implicará tener en cuenta las perspectivas de otros. Mientras que en la ciencia o la lógica el acuerdo excluye o intenta excluir (por ejemplo, mediante ciertos métodos o procedimientos) la subjetividad, los juicios estéticos y políticos acarrear la dominación de la propia subjetividad de ciertas maneras, aprender a hacer consideraciones que tengan en cuenta a otros y exponer criterios en un esfuerzo por persuadirlos del propio punto de vista.⁹⁰ Como vimos en el caso de las mujeres de Milán, el feminismo siempre ha tenido una relación difícil con los reclamos de individualidad porque parecen estar en contra de los reclamos de comunidad (y, al menos en ciertas manifestaciones del liberalismo, lo están). Sin embargo, en la práctica del juicio (que las italianas descubrieron a su manera) la articulación de la individualidad es condición misma de toda idea política de comunidad. Esta clase de comunidad no está garantizada por la pertenencia a un grupo determinado, ya sea “natural” o “social” (es decir, “qué” es alguien), sino que sólo es posible siempre y cuando se renuncie a

⁸⁹ Hannah Arendt, “The Crisis in Culture”, *op. cit.*, p. 223.

⁹⁰ Sobre este punto, véase Stephen Mulhall, *Stanley Cavell...*, *op. cit.*, pp. 28 y 29.

esa garantía. En la medida que sumamos el acuerdo de otros cuando juzgamos política o estéticamente, decimos que hablamos por ellos. Alejada de la garantía del acuerdo, una comunidad siempre implicará el riesgo de que seamos rechazados o de que nos encontremos aislados de los otros, es decir, sin sentido de la comunidad.

El juicio es una manera de construir y descubrir (los límites de) la comunidad, pero ello no significa que pueda o deba traducirse en un modelo de acción política. Si la lectura de Kant que hace Arendt se acerca a afirmar la existencia de algo parecido al *Widerstreit*, es más como un conflicto entre la acción y el juicio que como un conflicto entre facultades. El juicio no tiene por qué aportar una guía de acción y, de hecho, incluso puede ser radicalmente contrario a la acción, como el entusiasmo de Kant por la Revolución Francesa. Por eso Arendt, como Kant, hacía hincapié en la posición del espectador, desde la que es posible ver la totalidad sin la mediación de un concepto basado en la presencia de un interés. Los espectadores no producen juicios que deban servir como *principios* para otros juicios o para la acción; más bien crean el *espacio* donde pueden aparecer los objetos del juicio político: los actores y las acciones propiamente dichos, y en ese sentido modifican nuestra percepción de aquello que forma parte del mundo común.

Si, como sostiene Arendt, el mundo "es el espacio donde las cosas se vuelven públicas", juzgar es una práctica que modifica ese mundo. En este espacio, creado por el juicio, aparecen los objetos del juicio. Escribe Arendt: "[E]l juicio del espectador crea el espacio sin el cual dichos objetos no podrían, en absoluto, aparecer. El ámbito público está constituido por los críticos y los espectadores, no por los actores y los hacedores. Y este crítico y espectador subyacen a cada actor" (*LKPP*, 63); el "espectador" no es otra persona sino, simplemente, un modo distinto de relacionarse con, o estar en, el mundo común. Este cambio de énfasis implica un giro copernicano en la relación entre juicio y acción: sin espectadores que la juzguen y sin los artefactos del juicio (narraciones y relatos, por ejemplo) la acción no tendría sentido, desaparecería sin dejar

rastró: no sería una actividad de construcción-de-mundo. Arendt atribuye este giro a Kant, pero es ella misma quien descubre, en su lectura idiosincrásica de Kant, que es la actividad de juicio de los espectadores, no el objeto que juzgan ni su hacedor, el que crea el espacio público.

Al presentarnos la actividad del juicio como formadora del ámbito público, de la comunidad política, Arendt pone énfasis en lo que la teoría estética denomina prácticas de recepción. Pero parece dar poca importancia a la contribución potencialmente transformadora y generadora del objeto de juicio propiamente dicho, como asimismo a la actividad creativa del artista, actor o hacedor. A diferencia de Arendt, Kant no sólo destaca a los espectadores sino también al artista y al poder formador de la imaginación creativa: la capacidad de presentar los objetos de una manera nueva y no familiar, lo que él llama "genio". En su exposición de las "ideas estéticas", Kant describe la imaginación como "muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza, sacada de la materia que la verdadera le da" (*CJ*, § 49, 182). Por cierto, hasta podemos reestructurar la experiencia y

aquí sentimos nuestra libertad frente a la ley de asociación (que va unida al uso empírico de aquella facultad), de tal modo que, si bien por su parte la naturaleza nos presta la materia, nosotros la arreglamos para otra cosa, a saber: para algo distinto que supere a la naturaleza (*CJ*, § 49, 182).

Esta facultad de presentación "provoca a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible" (*CJ*, § 49, 182). Si bien estas presentaciones estéticas "tienden a algo que está por encima de los límites de nuestra experiencia" (de allí que se las denomine ideas estéticas y sean la contracara de las ideas racionales), no obstante son presentaciones. La facultad de presentación que opera en la

exhibición de las ideas estéticas, escribe Kant, "extiende el concepto mismo de un modo ilimitado" (CJ, § 49, 182 y 183).

A diferencia de los conceptos *determinados* que hemos venido tratando, los que podríamos denominar conceptos *indeterminados*, tal como Salim Kemal analiza a Kant en este punto, "son singulares en tanto organizan sólo el material que informan, no siempre pueden garantizar las inferencias generales sobre la naturaleza de su objeto y tienen un orden poético, metafórico o idiomático".⁹¹ La imaginación puede trabajar el material u ordenarlo de manera tal que nos permite crear, a partir de él, asociaciones no causales e incluso una nueva naturaleza. Si los conceptos como tales no son excluidos, como propone la lectura que hace Arendt de Kant, sino más bien expandidos de manera indefinida, ello tendrá importantes consecuencias para nuestro modo de pensar la propia actividad política o estética.

Podríamos preguntarnos si esta actividad transformadora de conceptos de la imaginación está confinada a la actividad del genio. Si bien Kant tiende a definir el gusto como la facultad que "corta sus alas [las del genio]" (CJ, § 50, 188), alineándola con aquello que es comunicable (aquello que otros pueden seguir y aprobar), también argumenta que el espectador (incluido el espectador que existe en todo actor o artista) debe ejercer la imaginación para intentar comprender una obra. De esta manera, entonces, nuestro sentido de lo comunicable no es estático sino dinámico. Después de todo, la imaginación también está "en libre juego" cuando juzgamos reflexivamente, no sólo cuando creamos nuevos objetos de juicio. Si Arendt asocia la facultad de la imaginación productiva exclusivamente con el genio, aprobando la subordinación kantiana del genio al gusto, quizás se deba a su decisión de resaltar la importancia de la pluralidad en el juicio. A diferencia del genio solitario, "[l]os espectadores sólo existen en plural" (LKPP, 63), y la necesidad de tomar en cuenta la pluralidad, las otras opiniones, es lo que distingue a los juicios político o estético de los juicios lógico o

⁹¹ Salim Kemal, *op. cit.*, p. 44.

cognitivo. A Arendt la preocupaba la creación de lo público, del espacio donde aparecen los objetos de juicio.

Pero es obvio que un texto como la Declaración de Sentimientos de 1848 pone sobre el tapete, simultáneamente, un juicio colectivo, al que cada uno de los firmantes ha llegado individualmente, y un "objeto" imaginario, que no sólo ofrece la oportunidad de futuros juicios sino que también estimula la imaginación de los espectadores que juzgan y expande su noción de aquello que es comunicable, de lo que considerarán parte del mundo común. Como una obra de arte, ese documento es potencialmente desfamiliarizador: al operar sobre lo comunicable (por ejemplo sobre la idea, expresada en la Declaración de la Independencia, de que todos los hombres son creados iguales) no excluye tanto el uso de conceptos como expande nuestra noción de lo que podemos comunicar. Al presuponer el acuerdo de todos ("Sostenemos que estas verdades son evidentes de por sí"), el documento (re)presenta creativamente el concepto de igualdad de una manera que, para volver a citar Kant en referencia a la imaginación productiva, "agiliza la mente abriéndola a una visión" (CJ, § 49, 183) que está excluida de toda presentación lógica del concepto de igualdad.

Cada vez que hablamos de la extensión lógica de algo como la igualdad o los derechos pasamos por alto esta expansión creativa del concepto. Después de todo, el concepto original de igualdad política es un concepto determinado, históricamente constituido con respecto a los ciudadanos (varones) blancos propietarios. La Declaración de Sentimientos no se limitó simplemente a aplicar ese concepto como regla a un nuevo particular (las mujeres). En cambio, exhibió la idea de igualdad como una idea estética: una presentación de la imaginación "que provoca pensar mucho, sin que [...] pueda serle adecuado *concepto* [determinado] alguno", para volver a citar a Kant. Ahora bien, el "pensamiento" que esa presentación "provoca" invariablemente excede los términos del concepto; "extiende el concepto mismo de un modo ilimitado" (CJ, § 49, 182 y 183). Esta expansión no es lógica —el concepto de igualdad no contiene, en sí mismo, un mecanismo que permita exten-

derlo a los grupos privados de ese derecho— sino imaginaria: creamos nuevas relaciones entre cosas que no tienen relación alguna (por ejemplo, entre el concepto de igualdad y las relaciones entre los sexos, o entre los derechos del hombre y la división sexual del trabajo). Toda extensión de un concepto político implica siempre una apertura imaginaria del mundo que nos permite ver y articular relaciones entre cosas que no tienen relación alguna (en ningún sentido lógico, necesario), crear relaciones que son externas a sus términos. Las relaciones políticas siempre son externas a sus términos: no implican tanto la capacidad de subsumir particulares bajo conceptos sino más bien un elemento imaginativo: la capacidad de ver o forjar nuevas conexiones.

Podemos juzgar reflexivamente, entonces, porque no estamos limitados a *disputieren* (vale decir, al acuerdo basado en pruebas a partir de premisas establecidas); somos capaces de crear nuevas formas o figuras para dar sentido a los objetos y los acontecimientos. Y, contra Lyotard, podemos argumentar sobre el significado de esos objetos y acontecimientos sin declarar un *Widerstreit*: la imposibilidad de todo acuerdo. En este proceso de dar sentido o juzgar reflexivamente, nos rehusamos a limitarnos a las pruebas basadas en conceptos ya dados y, en cambio, modificamos nuestra noción de lo que es común o compartido: modificamos lo que Arendt llama “el mundo”. Con el tiempo, las formas y figuras producidas por el juicio reflexivo también se anquilosan como reglas (es decir, como juicios que sirven como principios de juicio) que exigen una respuesta de la imaginación para romper el encierro de las prácticas gobernadas por reglas, desestabilizando sus instancias establecidas en un modo del sentido común que niega la libertad.

Lo que afirmamos en el juicio político no se experimenta como un compromiso cognitivo hacia un conjunto de preceptos acordados racionalmente como los que han sido codificados, por ejemplo, en una constitución —aunque también *puede* experimentarse de esa manera— sino como un placer, como sensibilidad compartida. “*Sentimos* nuestra libertad”, como dijo Kant (*CI*, § 49, 182; el énfasis me pertenece), cuando juzgamos estéticamente, o bien, como

muestra Arendt, cuando juzgamos políticamente. Este sentimiento no es la gratificación que Kant asociaba con aquello que es agradable a la percepción; más bien se basa en un proceso de reflexión cuyas condiciones son la imaginación y la exterioridad. Lo que nos agrada, recuerda Arendt, no es el objeto que juzgamos “sino *que* juzgamos que [ese objeto] es agradable” (*LKPP*, 69). Nuestro juicio nos causa placer. Si el placer obtenido mediante un juicio no proviene de la aprehensión inmediata del objeto sino de la reflexión (es decir, si no surge en relación con ninguna otra cosa que el juicio mismo), seremos devueltos a nosotros mismos y a nuestra propia práctica: lo que sostenemos nos causará placer (por ejemplo, “estas verdades son evidentes de por sí”). *Lo que nos da placer es cómo juzgamos, lo que equivale a decir que juzgamos los objetos y los acontecimientos en su libertad*. No tenemos que sostener que estas verdades son evidentes de por sí, del mismo modo que no *tenemos* que sostener que la opresión de las mujeres es abominable o que una rosa es bella; nada nos obliga. En aquello que sostenemos no hay nada necesario. El hecho de que lo sostengamos es una expresión de nuestra libertad. En el juicio, afirmamos nuestra libertad y descubrimos lo que tenemos —y lo que no tenemos— en común. Ésta es la lección, simple pero crucial, que las feministas podríamos aprender de las reflexiones de Arendt acerca del juicio político.

CONCLUSIÓN REENCUADRAR LA CUESTIÓN DE LA LIBERTAD EN EL FEMINISMO

EN LOS CAPÍTULOS anteriores hemos explorado los distintos aspectos de un feminismo centrado en la libertad y hemos analizado las limitaciones asociadas con el hecho de pensar las políticas feministas dentro de los encuadramientos de las cuestiones social y del sujeto. Hemos visto, por ejemplo, que nuestro deseo de estar protegidas del poder, de afirmar la categoría mujeres como una identidad políticamente reconocida o de asegurarnos ciertos bienes sociales puede conducirnos a confundir los derechos constitucionalmente garantizados con la experiencia de exigir nuestra libertad política. Hemos visto que nuestro deseo de autorizar el discurso público feminista puede llevarnos a confundir pretensiones de conocimiento con reclamos políticos. ¿Pero de qué manera la exigencia de libertad, entendida como razón de ser del feminismo, nos permite repensar el proyecto político del feminismo propiamente dicho, como asimismo los problemas de inclusión y exclusión que han afectado al feminismo en sus tres olas?

Cualquier intento de responder estas preguntas debería empezar por reconocer que es imposible pensar el proyecto de un feminismo centrado en la libertad fuera del proyecto, más general, de la política democrática. Inspirándose en la consideración de la libertad política de Hannah Arendt, Claude Lefort observa que la democracia se caracteriza por “*la disolución de los indicadores de certeza*”, lo que provoca “una indeterminación fundamental que afecta tanto la base del poder, la ley y el conocimiento como la base de las relaciones entre un *yo* y un *otro*, en todos los niveles de la vida social”.¹ Con la re-

¹ Claude Lefort, “The Question of Democracy”, en *Democracy and Political Theory*, traducción de David Macey, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, pp. 9-20; la cita pertenece a la página 19; el énfasis pertenece al original.

volución democrática, la pérdida de fundamentos naturales y teológicos ha llevado a una situación en la que todas las relaciones sociales y políticas están, en principio, abiertas al cambio. Escribe Lefort:

No existe ley alguna que pueda quedar fijada, cuyos artículos no se puedan discutir, cuyos fundamentos no sean susceptibles de ser cuestionados [...]. No existe una representación del centro y de los opuestos de la sociedad; la unidad ya no puede borrar la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inasible e incontrolable en la que las personas se dirán soberanas, por supuesto, pero cuya identidad estará constantemente abierta a los cuestionamientos, cuya identidad permanecerá latente.²

Como Arendt, Lefort hace hincapié en el carácter aporético de la libertad política, en la imposibilidad –pero también la tentación– de identificar un fundamento o un absoluto en el que basar el acto radical de la fundación política democrática y justificar los reclamos hechos en nombre del pueblo. Como Arendt, sostiene que es el “espacio público” (antes que Dios, el rey o cualquier otra fuente de autoridad absoluta) lo que adquiere una importancia suprema en una democracia. Este espacio es el de la libertad, creado y sostenido por la acción y el discurso, e irreductible a cualquier máxima o norma fundacional.

Tanto Lefort como Arendt nos invitan a destacar la contingencia, la indeterminación y el debate continuo como condiciones de toda política democrática, incluido el feminismo. Desde esta perspectiva, la democracia y el feminismo se definen por su compromiso con respecto a la apertura y el cuestionamiento crítico. Esta celebración de la incertidumbre fundamental que define y caracteriza a la democracia resuena en el postulado feminista de la tercera ola que sostiene que los principios fundamentales del feminismo

² Claude Lefort, “The Image of the Body in Totalitarianism”, en John B. Thompson (ed.), *Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 303 y 304.

son provisionales y susceptibles de refutación. Como observa Judith Butler: “Que esos fundamentos existan sólo para ser cuestionados es, por así decirlo, el riesgo permanente del proceso de democratización. Rechazar el desafío equivale a sacrificar el ímpetu democrático radical de las políticas feministas”.³ Y así como Lefort refuta la noción de que las personas existen antes del hablar y el actuar que constituyen el espacio público, muchas críticas de la tercera ola también rechazan la idea de que “las mujeres”, entendidas como sujeto del feminismo, tengan otro fundamento que ellas mismas. Este sujeto político sólo cobra existencia mediante la práctica de la política, es decir, mediante la acción, la oposición y el debate colectivos. Escribe Butler: “‘las mujeres’ [...] se transforman en sede de permanente apertura y resignificación”.⁴

Por importante que sea cuestionar todas las exigencias de hablar políticamente en nombre de alguien (por ejemplo “el pueblo” o “las mujeres”), la idea de que “la radicalidad de la democracia [...] descansa en la manera en que las personas generan no un fundamento claro sino un lugar abierto al debate y la refutación permanentes”, sostiene Alan Keenan, sólo presenta un aspecto de la revolución democrática.⁵ Para que una sociedad sea *democrática*, explica,

también debemos ser capaces de convertir en un acontecimiento plausible que la comunidad, entendida como un todo, maneje de hecho sus propios asuntos, tanto en el sentido de ocuparse activamente y participar de las decisiones colectivas cuanto en lo atinente a la calidad de las decisiones tomadas; es decir, en cuanto a que respeten la igualdad básica de todos los ciudadanos y respondan a las necesidades y preocupaciones comunes a todos.⁶

³ Judith Butler, “Contingent Foundations”, en Judith Butler y Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 3-21; la cita pertenece a la página 16.

⁴ *Ibid.*

⁵ Alan Keenan, *Democracy in Question: Democratic Openness in a Time of Political Closure*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2003, p. 7.

⁶ *Ibid.*

Según Keenan, debemos tener en cuenta las dos vertientes de la promesa de una democracia radical:

La promesa de una democracia radical descansaría, por un lado, en la posibilidad de una comunidad de iguales, unidos por el proyecto común de autogobernarse y mantener la igualdad y la comunalidad necesarias para ese autogobierno y para alcanzar fines compartidos. Pero la naturaleza radical de la democracia residiría, simultáneamente, en la experiencia de la incertidumbre y el cuestionamiento básicos que acompañan a ese existir-juntos-como-iguales, cuyo único fundamento es aquel que los propios miembros de la comunidad determinan. Mientras la naturaleza radical de la democracia señalada en primer lugar aspira, al menos en parte, a lograr algo parecido a una identidad compartida —aunque no sea más que un conjunto de derechos que todos disfrutará por igual—, la radicalidad de la política democrática señalada en segundo lugar equivaldría a la imposibilidad de lograr alguna vez un pueblo del que pueda decirse o verse que gobierna claramente.⁷

Al poner énfasis en la búsqueda de comunalidad y la condición de apertura, Keenan se propone justamente llamar nuestra atención sobre las paradojas constitutivas y la naturaleza cargada de tensiones de las políticas democráticas y sobre el hecho de que esos conflictos no pueden ser erradicados, al menos no sin destruir esas mismas políticas. Podemos y debemos afirmar la apertura, pero esa afirmación siempre nos comprometerá en vínculos colectivos. Más aún: esos vínculos no tan perfectamente abiertos con ciertas tradiciones, instituciones y formas identitarias nos proporcionan una base para cuestionarlas y refutarlas. Así como no existe un punto de vista externo desde el que podamos discutir nuestras creencias, tampoco existe un lugar fuera de las formas particulares que adquieren nuestras prácticas democráticas desde el que podamos cuestionarlas.

⁷ Alan Keenan, *op. cit.*, p. 8.

Los dos aspectos de la democracia que acabamos de describir también pueden entenderse como manifestaciones del carácter aporético de la libertad política. A falta de un fundamento trascendente o un absoluto en el que basar nuestros acuerdos políticos, todo conjunto dado de acuerdos o cualquier sentido de la comunidad será necesario y, al mismo tiempo, estará sujeto a cuestionamiento. Cuando el feminismo busca fundamentos prepolíticos o no políticos para sus reclamos (por ejemplo, la identidad compartida de las mujeres como grupo natural o social), abraza una de las vertientes de la democracia, es decir, la clausura necesaria para la identidad y el gobierno de las personas, pero corre el riesgo de obstruir la otra vertiente: la apertura que posibilita el debate y la revisión. Al perder de vista la apertura, el feminismo queda enredado en la fantasía imposible de que las mujeres podrían constituir un grupo político unificado, sin exclusión ni remanente. A la inversa, cuando el feminismo critica la exclusión e insiste en que "las mujeres" deben continuar siendo "sede de permanente apertura y resignificación" (Butler), corre el riesgo de perderle el rastro a su propia dependencia de la noción compartida de comunidad o identidad que le permite hablar en nombre de "las mujeres" contra aquellos que también dicen hablar en su nombre. En otras palabras, desde la perspectiva de la apertura radical de la política democrática, ninguna versión particular de "las mujeres", ninguna pretensión de hablar en nombre de las mujeres, puede ambicionar representar a todas las mujeres. Sin embargo, desde la perspectiva del cierre democrático, todo reclamo presupone una versión particular de "las mujeres" que se autoafirma como hegemónica y habla en nombre de todas.

LA PARADOJA FUNDACIONAL DEL FEMINISMO

Ahora bien, en el feminismo existe una tensión constitutiva e imposible de erradicar entre apertura y cierre, tal como ocurre en toda política democrática. Esta tensión se relaciona con el acto li-

bre que da existencia a "las mujeres" como colectividad política, del mismo modo que el acto libre de fundación política descripto por Hannah Arendt otorga existencia "al pueblo". ¿Pero cómo puede una colectividad política que aún no existe otorgarse a sí misma existencia como tal? Ésta es la denominada paradoja fundacional que caracteriza tanto al feminismo como a la democracia. Si las feministas no han tomado en cuenta esta paradoja, quizás se deba a que el feminismo no ha fundado una sociedad política similar a aquellas que cobraran existencia a través de acontecimientos históricos como las revoluciones estadounidense y francesa. Pero, dejando a un lado las obras de ficción que representan vívidamente el problema fundacional del feminismo —pienso en *Las guerrilleras*—, las feministas han fundado sociedades políticas en forma de asociaciones voluntarias —pienso en el Colectivo de Milán— que plantean la gran paradoja democrática. En líneas más generales, pensar el feminismo como práctica de libertad y "las mujeres" como colectividad política nos insta a considerar este dilema fundamental de la teoría democrática. Más específicamente, nuestro interés en un feminismo no soberano y centrado en la libertad nos insta a preguntar: si los sujetos femeninos son, por su constitución misma, sujetados —como han sostenido, de diferentes maneras, las feministas de las tres olas—, ¿cómo podrían participar del acto libre de fundar algo nuevo?

Podría pensarse que la paradoja fundacional democrática anima, aunque implícitamente, a aquellas vertientes del feminismo que buscan fundamentos epistemológicos para la política, como la teoría del punto de vista. Más allá de los intentos de equiparar opresión con percepción interior, la teoría del punto de vista jamás alcanzará estatura crítica sobre el presupuesto de que una población sujeta como la de las mujeres estaría dispuesta a reclamar y practicar la libertad. Esto bien podría deberse a que la teoría del punto de vista, soslayando el abismo de libertad que caracteriza al acto fundacional, ha buscado fundamentos extrapolíticos para un problema irreductiblemente político. Jamás afrontó el carácter aporético de la libertad misma; más bien se aferró con uñas

y dientes a la idea de verdad, entendida como el privilegio de los que están privados de derechos y de sus reclamos políticos. ¿Y qué ocurre con las vertientes de la teoría feminista que rechazan la sola idea de buscar fundamentos para las políticas feministas? ¿Acaso abren un espacio para considerar, en vena feminista, la paradoja fundacional que estructura las políticas de la democracia y su compromiso con el autogobierno de las personas? ¿Y qué significaría pensar la fundación política feminista, el acto libre y radical de constituir la comunidad de modo nuevo, como irreductiblemente política?

Dentro de los encuadramientos de la cuestión del sujeto y la cuestión social, la paradoja fundacional y la constitución de la libertad política podrían planteamos el problema de modificar o bien la subjetividad femenina o bien la sociedad: ¿pero cómo? Como dijo alguna vez Rousseau, el gran pensador de la paradoja fundacional:

Para que un pueblo emergente aprecie las saludables máximas de la política [...] el efecto tendría que convertirse en la causa; el espíritu social, que tendría que ser el resultado de la institución, debería presidir sobre la fundación de la institución misma; y los hombres tendrían que ser, antes de las leyes, aquello en que deberían convertirse por medio de las leyes.⁸

En otras palabras, de acuerdo con el análisis que de Rousseau hace Bonnie Honig: "No se pueden tener buenas leyes sin un buen pueblo, y no se puede tener un buen pueblo sin buenas leyes".⁹ La conocida solución de Rousseau a la paradoja, escribe Honig, fue crear "un deus ex máchina [...] en la figura del fundador, una buena persona anterior a la buena ley" que conveniente-

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, publicado conjuntamente con *Geneva Manuscript and Political Economy*, edición de Roger D. Masters, traducción de Judith R. Masters, Nueva York, St. Martin's Press, 1978, libro 2, cap. 7, p. 69 [trad. esp.: *El contrato social*, Buenos Aires, Agebe, 2005].

⁹ Bonnie Honig, *Democracy and the Foreigner*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2001, p. 20.

mente se retira después de haber establecido la ley que dará origen a un buen pueblo.¹⁰ ¿Pero por qué el pueblo, que todavía no sería bueno, habría de reconocer, entender y aceptar las leyes que le serían dadas por el buen legislador? ¿No sería más bien el caso, como observa Keenan, de que "para establecer la comunalidad necesaria para que un pueblo sea un pueblo [democrático], esa comunalidad ya debe estar en su lugar?"¹¹ ¿El "pueblo emergente" del que habla Rousseau no tendría que existir por adelantado para poder aceptar las leyes del fundador como propias? Y no olvidemos que las leyes deben ser propias para que una sociedad política sea llamada democrática.

La paradójica tarea del legislador —o, más bien, de todos los actores políticos democráticos— es, entonces, hacer una apelación que establezca las condiciones de su propia recepción: debe apelar a la comunidad política de manera tal que sus miembros acepten las regulaciones que harán de ellos la clase de pueblo (en general) capaz de "escuchar" esa apelación, escribe Keenan.¹²

Esta apelación tendría que "persuadir sin convencer", como afirma Rousseau, puesto que los principios democráticos de acuerdo con los cuales razona el pueblo emergente todavía no existen.¹³ Si bien esta apelación podría tomar la forma de un absoluto —como la autoridad divina que Rousseau recomienda y cuya predilección por parte de algunos padres fundadores franceses y estadounidenses señala Arendt—, su rasgo más relevante es ser retórica: da lugar a vínculos y valores particulares que ya están presentes en el "pueblo emergente" para fomentar formas de identificación democrática que aún no están presentes. Más aún, la paradoja fundacional se puede negociar por medios retóricos, pero no obstante

¹⁰ Bonnie Honig, *op. cit.*, p. 20.

¹¹ Alan Keenan, *op. cit.*, p. 49.

¹² *Ibid.*, p. 52.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 69.

persiste en forma de abismo en el corazón mismo de la democracia: no existe un fundamento absoluto que permita a un pueblo darse existencia a sí mismo, y no existe un punto llegado al cual podamos decir que un pueblo, en tanto fundamento de sí, ha sido constituido de una vez y para siempre. "La tarea de (re)fundación del pueblo jamás termina", escribe Keenan.

Si el "pueblo" alguna vez cobra existencia, sólo será en la forma de los *reclamos* que se hacen por él, en su beneficio, o *en su nombre*. La paradoja que está en el núcleo de la identidad del pueblo es (temporalmente) superada, vale decir, sólo mediante la fuerza retórica o argumentativa de tales reclamos.¹⁴

Si sólo existe el nombre con el cual una colectividad política se otorga existencia, jamás podremos saber si es o no correcto hablar en su nombre. Contrariamente a los postulados de la teoría feminista del punto de vista, no existe un punto de vista extrapolítico desde el que podamos determinar si es o no correcto hablar en nombre de alguien. Esto quiere decir que esa manera de hablar siempre será ineludiblemente política y estará abierta a los cuestionamientos. Y no obstante, el hecho mismo de que una colectividad política como "las mujeres" deba darse existencia desde un lugar donde aún no existe está indicando que debe haber alguna forma de cierre. Si bien la teoría feminista de la segunda y tercera olas no ha sido completamente ciega a esta condición constitutiva de la apertura y el cierre democráticos, ha tendido a ver que esa condición instala una crisis en el corazón del feminismo: postulada como categoría unificada anterior a la política, la categoría de "las mujeres" genera exclusiones; postulada como "un lugar de permanente apertura y resignificación", la categoría "mujeres" impide la posibilidad de hablar colectivamente. Aunque la tensión entre apertura y cierre se *puede* experimentar como una crisis para los actores políticos, hemos visto que también es la condición

¹⁴ Alan Keenan, *op. cit.*, p. 52; el énfasis pertenece al original.

irreductible de las políticas feministas y democráticas. En consecuencia, la tarea no puede ser erradicar esta tensión sino encontrar recursos dentro de esas políticas que atenúen sus efectos; sobre todo, la sensación de que no vale la pena interesarse por la política si ésta no puede asegurar, de una vez y para siempre, los fundamentos de su propia existencia.

Algunas feministas han intentado resolver la tensión que subyace al núcleo mismo de las políticas democráticas encuadrando las cuestiones políticas en términos epistemológicos. Como hemos visto en los capítulos II y IV, las feministas han tendido a pensar que hablar autorizadamente en nombre de alguien equivale a poder dar fundamento al propio discurso. Al pensar los reclamos políticos como enunciados de verdad, las feministas han intentado refrendar su acción y su discurso de maneras que serían más o menos inabordables como mejores, si no más correctas, visiones del mundo. Aquellas feministas que han cuestionado la pulsión al cierre implícita en este encuadramiento epistemológico de la política insisten en que todo reclamo es rebatible. Sin embargo, dado que han tendido a refrendar la posibilidad de la duda radical, tampoco han logrado sustraerse a la influencia que las concepciones epistémicas de la política ejercen sobre la teoría y la práctica feministas. Aunque hayan buscado fundamentar o cuestionar la pretensión de hablar autorizadamente en nombre de las mujeres, las feministas no han articulado adecuadamente la diferencia entre hablar de las mujeres como grupo demográfico o social y hablar de las mujeres en tanto colectividad política. Para tomar en cuenta esta diferencia, es necesario entender mejor qué significa hacer un reclamo político.

QUÉ ES UN RECLAMO POLÍTICO

En el capítulo anterior argumenté que sería un error interpretar los reclamos políticos como enunciados de verdad, porque el problema de la política no es descubrir hechos nuevos acerca de la sociedad; los hechos están allí para ser tenidos en mente. Para cada uno de

nosotros, el problema es descubrir qué posición ocupamos en relación con esos hechos: ¿con quién estoy en comunidad?¹⁵ Esta pregunta da por sentado que, en una democracia, libertad política significa que “las mujeres” o “el pueblo” no tienen un fundamento anterior a su constitución misma, de allí que sólo puedan cobrar existencia política mediante alguna clase de cierre. Pero también da por sentado que cualquier clase de cierre estaría abierto a la discusión. Teniendo en mente esta tensión entre cierre y apertura, estamos en mejores condiciones de apreciar por qué los reclamos políticos tienen una estructura esencialmente *anticipatoria*: postulamos el acuerdo de otros, es decir que realizamos un acto de cierre. Sin embargo, si los otros están de acuerdo o no es una cuestión distinta y parte de la apertura que caracteriza a la política democrática.

Proclives a negar el momento predicativo de nuestras palabras y acciones para establecer un estándar de corrección exterior a ellas en alguna idea de las condiciones objetivas de la verdad, las feministas hemos tratado los reclamos políticos como reclamos de conocimiento. Estos reclamos, juzgables sobre la base de dar pruebas, ocultan precisamente ese momento predicativo de la política: *sostenemos, decimos*. Como vimos en el capítulo IV, el momento predicativo de la política no sólo implica el intercambio de pruebas sino la capacidad de *reclamar* comunalidad (entendida como afinidades, similitudes y semejanzas). Cuando hablamos políticamente, no sólo hablamos por nosotros mismos sino también por otros, y esos otros también pueden respondernos, decirnos si se reconocen en lo que hemos dicho en su nombre. Como bien explica Stanley Cavell:

Hablar políticamente por nosotros mismos es hablar por aquellos otros con quienes consentimos asociarnos, y es consentir que ellos hablen por nosotros; no como hablaría un padre —es decir,

¹⁵ Sobre este punto véase Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, [1979] 1982, p. 25 [trad. esp.: *Reivindicaciones de la razón*, Madrid, Síntesis, 2003].

en nuestro lugar— sino como alguien que habla con entendimiento mutuo —es decir, que dice lo que pensamos—. Es imposible saber a priori quiénes son esos otros, aquellos por quienes hablamos y que hablan por nosotros, aunque en la práctica se lo considera como algo dado. Hablar por nosotros mismos, entonces, implica arriesgarse al rechazo —en alguna ocasión, quizás de una vez y para siempre— de aquellos en nombre de quienes dijimos estar hablando; e implica arriesgarse a tener que rechazar —en alguna ocasión, quizás de una vez y para siempre— a aquellos que dijeron estar hablando por nosotros.¹⁶

Creo que Cavell quiso decir algo más que la idea hoy familiar de que las comunalidades no son anteriores a la política. Más bien apunta a la idea, por cierto bastante diferente, de que la condición de la política democrática es el postulado de comunalidades y, al mismo tiempo, su contestación. Sólo entonces el postulado de una comunalidad es una forma de construcción-de-mundo basada en el intercambio de opiniones mediante el cual evaluamos nuestro acuerdo en los juicios. La idea de que hablar por otros necesariamente genera exclusiones y rechazos y de que por lo tanto deberíamos evitar hacerlo ignora el factor clave de la política democrática. Esa política consiste, precisamente, en hacer reivindicaciones universales (hablar por) —y por ende en el cierre— y en su aceptación o rechazo (respuesta) —y por ende, también, en la apertura—. Con su carácter fundamentalmente anticipatorio, hablar políticamente equivale a probar los límites de todo planteo de comunidad, poner a prueba los límites y la naturaleza del acuerdo, y descubrir qué ocurre cuando el acuerdo se rompe o jamás llega a materializarse como pensábamos en un principio, es decir, cuando hablamos políticamente (en otras palabras, cuando dijimos estar hablando por otros).

Al seguir las consideraciones de Arendt acerca del juicio político como práctica en la que presuponemos el acuerdo de otros, he-

¹⁶ Stanley Cavell, *op. cit.*, p. 27.

mos visto que la comunidad feminista —en vez de estar dada por la experiencia o la identidad compartidas, o de ser imposible debido a la falta de algo compartido— puede ser creada, y creada de modo nuevo, a través de esa práctica. Suponer, como lo han hecho algunas feministas de la tercera ola, que el colapso de “las mujeres” como categoría coherente se traduce en el colapso del feminismo como movimiento político es desdeñar tanto el momento predicativo de la política como el momento constitutivo de comunidad del juicio político. Es como si la categoría misma asegurara, o fracasara en asegurar, la capacidad de hacer reclamos políticos.

Por cierto, estos momentos constitutivos de nuestra propia actividad política siguen siendo invisibles para nosotras cuando pensamos que la política se apoya en la estabilidad o la inestabilidad de conceptos que, como “mujeres”, subsumen particulares. La mayoría de las teóricas feministas de la segunda ola y algunas de la tercera asumieron que “mujeres” es una categoría que debe aplicarse como regla a los particulares (por ejemplo, las diferencias). Algunas feministas de ambas olas objetaron esta posición, diciendo que no existe una categoría coherente a aplicar. Si sus protestas condujeron a un sentimiento de crisis en los años noventa, se debió —como argumenté en el capítulo 1— a que las críticas no desarrollaron ninguna alternativa a la idea de la política como actividad de medios-fines que entraña la aplicación de reglas.

¿Pero qué ocurriría si pensáramos a “las mujeres” —entendidas como sujeto político colectivo del feminismo antes que como grupo social o “natural”— no en tanto categoría a ser aplicada como regla en un juicio determinante, sino en tanto reclamo de hablar en nombre de alguien y de que alguien hable en nuestro nombre? Si esta clase de reclamo sólo puede ser anticipatorio, siempre necesitará acuerdo y consentimiento. El acuerdo se *postula* (por ejemplo, otros también *deberían* concordar con mi juicio sobre quiénes son y qué exigen “las mujeres”), lo cual significa que no está “allí” desde un comienzo, dado en la lógica misma de aplicación del concepto. Más bien, el acuerdo es aquello que damos por sentado y al mismo tiempo esperamos lograr cada vez

que corremos el riesgo –y no olvidemos jamás que es un riesgo– de hablar políticamente.

Reconocer la estructura fundamentalmente anticipatoria de los reclamos políticos es comprender por qué el feminismo no puede evitar lo universal. Por supuesto que existen maneras de constituir lo universal que no son en absoluto anticipatorias ni tienden a la apertura del mundo sino simplemente a llenar o completar una determinación previa, donde lo universal es aquello que se despliega lógicamente o socialmente de acuerdo con una lógica precedente (por ejemplo, la lógica de los derechos). Como señalara Ernesto Laclau, la idea de universalidad propia de la política democrática no es *Una Sola*, porque no se atiene a una correcta aplicación de conceptos sino a la práctica pública, basada en la contingencia, de solicitar que otros concuerden con aquello que cada uno de nosotros proclama universal.¹⁷ Lo universal no es el proceso de subsumir particulares bajo reglas sino la práctica de hacer reclamos políticos en un espacio público, un espacio que, como sostienen Arendt y Lefort, se constituye mediante la práctica misma de hacer esa clase de reclamos.

Si consideramos la lucha por “los derechos humanos de las mujeres”, veremos que el hablar políticamente puede forjar asociaciones no dadas en las relaciones lógicas de los conceptos determinados propiamente dichos. Incorporado por primera vez a la legislación de las Naciones Unidas en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de 1993, el enunciado “Los derechos de las mujeres son derechos humanos” significó otra manera de pensar la lucha feminista en el contexto de las prácticas compartidas. Como bien lo explican Charlotte Bunch y Samantha Frost:

El marco de los derechos humanos de la mujer proporciona a las mujeres una manera de definir, analizar y articular sus experien-

¹⁷ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1996 [trad. esp.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996]. Análisis del argumento de Laclau en Linda M. G. Zerilli, “This Universalism Which Is Not One”, en *Diacritics*, 28, núm. 2, verano de 1998, pp. 3-20.

cias de violencia, degradación y marginalidad. Por último, y sumamente importante, la idea de los derechos humanos de las mujeres brinda un marco común para el desarrollo de un amplio conjunto de opiniones y estrategias concretas de cambio.¹⁸

La clave no está aquí en que el marco precedió a la práctica (es decir, que fue entregado por las menos –las “teóricas”– como un listado de preceptos para las más) ni tampoco en que define unilateralmente qué clase de problemas se pueden plantear y resolver; está, en cambio, en que el marco surge y es sustentado y transformado mediante la práctica compartida de reivindicar “los derechos de las mujeres como derechos humanos” con relación a las condiciones de vida concretas pero variadas de las mujeres. Por cierto, el marco no sólo surgió como respuesta a las carencias percibidas en los tempranos paradigmas de la lucha feminista (por ejemplo, “la hermandad es global”) sino que atravesó numerosos cambios, que reflejaron las diferencias asociadas con la construcción de alianzas políticas internacionales en torno al concepto occidental de “las mujeres” y, también, con el androcentrismo vinculado a la clásica formulación de “los derechos humanos” según la ONU.

En cierto sentido, la aseveración “Los derechos de las mujeres son derechos humanos” puede entenderse como una expresión de sentido común o de aquello que la teoría retórica denomina “lugares comunes”. Escriben Bunch y Frost:

Por un lado, la idea de los derechos humanos de las mujeres responde al sentido común. Declara, con total simplicidad, que, en tanto seres humanos, las mujeres tienen derechos humanos.

¹⁸ Charlotte Bunch y Samantha Frost, “Women’s Human Rights: An Introduction”, publicación electrónica del Women’s Center for Global Leadership, Rutgers University. Disponible en línea: <http://www.cwgl.rutgers.edu/Global_Center_Pages/whr.html>. También publicado en *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women’s Issues and Knowledge*, Nueva York, Routledge, 2000.

Cualquier persona tendría grandes dificultades para desarrollar y defender el argumento contrario: léase, que las mujeres no son humanas. Así que, de muchas maneras, la aseveración de que las mujeres tienen derechos humanos parece completamente corriente ("Women's Human Rights").

Que la aseveración es y no es corriente, en el sentido de ser comúnmente aceptada, es por demás obvio; de lo contrario no habría necesidad de hacer un reclamo político. Hacer el reclamo no es decir, simplemente, lo que es obvio porque ya está dado en las premisas (como lo haría, por ejemplo, la lógica silogística: los seres humanos tienen derechos, las mujeres son seres humanos, *ergo*, las mujeres tienen derechos humanos). Más bien, es sostener algo que no se puede argumentar –no simplemente– dando pruebas. Los artefactos políticos como los derechos no se expanden mediante una lógica intrínseca que toda persona racional tendría que aceptar; son reclamos hechos por algunos individuos o grupos que buscan persuadir a otros, también, de *sostenerlos* como válidos.

Para las feministas es importante no perder de vista ni el momento predicativo del reclamo ni tampoco el mundo común en el que pueden escucharse y hacerse esos reclamos políticos. Como argumenta Lefort en su análisis de la Declaración de los Derechos del Hombre francesa y la Declaración de la Independencia estadounidense: "[L]a concepción naturalista del derecho enmascaró un acontecimiento extraordinario".¹⁹ Porque cada declaración "fue de hecho una auto-declaración, es decir, una declaración por la que los seres humanos [...] se erigieron en sus propios jueces, en sus propios testigos".²⁰ Del mismo modo, Arendt destaca enfáticamente el convencionalismo radical de los derechos, la artificialidad del principio político de igualdad, y la calidad de miembro político como condición del "derecho a tener derechos". Cuestiona la idea de que este "derecho a tener derechos, o el derecho

¹⁹ Claude Lefort, "Human Rights and the Welfare State", en *Democracy and Political Theory*, op. cit., p. 37.

²⁰ *Ibid.*, pp. 37-38.

de todo individuo a pertenecer a la humanidad, deba ser garantizado por [la propia calidad de miembro de] la humanidad misma".²¹ Es sólo en tanto miembros de comunidades políticas que los seres humanos tienen derechos; "un hombre que no es nada más que un hombre ha perdido las cualidades mismas que hacen posible que otras personas lo traten como a un semejante", observa Arendt.²²

Recurrir a la naturaleza como fundamento de los derechos humanos de las mujeres puede volvernos ciegos al acto fundamental y radical de reclamarlos, como asimismo a la existencia de un mundo común en el que esos reclamos son algo más que meras abstracciones, en el que los reclamos de derechos tienen peso político. Si el yo carente de persona pública, o lo que Arendt llama "la máscara" que se adhiere a los individuos en tanto ciudadanos con derechos y deberes, está desprotegido, la base putativamente natural de los derechos humanos podría ser un eficaz artilugio retórico para extender los derechos a los pueblos y grupos que no gozan de ellos; pero no sin costos políticos.²³ Decir, por lo tanto, que las mujeres *qua* seres humanos tienen derecho a tener derechos entraña el riesgo de pasar por alto el carácter profundamente político de todos los reclamos de derechos y del mundo común que es su condición necesaria. Cuando los derechos son vistos como algo a ser reclamado antes que descubierto (por naturaleza), se vuelven radicalmente inciertos. Como escribe Lefort: "[A] reducir la fuente del derecho a la enunciación humana del derecho [los revolucionarios franceses y estadounidenses], convirtieron en un enigma a la humanidad y al derecho".²⁴ Los derechos jamás se establecen de una vez y para siempre, porque es sólo en el acto de reclamarlos

²¹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975, p. 298 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1982].

²² *Ibid.*, p. 300.

²³ Hannah Arendt, *On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1965, p. 102 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988].

²⁴ Claude Lefort, "Human Rights and the Welfare State", op. cit., p. 37.

que el así llamado fundamento de esos derechos ("el hombre" o "la humanidad") cobra existencia.

Si bien el cuestionamiento de la comunidad propio de los nuevos reclamos de derechos es una expresión de la apertura de la política democrática, Lefort también sugiere que la condición de esos reclamos es el cierre democrático. Todo intento de definir quién es el pueblo mediante nuevos reclamos de derechos da por sentada una definición previa del "pueblo". Las demandas de nuevos derechos deben articularse en un lenguaje político cuyos términos no los establecen quienes están privados de derechos. "Una de las condiciones previas para que una demanda triunfe es la extendida convicción de que el nuevo derecho responde a la demanda de libertad que exaltan los derechos ya existentes", observa Lefort.²⁵ Sólo cuando una mayoría de trabajadores y no trabajadores reconoció los derechos de huelga y de organizar sindicatos "como una extensión legítima del derecho de libertad de expresión o el derecho de resistir la opresión", dice Lefort, esos derechos fueron conquistados.²⁶ Podríamos agregar que sólo cuando los hombres y las mujeres reconocieron el derecho al aborto y al control de la natalidad como una extensión legítima del derecho a la privacidad y el derecho a la integridad física, esos derechos fueron conquistados. El acto de persuadir a los miembros de la comunidad a aceptar un nuevo derecho debe apelar a la idea imperante sobre quién es la comunidad y, en consecuencia, a sus valores. Esto significa que el carácter potencialmente radical de las nuevas demandas será atenuado por los valores existentes y, más aún, que algunas demandas jamás serán escuchadas, salvo como extensiones legítimas de lo que existe. Por eso la exigencia radical de libertad sexual es, como vimos en el capítulo IV, fácilmente neutralizada por la exigencia del matrimonio homosexual e inscrita dentro de la lógica liberal del derecho a la privacidad.

Si comprendemos las restricciones reales bajo las que deben operar los actores políticos en una democracia, apreciaremos mejor

²⁵ Claude Lefort, "Human Rights and the Welfare State", *op. cit.*, p. 36.

²⁶ *Ibid.*, p. 37.

las dificultades que han afrontado las feministas que intentaron introducir la idea de la diferencia sexual en la declaración política de igualdad. Como toda lucha política en la historia del feminismo, la lucha por los derechos humanos de las mujeres implica una demanda de igualdad y, simultáneamente, una demanda de diferencia. Por un lado, lo que Joan Scott denominara la "paradoja" que constituye el feminismo moderno sólo aparece en el plano de la lógica (y su principio de contradicción).²⁷ De acuerdo con una noción de la política como discurso lógico basado en la aplicación de conceptos determinados, el reclamo simultáneo de igualdad y diferencia es en sí mismo una contradicción. En el universo político discursivo de A y no A, tenemos que elegir, y para las mujeres, como bien lo señalara el Colectivo de Milán, esto supone una opción imposible. Por otro lado, esta paradoja expresa las antes mencionadas restricciones que pesan sobre la introducción de una versión por completo diferente del "pueblo" en el debate público, por ejemplo, inscribiendo la diferencia sexual en el pueblo o en la colectividad política de modo tal que no socave los reclamos de igualdad de las mujeres.

Entonces, en un momento dado puede parecer que hay una versión particular del "pueblo" o de la comunidad política que es efectivamente invulnerable al desafío y que establece los términos de todo cuestionamiento de su legitimidad. Lo mismo se aplica, por supuesto, a la colectividad política denominada "las mujeres". La exigencia de las feministas de la tercera ola de mantener permanentemente abierta y refutable la categoría de "mujeres" no es más que eso, una exigencia. Nunca puede funcionar como principio teórico que garantice dicha apertura. No existe tal garantía ni en la teoría ni en la práctica feministas. Para juzgar si una comunidad feminista particular o una idea de "mujeres" es legítima en términos democráticos tendremos que recurrir a su accesibilidad

²⁷ Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996. Scott no sugiere que la lógica sea la manera apropiada de entender las demandas feministas, pero nos señala el carácter aparentemente irreconciliable de su historia política con los requerimientos de la lógica.

al cuestionamiento. Pero no existe un lugar neutral desde el que podamos juzgarlo. La idea de que un procedimiento formal podría garantizar acceso igualitario a cualquier debate acerca de quiénes están incluidas en la comunidad feminista, como sostienen los defensores del discurso ético de Habermas, no contempla de manera adecuada la cuestión de qué significaría ese acceso si cierta versión de la comunidad fuera más o menos invulnerable al cuestionamiento, o si la clase de cuestionamiento que pudiera ocurrir tuviera que mantenerse dentro de los parámetros de aquello que constituye una determinada definición de "las mujeres".²⁸

Sin duda es importante comprometerse al debate abierto y al cuestionamiento, y a implementar procedimientos que los faciliten, pero no habrá procedimiento alguno que garantice la concreción de ese compromiso —como ningún lugar, fuera de la forma particular de comunidad que queremos cuestionar, desde donde juzgar si vivimos o no en conformidad con él—. No sólo no hay procedimiento alguno sino tampoco ninguna teoría feminista de la política que pueda aportar los criterios necesarios para hacer ese juicio. Sólo existe la práctica de la libertad, de hacer reclamos políticos en contextos particulares que cuestionen la idea imperante de "mujeres", contextos que también establecen los términos de esos cuestionamientos. Esto es motivo para desesperar sólo si pensamos que el feminismo podría encontrar en sus teorías un alivio a la difícil y no reglada tarea de la política democrática. ¿Pero acaso esta tentación, comprensible como tal, puede ser ni más ni menos que otro intento de cubrir el abismo de la libertad?

EL FEMINISMO ES UNA PRÁCTICA DE CONSTRUCCIÓN-DE-MUNDO

Si pensamos el feminismo como una práctica de libertad cargada de conflictos y constructora-de-mundo que ninguna teoría puede

²⁸ Para más detalles sobre este punto en relación con la teoría democrática, véase Alan Keenan, *op. cit.*, capítulo 1.

juzgar, empezaremos a alejarnos de los debates sobre mujeres como categoría coherente que hicieron furor en los años noventa y que aún hoy definen la agenda de numerosas teóricas feministas. Esos debates se dedicaron a desafiar la experiencia compartida en tanto base del feminismo, pero tendieron a permanecer sujetos a una idea escéptica de la crítica. Por ejemplo, en su interpretación crítica de Judith Butler, Joan Copjec afirma que el así llamado planteo historicista acerca de que no puede existir una categoría general de mujeres —porque, en sentido histórico, el concepto de mujeres cambia continuamente— es presuntuoso: "La verdad de esta afirmación no es accesible al sujeto histórico".²⁹ Copjec no defiende "la colectivización de las mujeres en una totalidad", sino que, como Butler, la desafía, del mismo modo que a "todos los intentos de políticas de coalición" basados en ella.³⁰ Pero su enfoque, como la obra temprana de Butler, está distintivamente influido por el problema del conocimiento analizado en el capítulo 1. Tras citar la respuesta de Kant a dogmáticos y escépticos en la primera *Crítica* con respecto a los postulados de existencia del mundo (vale decir, del mundo como objeto de conocimiento), Copjec concluye su crítica de Butler sosteniendo que todo lo que puede decirse acerca de la mujer/las mujeres, como del mundo, debe tomar la forma de un

²⁹ Joan Copjec, "Sex and the Euthanasia of Reason", en *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, Cambridge, MIT Press, 1994, pp. 201-236; la cita pertenece a la página 225. Aunque Copjec tiene razón en criticar la tendencia historicista de la teoría feminista, el problema es diferente de lo que sugiere. El problema de la perspectiva historicista de las mujeres en tanto categoría inestable no es que funcione como un juicio (por ejemplo, acerca de la imposibilidad de reunir a las mujeres en un conjunto) sino que funcione como un sustituto del juicio. El historicismo afirma ocuparse de lo particular, pero hace exactamente lo opuesto: al sumergir todas las acciones en una noción ultrabarcaradora de proceso y precedentes, el historicismo oblitera lo particular y, con ello, lo nuevo, aquello que pide nuestro juicio. Sin embargo, no está para nada claro que esa noción de historicismo pueda ser asociada de manera plausible al nombre de Judith Butler. En última instancia, lo que convierte a Butler en una historicista a los ojos de Copjec es su énfasis en lo empírico, es decir, en las instancias reales o concretas de los conceptos en la historia y la sociedad.

³⁰ *Ibid.*

"juicio indefinido".³¹ No podemos afirmar pero tampoco negar que las mujeres existen en tanto grupo unificado o categoría, del mismo modo que, según Kant, no podemos afirmar ni tampoco negar la existencia del mundo.

El problema de este enfoque de la cuestión de la comunidad política basado en postulados de comunalidad es que, cautivo en el problema del conocimiento empírico que define el proyecto de la primera *Crítica* de Kant, sigue respondiendo a una concepción estrictamente epistemológica de esos postulados constitutivos del mundo. Después de todo, la respuesta de Kant al escepticismo y el dogmatismo en la *Crítica de la razón pura* simplemente impugna sus conclusiones contrarias pero relacionadas entre sí acerca de si el mundo puede ser conocido como tal; pero no impugna el presupuesto más fundamental, compartido por dogmáticos y escépticos por igual, de que nuestra relación básica con el mundo es una relación de conocimiento. En contraste con la abrumadora preocupación por garantizar el conocimiento empírico que caracteriza a esa obra, la tercera *Crítica* establece una distinción entre el "juicio teórico" (que posee universalidad objetiva, contiene un "es o no es" y se ocupa estrictamente de cuestiones de conocimiento y verdad), por un lado, y el "juicio estético" (que posee universalidad subjetiva, no refiere al objeto sino al sujeto y no realiza enunciados cognitivos de ninguna clase), por otro. Siguiendo a Arendt, he sugerido que las feministas no recurren a la primera *Crítica*, que es el texto principal para Copjec, sino a la tercera, porque en lo atinente a la política –como afirma Kant sobre la estética–, "lo que queremos saber no es si a nosotros o alguien más le importa, ni cuánto le importa, la existencia de una cosa, sino más bien cómo la juzgamos simplemente al contemplarla".³² Lo que está en juego en las relaciones sociales y los cuerpos que no satisfacen los conceptos de dimorfismo sexual, por ejemplo, no es sólo el juicio cognitivo de su

³¹ Joan Copjec, *op. cit.*, pp. 201-236.

³² Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, traducción de Werner S. Pluhar, Indianapolis, Hackett, 1987, § 2, p. 45 [trad. esp.: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984].

existencia –como si no los conociéramos– sino el juicio reflexivo de cómo, en su singularidad, contarán para nosotros. Para decirlo con Cavell, no se trata aquí de lo que *conocemos* sino de lo que *reconoceremos*; es decir, de lo que consideraremos parte de nuestro mundo común y de modo que le concederemos valor.

Más específicamente, lo que queremos saber, en lo que atañe al feminismo, no es si la mujer/las mujeres existe(n) (por ejemplo, en forma de grupo social vinculado por la experiencia compartida), sino qué significa(n) "la mujer/las mujeres" para aquellos que proclaman hablar políticamente en su nombre. Ese hablar políticamente podría resultar en la posterior sedimentación de una norma, pero también podría transformar la norma, "expandir el concepto de manera indefinida", para mencionar una vez más a Kant. Si hablar en nombre de "las mujeres" confirma una definición previa de las mujeres o abre esa definición a la refutación, el debate y la reconfiguración imaginaria es algo que las actrices políticas feministas *simplemente no pueden saber* antes de hablar. Si *eligieramos* sostener un "juicio indefinido" sobre la mujer/las mujeres, no se debería a que la categoría misma fuese indefinible o estuviera excluida del debate público en virtud de lo que puede considerarse un objeto de conocimiento legítimo. Aunque Copjec no recurre a la noción de verdad para juzgar el debate público, utiliza la imposibilidad de declarar la verdad de una aseveración o un juicio políticos para imposibilitar el debate desde un comienzo. En vez de ser una práctica de hacer "juicios indefinidos", como querría Copjec, la política implica hacer aseveraciones y juicios –y tener el coraje de hacerlos– sin los criterios objetivos o reglas que aportarían cierto conocimiento y garantizarían la aceptación de ese hablar en nombre de las mujeres por parte de otros.

"La urgencia misma, la *a-scholia*, de los asuntos humanos exige juicios provisionales, confianza en la costumbre y el hábito, es decir, en los prejuicios".³³ Por supuesto que Arendt no pretende aquí re-

³³ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, edición en un volumen, t. 1: *Thinking*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1978, p. 71 [trad. esp.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002].

frendar los prejuicios, lo que pretende es llamar nuestra atención sobre el hecho de que la práctica del juicio siempre hace referencia a un acuerdo en los juicios que no es accesible a la prueba empírica sino que más bien constituye la base misma de todo aquello que consideramos empírico. Aunque este acuerdo, como nos mostró Wittgenstein, no es en absoluto irrevisable, tampoco es algo que habitualmente pongamos en duda; más bien funciona como el fundamento infundado de nuestras prácticas dubitativas. Desde la perspectiva de Arendt, la idea de que las prácticas de libertad como la acción o el juicio deben poner en duda el acuerdo (es decir, que la práctica de la libertad consiste en ese acto de duda radical) no sólo es filosófica sino políticamente errada. Si la política es el reino de lo probable, no de lo cierto; de la opinión, no de la verdad —de allí que la política no pueda ser una ciencia para Arendt, así como la estética no podía serlo para Kant—, entonces una política como el feminismo, que busca cambiar las relaciones sociales (entre ellas, las de género), no puede ser —al menos no simplemente— una práctica de la duda.

Si ha sido difícil imaginar una práctica política feminista que no partiera de la duda radical, quizás se deba a que nuestro sistema de dos sexos —aunque seguramente podemos plantear y planteamos interrogantes sobre los criterios— tiene una cualidad de “siempre ha sido así” que nos tienta a ver la diferencia sexual como cuasitrascendental, la condición misma de la subjetividad y la práctica humanas. Decir, como lo hace la pensadora lacaniana Copjec, que la ley simbólica de la diferencia sexual es una regla vacía o meramente formal de constitución del sujeto carente de todo contenido social particular equivale a correr el riesgo de no tomar debidamente en serio la preocupación de que lo que llamamos simbólico pueda ser lo que Butler llama “la idealidad sedimentada de la norma”.³⁴ En mi opinión, Butler está en lo cierto cuando dice que podemos admitir que la diferencia sexual está “radicalmente

³⁴ Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Nueva York, Columbia University Press, 2000, pp. 20 y 21 [trad. esp.: *El grito de Antigona*, Espunges de Llobregat, El Roure, 2001].

condicionada sin sostener que está radicalmente determinada”, y que podemos insistir en la posibilidad de transformar sus estructuras sin retornar a “las nociones clásicas de libertad”; ¿pero cómo?³⁵ Queda claro que la transformación de una norma como la diferencia sexual requiere de nosotros algo más que la formulación de dudas radicales acerca de la norma, como si la norma, y la idea particular de “las mujeres” que ella expresa, no fueran desde siempre la condición misma de todas las dudas que planteamos y las comunidades políticas alternativas que construimos.

RECUPERAR EL “TESORO PERDIDO” DEL FEMINISMO

Un feminismo centrado en la libertad aspiraría a la transformación de las concepciones normativas del género sin retornar a la idea clásica de libertad como soberanía que las tres olas del feminismo han, cada una a su manera, simultáneamente aceptado y rechazado. Ese feminismo sería una práctica de construcción-demundo que modificaría la libertad política, pasando del Yo-quiero al Yo-puedo. Este Yo-puedo no es otra cosa que la persona pública antes analizada, lo que Arendt llamaba “la máscara” de la ciudadanía y los derechos y deberes que corresponden al hecho de ser miembro de una comunidad política. El Yo-puedo no pertenece a las mujeres ni como sexo ni como género, ni tampoco como un grupo “natural” o social. Más bien pertenece a “las mujeres” como colectividad política y se concreta en la práctica de hablar en nombre de las mujeres (que implica hablar por otros, que otros hablen por uno, y responder). El Yo-puedo es la libertad no soberana de las feministas en tanto ciudadanas comprometidas en palabra y en acto que están vinculadas con la base irreductiblemente no natural de la condición de miembro político.

Arendt enseña que sólo respetando la artificialidad o convencionalidad de la esfera pública, su carácter fundamentalmente no

³⁵ *Ibid.*, p. 21.

natural, y usando la máscara, el yo puede revelarse más allá de las categorías de miembro social, es decir, en su carácter único y distintivo. No olvidemos que de este modo no se revela "qué" somos, sino "quiénes" somos. La máscara facilita el surgimiento de un sujeto (feminista) que ni es idéntico a la propia máscara ni tampoco a ese "qué" que lleva la máscara, ya se trate de los atributos sociales de sexo, raza y clase o de la singularidad que atañe a que sea yo y no otra quien comparte esos atributos. Sin la máscara, sin el "tremendo igualamiento de las diferencias que proviene del hecho de ser ciudadanos de algún Estado", escribe Arendt, los individuos son "devueltos [...] a su especificidad natural, a su mera diferenciación". Aunque Arendt reconoce que el principio político de igualdad siempre amenaza con erradicar esta diferenciación, la paradoja es que, sin igualdad y sin derechos de ciudadanía, las diferencias naturales y sociales, incluida la diferencia sexual, no tendrían lugar en el mundo. Una vez "privada de expresión dentro de, y de acción sobre, un mundo común", observa Arendt, la diferencia "pierde todo significado".³⁶ No tiene voz política, no nos dice cómo será este mundo nuestro, ni lo que vemos y oímos en él, ni qué será importante para nosotras y cómo.

Por lo tanto, todo intento de alterar las normas del género o de considerar de manera no normativa la diferencia sexual no podrá evitar lo político en tanto práctica de la libertad y en tanto constitución del espacio intermedio del mundo común. "Es el espacio que hay entre ellas el que las une, más que alguna cualidad presente en cada una de ellas", para volver a citar la frase de Margaret Canovan sobre la diferencia arendtiana entre una comunidad basada en "qué" es alguien (es decir, en la identidad) y una comunidad basada en "quién" es alguien (es decir, en la construcción-de-mundo).³⁷ El punto clave de este libro no ha sido descartar el "qué", es decir, las

³⁶ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 302.

³⁷ Margaret Canovan, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", en *History of Political Thought*, 6, núm. 3, 1985, pp. 617-642; la cita pertenece a la página 634.

cuestiones de subjetividad e identidad que han preocupado a las feministas. Más bien, ha sido insistir en que la clase de transformación que vislumbran las pensadoras focalizadas en estas cuestiones –para no quedar restringida a aquellos casos individuales que podrían ser calificados de anomalías– requiere las relaciones políticas tangibles e intangibles que Arendt denomina un intermedio mundano: eso que simultáneamente nos vincula y nos separa. Es en este espacio del mundo común donde las diferencias se vuelven significativas y donde aparece lo pensable de modo nuevo, los otros modos de constituir identidades y configurar acuerdos sociales como el género.

Algo parecido a la búsqueda de lo pensable de modo nuevo se hace visible en la perspectiva de Arendt sobre la fundación de los Estados Unidos. Ante el abismo de la libertad, los hombres de la revolución estadounidense se vieron impulsados a buscar un absoluto que legitimara la novedad de su acto, el fundamento de la libertad política. Si lo que esos hombres buscaron era una figura que simbolizara su creación, lo que encontraron, según parece, no fue otra cosa que lo que estaba allí desde el comienzo, es decir, las leyendas fundacionales de Occidente, las cuales, ellos esperaban, darían precedentes a su acto libre y de ese modo ocultarían "la arbitrariedad inherente a todos los comienzos".³⁸ Lo que no pudieron ver mientras buscaban una cadena causal que condujera de la liberación a la libertad –de un ya-no a un todavía-no–, aduce Arendt, es que el comienzo conlleva en sí su propio principio: "comienzo y principio, *principium* y principio, no sólo están interrelacionados sino que son contemporáneos"; es decir que aquello que legitima el comienzo es el comienzo mismo.³⁹

Si los hombres de la revolución, cuando "saqueaban los archivos de la antigüedad", buscaban una regla que los guiara o un principio que justificase sus acciones, escribe Arendt, lo que encontraron en cambio fueron "paradigmas que guiaron sus propias

³⁸ Hannah Arendt, *On Revolution*, op. cit., p. 210.

³⁹ *Ibid.*, p. 214.

intenciones", modelos a imitar.⁴⁰ Su búsqueda no admitía ningún absoluto que pudiera aplicarse a la manera de una regla, sino ejemplos de una regla universal que no podemos establecer, para invocar una vez más la consideración kantiana del juicio reflexivo. Después de todo, ellos buscaban algo que no se puede expresar en forma de regla, sino sólo figurar en forma de ejemplo y como parte de una práctica, es decir, de la libertad misma.

Por supuesto que puede decirse exactamente lo mismo acerca de la revolución feminista global de Wittig, del nuevo contrato social del Colectivo de Milán, y de la Declaración de Sentimientos de Seneca Falls. En cada caso, retornamos a los comienzos y legitimamos el principio de libertad política a través del mismo reclamo de libertad política (por ejemplo, "Sostenemos que estas verdades son evidentes de por sí"). En cada caso, las feministas exigieron libertad y, al exigirla, ofrecieron figuras de lo pensable de modo nuevo y se ofrecieron a sí mismas como ejemplos que, si les prestásemos la debida atención, podrían facilitar la práctica compartida de recuperar nuestro tesoro perdido de libertad política: ése que las generaciones de feministas presentes y futuras no podrán probar como una verdad ni poseer como una sustancia, sino sólo practicar o poner en acto.

⁴⁰ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., t. 2: *Willing*, p. 204.

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS

- Abolición: 20 n.
 Aborto, derecho al: 328.
 Acción: y juicio: 304; práctica de la: 184; y pensamiento: 184. Véanse también Arendt, Hannah; política.
 Acoso sexual: 266.
 Actitud instrumental: 282; política democrática, como medios-fines: 23.
 Actividad mental extensiva: e imaginación: 284, 285; y diálogo real: 285. Véase también pensamiento representativo.
 Acuerdo: teoría del: 100. Véase también reglas, seguimiento de.
 Affidamento. Véase confianza/dar confianza.
 Alemania: 188 n.
 Amazon Odyssey (Atkinson): 34 n.
 Ámbito político: convencionalismo, como amenaza al: 282; y objetividad: 281.
 Ámbito público: 335; espectadores, juicios de los: 124; múltiples perspectivas, importancia de las: 267; y diferencia sexual: 192; y efectos políticos: 124; y poder: 60; y política: 60.
 Anomalías: 112, 113.
 Anthony, Susan B.: 31, 32 n.; Elizabeth Cady Stanton, división junto a: 20 n.
 Antifundacionalismo: 104.
 Aquiles: 267.
 Arendt, Hannah: 11, 16-19, 25, 29, 34 n., 48, 51 n., 52, 59, 64-66, 68, 70, 75, 84, 139 n., 159, 169 n., 170, 172, 173 n., 189 n., 197, 217, 239, 262, 263, 266, 268, 271, 273, 274, 277, 279, 290, 291, 293, 296, 311, 312, 316, 318, 322, 324, 327, 332, 333, 338 n.; causalidad y contingencia, tensión entre: 157; ciudadanía, máscara de: 335; conocer/saber y hacer, distinción entre: 85 n.; derechos, convencionalismo radical de los: 326; el conocimiento, como significativo: 244, 245; el juicio, como espontáneo: 261; el juicio, como forma de auto-revelación: 302; el juicio, como práctica: 304; imaginación productiva, rechazo de la: 298; incoherencia, acusación de: 249; la ley, y sustentar la comunidad: 56; la política, y las relaciones de parentesco: 38 n.; libertad, afirmación de la: 250; libertad como práctica: 53 n., 54 n.; libertad, "el abismo de la": 67, 136, 137, 176; mismidad, como antipolítica: 219; mundo, concepto de: 47, 49; necesidad, disfraz de: 155; perdonar, facultad de: 56, 57; promesas, facultad de hacer: 56, 229, 230; quién es versus qué es alguien: 45, 46, 302, 303, 336; razón e intelecto, distinción entre: 151 n., 152 n.; *sensus communis*, interpretación del: 298, 299; sexo, como verdad: 154; sobre el pensar extensivo: 284 n.; sobre el poder: 60, 61; sobre el totalitarismo: 245 n.; sobre Kant: 74, 142 n.; sobre la cuestión social: 22-24, 27, 36 n.; sobre la diferencia: 336; sobre la igualdad: 234; sobre la libertad: 35, 36, 53-55, 147 n., 167 n.; sobre la liber-

tad política: 54 n.; sobre las leyendas fundacionales: 176 n.; sobre la soberanía: 36 n., 55, 56; sobre la sociedad, expectativas de: 23 n.; sobre lo sublime kantiano: 293 n., 294 n.; sobre Platón: 61 n.; social, advenimiento de lo: 23, 30 n., 33; tradición, ruptura de la: 15; voluntad libre: 292; voluntad y pensamiento, tensión entre: 156; y el ámbito político: 278; y el ámbito público: 56, 267, 304, 305, 335; y el convencionalismo: 282; y el discurso político: 297; y el discurso público: 267; y el espacio intermedio: 61, 62, 210, 336, 337; y el genio: 306; y el juicio: 248, 246 n., 249, 268 n., 286, 334; y el juicio estético: 261; y el juicio político: 250, 253, 259 n., 260 n., 308, 309; y el juicio reflexivo: 253, 260, 261; y el "manejo de la casa social": 31; y el mundo común: 57, 58; y el nihilismo: 245 n.; y el pensamiento coherente: 276; y el pensamiento político: 276; y el pensamiento representativo: 283-285; y el problema de lo nuevo: 140-142, 244, 245; y el sentido común: 258; y el Yo-puedo: 54 n., 147; y el Yo-quiero: 40, 147; y la acción: 46, 47, 63, 67, 79, 85, 241, 146 n., 241 n.; y la actitud instrumental: 282; y la argumentación: 272, 276; y la causalidad: 156, 157; y la cognición: 249, 302; y la comunidad: 56; y el conformismo social: 23; y la contingencia: 158; y la contingencia radical: 155; y la estética: 259; y la exterioridad: 287; y la identidad de género: 46 n.; y la imaginación: 249, 284-288; y la imparcialidad: 281, 282; y la no soberanía: 46; y la objetividad: 289; y la objetividad homérica: 267; y la persuasión: 272, 280; y la pluralidad: 53-56, 281, 306; y la política: 44-46, 62, 63, 85, 86, 249, 250, 253, 254, 259; y la soberanía limitada: 57; y las perspectivas plurales: 270; y la teoría estética: 305; y la validez: 248-250, 267, 281; y la visión del mundo: 247; y los argumentos políticos: 269; y los comienzos: 67, 148, 149; y los espectadores: 288, 304, 305; yo, preocupación por el: 49; Yo-quiero y Yo-puedo, distinción entre: 148 n.; y "nosotros": 175, 176.

Argumentación: conclusiones, acuerdo en las: 272-274; modelo y sostén, como elemento clave de la: 273; persuasión, como forma de: 280; premisas, acuerdo en las: 274; y la ética del discurso: 273; y la igualdad: 279, 280.

Aristóteles: 127, 140, 143 n., 144 n., 152 n., 153 n., 156, 182, 219.

Asociaciones voluntarias: 316; en Milán: 198; feminismo occidental, crucial para el: 198.

Atenas (Grecia): 268.

Atkinson, Ti-Grace: 21 n., 48, 200; las mujeres y la función social, como reducción de: 34 n.; y la subjetividad femenina: 48 n.

Auerbach, Nina: 140 n., 166 n., 180, 181.

Austen, Jane: 215-217, 221, 222.

Austin, John: 113, 115; performativo, teoría de lo: 112.

Autocoscienza: 213; como empoderamiento: 207; diferencias entre mujeres: 212; identidad común de las mujeres, afirmación de la: 207; igualdad, sostén de la: 207; y los grupos de discusión: 206, 207. Véase también Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán.

Autoridad: 225.

Bachman, Ingeborg: 222.

Barry, Donald: 100, 101.

Beauvoir, Simone de: 37, 39-41, 193; libertad, idea de: 40.

Beiner, Ronald: 24 n., 217 n., 258, 259 n., 260 n., 285.

Benhabib, Seyla: 24 n., 87 n., 88 n., 195 n., 258 n.

Bergson, Henri: 141, 155, 170.

Bernstein, Richard: 268 n.; sobre el objetivismo: 252 n.

Biblioteca de Mujeres (Parma): 209 n., 211-214.

Blackwell, Henry: 20 n.

Bodies That Matter [Cuerpos que importan] (Butler): 109, 110, 122 n.

Braidotti, Rosi: 188 n., 192 n.; Wittig, crítica de: 184, 185.

Brown, Wendy: 48, 51 n., 52 n., 200, 201, 203, 206, 228; instituciones y poder, efectos de: 48 n.; sobre la libertad: 206 n.

Bryher: 224, 225.

Bunch, Charlotte: 324, 325.

Butler, Judith: 14, 22, 41-43, 46, 64, 70, 73, 77, 81, 83 n., 88 n., 105, 112-120, 123 n., 124, 127, 128, 132-134, 137, 154 n., 184 n., 192 n., 252 n., 300, 301, 313, 315, 331; *drag*, idea del: 72, 105 n., 108-111, 126, 131; extraño, encuentros con lo: 107; la política y la cuestión del sujeto: 42 n.; premisas fundacionalistas, en el feminismo: 104; sobre Wittig: 148, 149, 150 n.; y la categorización sexual: 108; y la desidentificación: 42 n., 43 n.; y la diferencia sexual: 191 n., 334, 335; y el género: 106, 107; y la identidad de género: 46 n., 105 n., 106 n.; y la matriz heterosexual: 131; y la sujeción: 41 n., 42 n.; y la teoría performativa: 72, 91, 110, 122.

Canovan, Margaret: 58, 336.

Capacidad de acción: el problema de la: 42, 43, 46, 55; y encuadramiento centrado en el sujeto: 42; y feminismo: 42, 43; y libertad: 44; y pluralidad: 55; y política: 43, 44; y soberanía: 44. Véase también capacidad de acción política.

Capacidad de acción política: y subordinación: 41.

Carroll, David: 289; sobre Arendt: 297 n.

Castigo físico a la esposa: 266.

Castoriadis, Cornelius: 77, 82-85, 144, 146 n., 177, 178; lo que se da por sentado, el problema de: 128; sobre el fantasma: 152 n., 153 n.; sobre el pensamiento marxista: 82 n., 83 n.; teoría, definición de: 133 n.; y la figura de lo pensable de modo nuevo: 72, 135; y la imaginación creativa: 131; y la imaginación radical: 127-131, 133, 134, 143; y la praxis: 86, 134; y la sociedad instituida: 128, 129, 133; y lo ficticio: 143; y lo verdadero o falso: 152, 153.

Categoría sexo: 145, 159; carácter de siempre-fue-así: 182; como algo construido: 111, 113, 150, 157; como algo contingente: 157, 158; como algo político: 164; libertad, en oposición a la: 154; verdad, estatus de: 154; verdad universal, pasar por: 153.

Catt, Carrie Chapman: 27.

Causalidad: 157, 244, 248, 292; error en la noción de: 156; verdad, postulados de: 156; y libertad: 52 n.

Causalidad contingente: 157.

Cavell, Stanley: 115, 135, 161 n., 270, 271, 272 n., 278, 303 n., 321, 322; juicios estéticos, validez subjetiva de los: 273; modelo y sostén, noción de: 273; sobre el acuerdo: 94 n.; sobre el reconocimiento: 227, 333; sobre las relaciones hu-

- manas: 97; sobre los criterios: 96 n.; vértigo, sensación de: 98 n., 99, 100; y el contrato social: 160.
- Certeza: 127; como un hacer: 124; Wittgenstein acerca de la: 123 n., 124 n., 127; y relaciones humanas: 135.
- Char, René: 16.
- Citas, carácter mimético de las: 114.
- Cognición: 243, 278, 289, 291, 299; y juicios políticos: 249, 259, 302; y sentido común: 243 n., 244 n.
- Colectividad política: 34.
- Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán: 70, 188 n., 191 n., 193, 225 n., 233-235, 240, 316, 329, 338; articulación de diferencias entre: 215; asociaciones voluntarias, desarrollo de: 198; *autocoscienza*, práctica de la: 206; como espacio feminista: 209; como espacio político: 209; como interés compartido: 210; contrato social, ruptura del: 196, 197; descripción del: 206; desigualdad entre: 215; diferencia de sexo, resimbolizada: 199; diferencia sexual, políticas de la: 190, 200, 209; diferencia sexual, simbolización política de la: 209; diferencia sexual, y el problema de lo nuevo: 199; disparidad, descubrimiento de la: 217; disparidad, práctica de la: 218, 220, 221; disparidad, valor político de la: 213; igualdad, ruptura con la: 213; Jane Austen, debate sobre: 215, 216; Jane Austen, como prototipo: 221, 222; juicios, de otras mujeres: 213; juicios, tabúes contra los: 212; libertad, como asociación política: 199; libertad, como sensación: 215; libertad femenina y gratitud: 227; mujeres, como víctimas: 202; mujeres, relaciones libres entre: 209, 221, 239; pasado, redención del: 200; plus femenino, noción de: 223; práctica del hacer: 209, 211-213, 216; punto de inflexión del: 213; reparación: 201, 202, 208 n., 223; sobre el movimiento de mujeres: 203; y el Catálogo Amarillo [*Catalogo giallo*]: 214; y el contrato social masculino: 194; y el deseo femenino: 205 n.; y el espacio intermedio mundano: 73, 74; y el nuevo contrato social: 223; y la confianza: 224; y la construcción-de-mundo: 192; y la herida identitaria: 201-204; y la igualdad: 218; y la libertad, como construcción-de-mundo: 187, 189; y la libertad femenina: 197, 223, 236, 237; y la literatura de mujeres: 214; y la madre simbólica: 223, 224; y las interlocutoras: 230; y la soberanía: 190, 196, 197; y las políticas del hacer: 213; y los prototipos: 221, 222; utilidad, lógica de la: 190.
- Collins, Patricia Hill: 264 n.
- Comienzos: 139, 338; arbitrariedad de los: 337; poder de los: 65, 67, 71, 73, 149.
- Comité Olímpico Internacional: 94 n., 101 n., 104; feminidad, prueba de: 92, 95, 96.
- Comunalidad: y postulados/reclamos políticos: 332; como construcción-de-mundo: 322.
- Comunidad: 321, 336; como ideal irrealizable: 300; como política: 299; e imaginación: 298; exclusión, forma de: 300; individualidad, en oposición a: 303; y políticas democráticas: 328; y derechos: 328; y feminismo: 303; y juicio: 303.
- Conceptos, aplicación de: 290-292.
- Conceptos determinados: 275, 306, 324, 329.
- Conceptos indeterminados: 306.
- Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos: 324.

- Confianza/dar confianza: 225 n.; como lucha política: 224; como práctica política contingente: 226; como relación social: 225; y feminismo: 226; y libertad femenina: 226; Yopuedo, como símbolo de: 226.
- Connolly, William: 17, 50 n., 51 n.
- Conocimiento: 331, 332; e imaginación: 287; juicio, facultad de: 243; significativo: 245; y opinión: 259; y reconocimiento, diferencia entre: 135, 227, 271, 301.
- Construcción-de-mundo: feminismo, como práctica de: 330, 335; y diferencia sexual: 231; y el Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán: 192; y feminismo: 66, 87, 335; y feminismo centrado-en-la-libertad: 137; y libertad: 52, 53, 59, 71, 73; y libertad política: 239; y política: 62, 63; y teoría del punto de vista: 266.
- Contingencia: 47 n., 156; reconocimiento, dificultad de: 156; y acción: 165; y falta de significado/sentido: 98; y género: 108, 109; y necesidad: 136, 155, 158, 184, 241; y política: 254; y teoría feminista: 66.
- Contrato social: 193, 194; consentimiento, requisito de: 160, 164; de la comunidad feminista: 229; libertad, retórica de: 196; nuevo: 229; y heterosexualidad: 145, 146; y Rousseau: 160; soberanía, fantasía de: 196.
- Contrato social heterosexual: como contingente: 164.
- Contrato social masculino: el principio de igualdad en el: 194.
- Copjec, Joan: 331-334.
- Cott, Nancy: 20 n., 26 n., 27, 28, 31 n., 32 n., 196 n.
- Criterios: y juicio: 270; escepticismo, como conducente al: 92; y perspectivas plurales: 270.
- Crítica: 120; como algo extraordinario: 107; fundamento no reflexivo de la: 120; teoría como: 90. Véase también crítica feminista.
- Crítica feminista: 124; como centrado-en-la-libertad: 79; lo pensable de modo nuevo, como crucial para: 132; lugar común, transfiguración del: 79, 120.
- Critique of Judgment* [*Crítica del juicio*] (Kant): 253 n., 256, 273, 332 n.; apropiación de, por parte de Arendt: 74, 249, 272, 290; imaginación como fuerza productiva: 293; juicio teórico y juicio estético, distinción entre: 332; libertad como predicado de la imaginación: 292; particular, juzgar lo: 254; y facultad de presentación: 293.
- Critique of Pure Reason* [*Crítica de la razón pura*] (Kant): 139 n., 146 n., 243 n., 260 n., 273, 290, 331, 332.
- Cuerpos sexuados: 132, 250.
- Cuestión del sujeto: 74, 75, 147-149, 231, 317; y la cuestión social: 38, 39; y la diferencia sexual: 232; y la libertad: 38-41, 49-52.
- Cuestión social: 22, 74, 75, 317; acción espontánea, reducción a: 23; concepción de la política como un asunto de medios-fines: 28; conformismo, predominio del: 23; justicia social, como sinónimo de: 29; y feminismo: 26; y la cuestión del sujeto: 38, 39; y la libertad de las mujeres: 28, 197; y libertad: 26, 32; y libre albedrío: 36 n.; y políticas democráticas: 25; y utilidad social: 222.
- Danto, Arthur: 79.
- Darwin, Charles: 133 n.
- De anima* (Aristóteles): 143 n., 152 n.
- Debate fundacional: 67, 87 n., 88, 90, 105.

- Decisionismo: 269.
 Declaración de la Independencia: 307, 326.
 Declaración de los Derechos del Hombre: 326.
 Declaración de Sentimientos: 274, 275, 307, 338.
 Declaración Internacional de Derechos de Género: 91 n.
 De Lauretis, Teresa: 149 n., 187 n., 188, 189 n.
 Deleuze, Gilles: 174 n., 243 n., 248, 291; sobre el juicio reflexivo: 261 n.
 Democracia: 27, 61, 311, 319; apertura de la: 314, 315; importancia del espacio público en la: 312; naturaleza radical de la: 312-314; y comunalidad: 318; y feminismo: 312, 313; y libertad política: 315, 321.
 Democracia radical: 22.
Democracy Begins between Two (Irigaray): 191 n., 232 n., 233 n.
 Derechos: algo más, como demanda de: 235; como relaciones: 235, 236; e igualdad: 237, 300; institucionalización de los: 234; juicio político, necesidad de: 238; lógica de los: 324; reclamos de: 232, 233, 235, 236, 327, 328; reconocimiento, exigencia de: 235; y comunidad: 327, 328; representación política y libertad política, tensión entre: 233, 234; y derechos existentes: 328; y libertad: 232-236.
 Derechos civiles: 233.
 Derechos de los trabajadores: 32.
 Derechos especiales: a gays y lesbianas, acusación de pretender: 235 n.
 Derrida, Jacques: 105, 112, 114-117, 174 n., 279 n.
 Descartes: 49 n., 52 n.
 Determinismo: 155, 245; y voluntad libre: 41.
 Determinismo cultural: y género: 110.
 Deuda: reconocimiento de la: 231.
 Diacronía: 159.
 Dietz, Mary: 24 n.; y las políticas identitarias: 43 n.
 Diferencia de sexo: 244. Véase también diferencia sexual.
 Diferencia sexual: 91, 92, 104, 132, 152 n., 336; como ámbito mundano intermedio: 231; como cuestión de sujeto: 192; comunidad, reclamo a la: 229; deuda, reconocimiento de: 228, 229, 231; e igualdad: 329; e imaginación: 152; espacio político, creación del: 231; juicios, formular: 231; libertad, como práctica de: 231; pertenencia, como reclamo político de: 228; política: 192, 228; políticas de la: 190, 200, 228, 231, 232; praxis: 151; radicalmente condicionada: 334, 335; significado, como cuestión de: 151; simbolización feminista de la: 208; y colectividad política: 329; y confianza: 231; y construcción-de-mundo: 231; y criterios: 92; y feminismo: 28, 195 n., 196 n., 231; y ley: 232; y nuevo contrato social: 229, 231; y promesas, como práctica política de: 229, 231; y sistema de dos sexos: 334; y verdad establecida: 131; y el Yo-puedo: 228; y el Yo-quiero: 228.
 Diferencia sexual binaria: 151-153, 244; e *ingenium*: 152.
 Diferendo: 296, 301; como definido: 296 n.
 Dimorfismo sexual: 91 n.
 Disch, Lisa: 24 n., 262 n., 285, 286 n., 298.
 Disparidad: en el Colectivo de Milán: 213, 217, 218, 221; en las relaciones sociales: 218 n.; idealizar, tendencia a: 221.
 Dogmatismo: 101, 132, 270, 332; y escepticismo: 83, 84, 88.
 Doolittle, Hilda: 224, 225.

- Drag*: 72; como acto interpretativo: 108, 109; como figura de lo pensable de modo nuevo: 132; como *performance*: 105 n., 109, 122; e identidad de género: 123, 131; e imaginación: 130, 131; extraño, como instancia de lo: 108, 131, 132; género, pensamiento crítico acerca del: 122; la diferencia sexual, como verdad establecida: 131; mujeres, degradación de las: 108 n.; potencial transformador de: 114; y normas de género: 130.
 Duda: 123-126; capacidad de: 130; y cambio social: 135.
 Duda: práctica de la: 151, 153, 154.
 Duda radical: 127, 164, 165, 320, 334; límites de la: 161; y acción: 165; y escepticismo: 49 n.
 Edizioni delle donne (editorial): 209 n.
 Einstein, Alfred: 133 n.
 Eller, Cynthia: 203 n.
 Eneas: 176 n.
 Entendimiento: 257, 287.
Epimeleia heautou (cuidado de sí): 50 n., 53.
 Epistemología: 67, 136, 226; debates de: 71; y crítica feminista: 132, 320.
 Escepticismo: 14, 72, 81, 92, 101, 106, 130, 132, 237, 252 n., 254, 270, 278, 332; desesperación: 161; y conocimiento, como absoluto: 96, 97; y dogmatismo: 83, 84, 88; y duda radical: 49 n.; y reglas: 99, 100.
 Esencialismo: 232.
 Esencialismo estratégico: 83.
 Espacio público: democracia, importancia en la: 312; e igualdad: 279; reclamos políticos en el: 324; y espectadores: 304, 305.
 Espectadores: 304, 305; e imaginación: 306; espacio público, como creadores del: 305; imparcialidad de los: 288, 289; juicios de los: 124, 304, 305; que afirman la libertad: 289, 292; y ámbito público: 124.
 Espontaneidad: e *ingenium*: 146 n.
 Estado asistencialista: 23.
 Estados Unidos: 27, 68, 142, 176 n., 188 n., 189, 337; afonorteamericanos en: 32.
 Estética: 253, 332, 334.
 Estrategia retórica: 32, 33.
 Ética: y utilidad: 50 n.; como práctica de libertad: 50 n.
 Ética del discurso: 279, 280 n., 286 n., 287, 330; argumentaciones, papel central en la: 273.
 Etnocentrismo: 102 n., 103 n.
 Eurocentrismo: 88.
 Exterioridad: 309.
 Fantasía: como definida: 145.
 Fantasma: 153 n.; descubrimiento del: 152 n.
 Fatalismo: 155, 245.
 Fausto-Sterling, Anne: 91, 301; sexos, pluralidad de los: 91 n.; y la diferencia sexual binaria: 151; y los cuerpos sexuados: 132.
 Feminidad: 31; como normativa: 13; concepciones tradicionales de la: 32 n.; virtudes de la: 27; y la *performance drag*: 131.
 Feminismo: 13, 33, 60, 62, 190 n., 333, 334; apertura y cierre, tensión entre: 315, 319, 321; cambio social y duda: 135; y capacidad de acción: 43; comienzo espontáneo, ambivalencia hacia el: 140; como centrado en la libertad: 69, 74, 79, 127, 131, 136, 137, 192, 238, 242, 311, 335; como comunidad: 74; como construcción-de-mundo: 66, 87, 330, 335; como contingente: 66; como dividido: 20, 21, 195; como hermandad entre mujeres: 207; como lucha política: 233; como movimiento político: 14, 19, 65,

87, 234, 323; como movimiento social: 19; como nuevo contrato social: 222, 223, 231; como paradoja: 28, 75, 329; como práctica inaugural: 73; como práctica retórica: 184; conflictos internos del: 20; dimensión utópica del: 139; división entre mujeres: 208; e igualdad: 193; e individualidad: 303; el "nosotras" del: 65; fin del: 84; fundacional, paradoja: 315-318; generalidad, anhelo de: 80; igual o diferente, el problema de lo: 195; incoherencia, acusación de: 249; juicios compartidos: 74; juicio, suspensión del: 213; justificación, idea de: 87 n.; las mujeres, como oprimidas: 263; las mujeres, como sujeto: 82; libertad, ambivalencia hacia la: 148; libertad, concepción de la: 189; libertad, ejercicio colectivo de la: 136; libertad, práctica de: 68, 69, 196, 316; libertad, reclamos de: 28, 29, 67; lugar común, transfiguración del: 79; normas del género, resignificación de las: 139; orientación institucional del: 233; pasado matriarcal, mito del: 203 n.; políticas identitarias del: 211; práctica del hacer: 206, 207; presentación, facultad de: 136; social, advenimiento de lo: 33; y ámbito público: 21 n.; y confianza: 225, 226; y contrato social: 196, 197; y diferencias: 265; y diferencia sexual: 28, 104, 151, 196 n.; y disparidad: 221; y debate fundacional: 67, 88, 90, 104; y democracia: 312, 131, 315; y esfera pública: 13; y experiencia compartida: 331; y juicio cognitivo: 84; y juicio reflexivo: 265; y justicia social: 29; y la cuestión del sujeto: 148; y la cuestión social: 26, 29; y la libertad de las mujeres: 27; y libertad:

239, 240; y libertad femenina: 204; y libertad política: 335; y lo pensable de modo nuevo: 135, 136; y opresión: 265; y pluralidad: 55; y política de medios-fines: 82, 136; y política democrática: 311, 330; y proceso histórico: 241; y reparación: 204-206; y separatismo: 198 n.; y soberanía: 37, 38; y subjetivismo: 254; y teoría: 132; y teoría democrática: 74; y universal: 324; y verdad objetiva: 252. *Véase también* feminismo centrado-en-la-libertad.

Feminismo centrado en la libertad: 316; y construcción-de-mundo: 137; y género: 335; hacer, interés en el: 137; e imaginación radical: 135, 136; juicio, facultad de: 242; y juicio reflexivo: 238; práctica humana, carácter transformador de la: 136; y seguimiento de reglas: 136.

Feminismo crítico: y lo pensable de modo nuevo: 131.

Feminismo de la primera ola: 20, 33, 37, 59, 60, 68, 189, 196.

Feminismo de la segunda ola: 13, 15, 21 n., 33, 34 n., 39, 48, 59, 68, 81, 93 n., 106, 134, 189, 196, 226, 247, 249, 251, 252 n., 323; antiguo matriarcal, idea del: 203; concientización: 206; críticas al: 83; y la cuestión de sujeto: 148; y distinción sexo/género: 133; escisión del: 20, 21; y libertad: 147; lugares de encuentro del: 60; política, objetivos de la: 251; y praxis: 90; como reducción de las mujeres a su función social: 34 n.; teorización gobernada por reglas del: 250; victimización, política de la: 202.

Feminismo de la tercera ola: 13-15, 41, 48, 55, 59, 60, 68, 69, 77 n., 78, 79, 81, 106, 134, 139, 248, 251, 312, 313, 319, 323, 329; cambio social, y

estrategia basada en los derechos: 218, 219; y la cuestión del sujeto: 148, 185; destrucción de las mujeres, como sujeto: 20; exclusión, el problema de la: 78 n.; y libertad: 147; teoría, cuestionamiento de la: 90; tortura: 40.

Feminismo francés: 28.

Feminismo italiano: 187 n., 188 n., 204, 239-241. *Véase también* Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán.

Feminismo estadounidense: cambio social y estrategia basada en los derechos: 219; y el debate mismidad-diferencia: 27, 28; primera ola del: 20 n.; tercera ola del: 68, 139. *Véanse también* feminismo de la primera ola; feminismo de la segunda ola; feminismo de la tercera ola.

Feminismo social: como término: 31.

Feministas de la diferencia: 195.

Feministas de la igualdad: 195.

Ficción: e imaginación radical: 142.

Ficticio: figuras retóricas, asociación con: 143.

Figura de lo pensable de modo nuevo: 131; Castoriadis acerca de la: 72; y el *drag*: 132; e imaginación: 131; y la teoría feminista: 132.

Figuración: 72, 126, 127; creencia, naturaleza infundada de la: 130; y feminismo: 135; y lo pensable de modo nuevo: 131, 135; como simbólica: 204. *Véase también* imaginación.

Filosofía occidental: el problema de lo nuevo: 140.

Firestone, Shulamith: 21 n.

Forma: antigua concepción de la: 158.

Foucault, Michel: 23, 54 n., 60, 64, 105, 169 n.; y *assujettissement* (subjetivación): 41; sobre el cuidado de sí: 49 n., 50 n., 51 n.; y ética: 49 n., 50 n.; y gobernabilidad: 51 n.; sobre la li-

bertad: 52 n., 53 n.; libertad, como práctica: 49-53.

Fraser, Nancy: 38, 88 n.; sobre el reconocimiento: 38 n., 39 n.; sobre la redistribución: 38 n., 39 n.

Freeman, Jo: 21 n.

Freud, Sigmund: 107, 127, 133 n., 224, 225; y la histeria:

Frost, Samantha: 324, 325.

Fundacionalismo: críticas feministas del: 90, 104, 105; objetivismo, relacionado con el: 252 n.

Galileo: 49 n.

Gaya ciencia, La (Nietzsche): 50 n.

Gender Trouble [*El género en disputa*] (Butler): 41 n., 42 n., 46 n., 70, 72, 77, 89, 105 n., 109 n., 110 n., 111, 123 n., 149 n.; crítica de: 106; y *drag*: 108; influencia de: 81; logros de: 131; respuestas feministas a: 106.

Género: 72, 78 n.; como compulsivo: 109; concepciones normativas del: 107; y contingencia: 108, 109; y determinismo cultural: 110; y *drag*: 105 n., 109 n., 122, 123; efectos del: 106; estructura imitativa del: 108; como fabricado: 41; y feminismo centrado-en-la-libertad: 335; idea de: 105; como *performance*: 108-110; como práctica: 110; y seguimiento de reglas: 108-111; significado del: 136; teoría performática del: 91, 109, 126; y verdades establecidas: 130.

Género, diferencias de: 48.

Género, identidad de: 46 n., 78 n., 105 n., 106; y *performace drag*: 123.

Género, igualdad de: 19.

Género, normas de: 122, 123; y *drag*: 130.

Gerhard, Ute: 195 n., 219, 220, 234, 235 n., 237, 238.

Gibbons, Sarah: 287, 293 n., 294 n.

- Grassi, Ernesto: 146 n., 162 n.; discurso racional, bases del: 152; y fantasía: 145; sobre el fantasma: 152 n.; e *ingenium*: 143, 144, 183; y metáfora: 182; y universal fantástico: 183.
- Gratitud: como expresión de reciprocidad: 227.
- Grecia: 224; capacidad argumentativa: 267; intercambio de opiniones en: 267.
- Griegos: 50 n., 51 n., 162, 267, 268, 281, 290; y convencionalismo: 282.
- Guérillères*: 167, 168, 174, 178, 181; efecto revolucionario de las: 177.
- Habermas, Jürgen: 103 n., 233 n., 249, 258 n., 259, 262, 270, 272, 279, 282 n., 283 n., 286 n., 288 n., 297, 298, 330; discurso, reclamo de racionalidad en el: 263, 273; opiniones, formación de: 268; sobre el conocimiento teórico: 259 n.; y pluralismo: 268, 277.
- Hambre: 22.
- Hanish, Carol: 21n.
- Harding, Sandra: 87 n., 264 n.
- Hartsock, Nancy: 87 n., 264 n.
- H. D. Véase Hilda Doolittle.
- Héctor: 267.
- Heidegger, Martin: 24 n., 246 n., 262 n.
- Hekman, Susan: 87 n., 263-265, 266 n.; teoría del punto de vista, considerada como errada: 264 n., 265 n.
- Herida identitaria: 204, 215, 226; el problema de la: 205, 208.
- Heterosexismo: 88.
- Heterosexualidad: como contrato social: 145, 150, 160; como relación política: 150; como sistema de referencia: 150, 164; en el lenguaje: 150; en los mitos fundacionales: 150.
- Heterosexualidad normativa: 150.
- Hirschmann, Nancy: 40 n.; idea de la libertad: 37 n.
- Histeria: 131.
- Histeria masiva: 269.
- Hobbes, Thomas: 37 n., 51 n., 160.
- Homero: 289.
- Homosexualidad: derechos especiales, acusación de: 235 n.; y contrato social heterosexual: 146, 161; y diferencia sexual: 192.
- Honig, Bonnie: 18, 24 n., 25, 46 n., 233 n., 317.
- Huelga: derecho a: 328.
- Hume, David: 90, 161; contrato social, objeción al: 160; y el principio de autonomía: 246.
- Idealismo: 100.
- Ideas estéticas: 305; como contraparte de las ideas racionales: 305.
- Identidad: 13; estructura de la: 201; poder, formas de: 105; reconocimiento como: 201; y política: 43.
- Identificación recíproca: 206, 207.
- Identitarias, políticas: 13, 42, 43 n., 208, 251 n.; crítica de las: 22; y diferencias sociales: 211.
- Igualdad: 307, 336; como concepto relacional: 219; como evolución: 237; como principio político: 219, 234; como relación política: 279; discriminación, realidad de la: 219; ideal de: 219; mujeres, asimilación de las: 219; políticas de: 208, 232; práctica feminista de la: 220; problema de la: 218, 220; significado de la: 238; y derechos: 237, 300; y diferencia: 195 n., 237; y diferencia sexual: 329; y el contrato social masculino: 194; y espacio público: 279; y mismidad: 219, 220; y pluralidad: 234; y *tertium comparationis*: 220, 238.
- Igualdad política: como concepto determinado: 307.
- Iguales derechos: y asimilación: 234; e igualdad: 236; lucha histórica

- por los: 194, 195; y libertad: 188, 234-236; y la libertad de las mujeres: 28.
- Imágenes: discurso racional, como base del: 152; e imaginación radical: 144.
- Imaginación: 126, 135, 136, 143, 144, 257, 284-286, 290, 291, 305, 309; creativa: 292, 293; en libre juego: 306; espontánea: 248; libertad, relación con la: 286; pensamiento crítico, como amenaza al: 128; productiva: 286, 290; reconocimiento, lógica del: 248; reproductiva: 291-293; y comunidad: 298; y conocimiento: 287, 291; y diferencia sexual: 152; y espectadores: 306; y juicio: 74, 261, 286; y la figura de lo pensable de modo nuevo: 131; y libertad: 290-292; y lo verdadero o falso: 127; y actividad mental extensiva: 284; y pensamiento político: 292; y práctica crítica feminista: 127. Véase también imaginación creativa; imaginación radical; imaginación reproductiva.
- Imaginación creativa: 142, 143; poder de la: 305; y funcionalidad: 131.
- Imaginación radical: 127-129, 134; fenómenos, creación de: 143; objeto, uso del: 131; y ficción: 142; y praxis: 143.
- Imaginación reproductiva: 127, 144, 249, 288, 291-293, 295.
- Indiferencia sexual: 232.
- Indiferenciación: debilitante: 193; el problema de la: 207.
- Individualidad: comunidad, en contra de la: 303; y feminismo: 303.
- Ingenium*: 143, 144, 145 n., 182, 183; y diferencia sexual binaria: 152; y espontaneidad: 146 n.
- Inglaterra: 32, 126.
- Institución: e individuos: 129.
- Interlocutoras: y pluralidad: 211; y promesas: 230; y reciprocidad: 230.
- Irigaray, Luce: 151 n., 191 n., 194, 222, 232-234, 301.
- Italia: colectivos de artistas mujeres en: 209 n.; organizaciones literarias de mujeres en: 209 n.
- Japaridze, Tamar: 294 n.
- Juicio: 73, 74, 333, 334; condiciones universales del: 258; determinante *versus* reflexivo: 256, 261 n.; e imaginación: 74, 261; formación del: 131; facultad de: 242, 243, 248, 261; indefinido: 332, 333; naturaleza autónoma del: 261; poder de: 260 n.; práctica del: 243, 245; práctica feminista del: 247; y acción: 304; y afinidad: 303; y comunidad: 303; y conocimiento: 243; y criterios: 270; y feminismo centrado-en-la-libertad: 242; y libertad: 308, 309; y sentido: 243.
- Juicios cognitivos: 243, 253.
- Juicios determinantes: 256, 260, 261 n., 291.
- Juicios estéticos: 253-255, 261, 271, 281, 299; como materia argumentable: 274; como subjetivamente válidas: 256, 257, 273, 274; mujeres, diferencias entre: 218, 219; particulares, en relación con los: 275; la tarea de las: 282 n.; razonamiento ideológico: 217; ; universalidad de los: 272; validez de los: 258; y comunidad: 303; y conceptos: 282; y desacuerdo: 272; y los enunciados universales: 255; y pluralidad: 306; y sentido común: 257, 258.
- Juicios lógicos: 253.
- Juicios políticos: 241, 250, 271, 281, 299, 322, 323; argumentables: 274; teoría de los: 249, 253; y cognición: 259; y comunidad: 303; y juicio re-

- flexivo: 260; y objetividad: 252; y pluralidad: 306; y validez: 285.
- Juicios reflexivos: 253, 256, 260, 261 n., 275, 308, 338; feminismo centrado-en-la-libertad, crucial para el: 238; juicio político, como modelo para el: 260; y feminismo: 265.
- Juicios teleológicos: 253, 255 n.; tarea de los: 282 n.
- Justicia social: 26; cuestión social, como sinónimo de: 29; y la libertad de las mujeres: 28, 29.
- Justificación: 104; el problema de la: 101, 102; teoría de la: 103; y Comité Olímpico Internacional: 104; y presunciones: 104; y Wittgenstein: 101-103.
- Kane, Robert: 36 n.
- Kant, Immanuel: 24 n., 37 n., 70, 74, 127, 139, 140, 141 n., 142 n., 146, 217 n., 239, 241, 249, 263 n., 275, 276, 285 n., 287, 289, 302, 306, 333, 334; articulación, presión hacia la: 261 n.; comunicabilidad, idea de: 296, 297; e imaginación: 293 n., 294 n., 305; e imaginación creativa: 305; gusto, el juicio del: 253, 255-258; ideas estéticas, exposición de las: 305; particular *versus* universal, juicio: 253; razón e imaginación: 294 n.; razón, idea de: 294, 295 n.; reconocimiento, lógica del: 244; reproducción, síntesis de la: 291; Revolución Francesa, entusiasmo por la: 288, 290, 304; sobre la estética: 332; espontáneo: 292; y actividad mental extensiva: 284; y cognición: 243; y criterio: 274; y *disputieren* (disputar): 256, 269, 297, 308; y dogmatismo: 332; y el conocimiento: 331, 332; y el escepticismo: 332; y el *sensus communis* (sentido común): 258, 298, 299; y el subjetivismo: 254; y facultad de presentación: 293, 305; y genio: 305; y juicios determinantes: 244, 247, 248; y juicios estéticos: 253-256, 261, 272-274, 282; y juicio reflexivo: 260, 261, 338; y la aprobación universal: 257; y la imaginación productiva: 286, 290, 291, 307; y la imaginación reproductiva: 291, 292; y la persuasión: 269; y la validez: 254, 286 n.; y las discusiones: 256; y las preferencias subjetivas: 274; y libre juego: 290, 293; y los espectadores: 304, 305; y lo sublime: 293, 294 n.; y sentido común: 257, 258; y *streiten* (discutir): 256, 269, 274, 296.
- Keenan, Alan: 313, 314, 318, 319, 330 n.
- Kemal, Salim: 306; y las pruebas: 263 n.
- Koedt, Anne: 21 n.
- Kripke, Saul: 99-101, 117.
- Kruks, Sonia: 40 n., 251 n.
- Laclau, Ernesto: 22, 191 n., 192 n., 277 n., 300 n., 324.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: 174 n.
- Lafont, Christina: 279 n.
- La Tartaruga (editorial): 209 n.
- Law, Jules David: 123 n., 125, 126 n.
- Lectures on Kant's Political Philosophy* [Conferencias sobre la filosofía política de Kant] (Arendt): 70, 217 n., 239, 253, 254 n.
- Lefort, Claude: 311-313, 324, 326-328.
- Lenguaje: 115, 116, 122, 136, 137, 278-280; como contrato social: 161; poder figurativo del: 162 n., 163 n.; sentido en el: 118; sentido político del: 280.
- Les guérillères* [Las guerrilleras] (Wittig): 70, 140, 147 n., comienzos, retorno a los: 172-174; como texto revolucionario: 139, 166, 177; concepto lineal del tiempo, interrupción del: 173; contar historias: 171; 316; *elles*, el uso de: 168 n.,

- 178-185; estructura narrativa de: 169, 172; fantasía, como obra de la: 145, 146; forma circular de: 172, 173; lectura de: 168; logros de: 146, 166, 182; moderno: 172; rasgo común de: 171; relatos, como colección de: 171; ; título de: 177 y asociación colectiva: 170; y comienzo espontáneo: 170; y el contrato social: 145, 146, 164, 165, 168; y la libertad: 171, 172; y *renversement*: 165, 166, 172-174, 176, 181.
- Ley de Enfermedades Contagiosas: 31 n.
- Ley de Pobreza, Reforma de la: 31 n.
- Leyendas fundacionales: 175, 176 n., 337.
- Liberación: 215.
- Liberalismo: 62, 301; repudio del ser sexuado: 196, 197.
- Libertad: 338; acto paradigmático de: 142; asociación humana, práctica de: 147; capacidad de acción: 43; comenzar de nuevo, el acto de: 175; como acción: 73, 169, 241; como acción política: 35; como autogobierno: 53; como exigencia política de: 31; como fenómeno político: 147; como medios-fines: 29, 35; como poder inaugural: 73; 188; como soberanía: 37, 54, 55, 245; concepción de: 52; de voluntad: 35-37; e igualdad de derechos: y mundo común: 57; e imaginación productiva: 286; el problema de lo nuevo: 140; en la comunidad política: 39; fundacional, paradoja en la: 316; juicio, como artefacto de: 241; orígenes revolucionarios de la: 68; paradoja de la: 156, 201; para las mujeres: 40; políticas de la: 232; práctica de: 33, 49, 53, 68, 167, 231, 330; presentación, facultad de: 136; y ámbito público: 55; sociedad, mejoramiento de la: 29; y clase filosófica: 52; y clase política: 49; y comunidad: 54; y conducta ética: 49 n., 50 n.; y derechos: 232-237; y el "Yo puedo": 40, 54; y el "Yo quiero": 40, 54; y feminismo: 240; y juicio: 309; y la cuestión social: 26, 33, 68; y la cuestión del sujeto: 38-40, 51, 52, 68; y "libertad negativa": 37; y libertad política: 37 n.; y libre albedrío: 37 n.; y mundo, cambios en el: 51; y necesidad: 262; y no soberanía: 54, 55, 57, 59, 70; y pluralidad: 53, 57; y política: 254; y promesas: 57; y utilitarismo: 35; y voluntad individual: 147; y el yo: 49-52. Véase también mujeres, libertad de las.
- Libertad femenina: 232, 236, 239, 240; como hecho objetivo: 240; figuración simbólica de la: 203; "nosotras" como comunidad: 175; *raison d'être* de la: 73, 197; sociedad, mejoramiento de la: 223; y confianza: 226.
- Libertad política: 317, 338; como construcción-de-mundo: 239; juicio, afirmada por el: 241; práctica de: 198; y acción: 241; y democracia: 321; y espontaneidad: 239; y feminismo: 335.
- Libertad sexual: exigencia política de: 300, 328.
- Literatura comprometida: 140, 162; potencial subversivo de la: 164.
- Locke, John: 160.
- Longuenesse, Béatrice: 253 n.
- Lugares comunes: 325. Véase también sentido común.
- Lyotard, Jean-François: 275, 289 n., 295 n., 299, 300, 308; la imaginación y la cuestión de la comunidad: 298; político, teoría comunicativa de lo: 296, 297; sublime,

- estética de lo: 296; y el diferendo: 296; y *streiten*: 296, 297.
- Madre simbólica: 224, 231; como nuevo contrato social: 222, 223, 229; radical: 222; y autoridad femenina: 222.
- Makkreel, Rudolph: 293 n., 294, 295 n., 296.
- Maquiavelo: 165, 174 n., 176 n.
- Markell, Patchen: 17, 18; y la política del reconocimiento: 44 n.
- Marx, Karl: 82 n.
- Marxismo: 83.
- Masculinidad: como normativa: 13.
- Matrimonio homosexual: 300, 328.
- McClure, Kirstie: 83 n., 235 n., 252.
- Mentira piadosa: 143.
- Metáfora: 182; discurso racional, como base del: 152; e imaginación radical: 144.
- Metapherein*: 144, 182.
- Milán: 239; desarrollo de asociaciones voluntarias en: 198.
- Mill, John Stuart: 26, 27 n., 37 n., 156; el ambivalente feminismo de: 30 n.
- Modernidad: 49.
- Moi, Toril: 166 n., 181.
- Montesquieu: 54 n.
- Moore, G. E.: 97.
- Morante, Elsa: 222.
- Mouffe, Chantal: 14, 22, 235 n., 277 n.
- Movimiento sufragista: 20 n.
- Movimientos radicales: políticos: 128; sociales: 128; tarea de los: 129.
- Mujercitas* (Alcott): 181 n.
- Mujeres, como postulado: 323; como término: 137; como víctimas: 202, 204, 205; comunidad, reconocimiento de la: 228; derechos civiles sexuales, requerimiento de: 233; deuda pública hacia las: 227; diferencias entre las: 78, 208, 209, 211, 212, 216, 250; igual o diferente, el problema de lo: 195; igualdad de derechos, lucha histórica por la: 194, 195; libertad, deseo de: 240; opresión, conciencia de: 203; oprimidas, reclamo feminista: 263, 264; relaciones entre: 194, 206; tratadas como grupo homogéneo: 263, 264; y contrato social masculino: 194; y pluralidad: 212; y reparación: 240.
- "Mujeres", como categoría: 13, 55, 72, 298, 323, 329, 331-333; como colectividad política: 65, 316, 319, 320, 329, 335; como grupo coherente: 82, 323; como grupo natural: 34; como grupo social: 34; como idea: 329, 330; crisis de: 15; debates sobre: 78, 81, 83; desaparición de las: 77; función social de las: 34; pérdida de las: 106, 250, 323; significado de las: 29; y el Yo-puedo: 335; y las teorías feministas postestructuralistas: 14, 15; y libertad: 41; y mujeres de color: 14.
- "Mujeres", como concepto nuevo: 136; como grupo sociológico: 30; como sexo virtuoso: 26; como sujeto: 48, 71, 77; concepto occidental de las: 325; destrucción de las: 20; en el feminismo: 82; libertad política de las: 13; pérdida de las, particularidad de las: 193; y domesticidad: 29; y mismidad: 193; y vida pública: 27.
- Mujeres, derechos de las: 188, 190; sociedad, mejoramiento de la: 32; votaciones, como medios-fines: 32; y debate mismidad-diferencia: 28; y diferencias de género: 32 n.; y voto: 26 n., 27, 32.
- Mujeres, derechos humanos de las: 32, 324-326; diferencia, demanda de: 329; igualdad, demanda de: 329; naturaleza, apelación a la: 327.
- Mujeres, liberación de las: 33, 68, 236.

- Mujeres, libertad de las: y problemas sociales: 35.
- Mujeres, movimiento de: decimonónico: 20 n.; y Mary Wollstonecraft: 26 n.
- Mulhall, Stephen: 272, 273, 303 n.
- Naciones Unidas: 324.
- Natalidad, control de la: 328.
- National American Woman Suffrage Association (NAWSA): 20 n., 26 n.
- National Organization for Women (NOW): 21 n.
- Naturaleza: necesidad de la: 159.
- Necesidad: 155, 156; descripción de: 159; y acto libre: 174, 175; y contingencia: 158, 184, 241; y libertad: 262.
- Newton, Isaac: 133 n.
- New York Radical Feminists: 21 n.
- New York Radical Women (NYRW): 21 n.
- Nietzsche, Friedrich: 46, 52 n., 201; y la aversión de sí: 200; y la identidad de género: 46 n.
- Nihilismo: 245 n.
- Normas sociales: acuerdos sociales necesarios: 129.
- No soberanía: y libertad: 59; y política democrática: 57.
- Novedad radical: ambivalencia hacia la: 142.
- Nueva York, el movimiento feminista en la ciudad de: 21 n.
- Nuevo: el problema de lo: 169, 170.
- Nussbaum, Martha: 264, 265, 300.
- Objetividad: 250, 252, 253, 267 n., 289; y ámbito político: 281.
- Objetivismo: 249, 252; fundacionalismo, relacionado con el: 252 n.; y pluralidad: 270; y validez: 265.
- Objeto genérico: y duda: 123.
- Obra radical: uso del lenguaje ordinario en la: 163.
- O'Brien, Edna: 181 n.
- October 17th Movement: 21 n.
- Okin, Susan: 264, 265, 300; reducción de las mujeres a la función social: 34 n.
- On Certainty* [Sobre la certeza] (Wittgenstein): 89 n., 125, 153 n., 271 n.
- O'Neill, William L.: 31.
- Ordinario, lo: y la transformación social: 116.
- Ostrovsky, Erika: 166 n., 168 n., 170, 172 n., 177, 178.
- Padres fundadores: 142.
- Paine, Thomas: 26.
- Particularismo radical: 81.
- Pateman, Carole: 194.
- Patriarcado: instituciones del: 265.
- Pensamiento político: y pluralidad: 276.
- Pensamiento representativo: opinión, formación de: 283, 284. Véase también actividad mental extensiva.
- Percepción: actos ordinarios de la: 118; naturaleza de la: 118.
- Perdón: 56, 57.
- Persuasión: como capacidad retórica: 275; y argumentación: 271, 272, 280; y lógica: 275.
- Pettit, Philip: 37 n.
- Phainesthai*: 145, 182.
- Philosophical Investigations* [Investigaciones filosóficas] (Wittgenstein): 93 n., 94, 96 n., 99, 100 n., 102, 263 n.
- Pitkin, Hanna Fenichel: 24 n., 25.
- Plath, Sylvia: 222.
- Platón: 54, 61 n., 85 n.
- Pluralidad: 302; acción, como condición de la: 57; como debilidad: 54; como relación política: 277; e igualdad: 234; e interlocutoras: 211, 212; en el juicio, importancia de la: 306; facultad de presentación, basada en la: 278; mujeres, diferencias sociales entre: 211, 212; reconocimien-

- to de la: 253; y ámbito político: 278; y capacidad de acción: 55; y comunidad: 58; y espacio público: 278; y feminismo: 55; y libertad: 53, 59; y objetivismo: 270; y pensamiento político: 276; y política: 44; y subjetivismo: 269, 270; y validez: 269, 281.
- Pluralismo: 268, 269; y política: 249.
- Pobreza: 24, 30 n.
- Poder: 71.
- Política: como construcción-de-mundo: 62, 63; como cuestión de sujeto: 39 n., 42 n.; como cuestión social: 22, 39 n.; como intercambio de argumentos: 278; como medios-fines: 46, 71, 82, 86, 323; como postulados: 88, 333; de la igualdad: 232; de la libertad: 232; e identidad: 43; e intereses grupales: 82; fines, persecución de: 251; función de la: 62; juzgamiento, como práctica de: 249; momento predicativo de la: 321, 323; objetivos de la: 251; opinión, como ámbito de la: 334; *raison d'être* de la: 19, 22, 63; relaciones, construcción de: 64; y acción: 45, 46, 60, 73, 84, 85; y acción humana: 44; y ámbito público: 59, 60; y capacidad de acción: 43, 44; y comunalidad: 321, 322; y concepción instrumentalista de la: 23, 82; y contingencia: 254; y espacio intermedio: 58, 59, 61; y libertad: 254; y libertad como acción: 39; y opinión pública: 88; y pluralidad: 44; y pluralismo: 249; y poder: 61, 63; y temas sociales: 24; y validez objetiva: 249; y el yo: 49; y el Yo-puedo: 43; y el Yo-quiero: 43.
- Política democrática: 32, 37, 297; apertura de la: 321; condiciones de la: 312; factor clave de la: 322; no soberanía, condición de: 57; paradojas de la: 314; y comunalidades: 322; y comunidad: 328; y feminismo: 311, 330; y hablar por otros: 322; y universalidad: 324; y validez: 250, 281.
- Política social democrática: 22.
- Políticas feministas: 37, 42, 47, 63, 84, 105; algo más, deseo de: 206; aproximación a las: 137; como epistemológicas: 263; e identidad: 59; e igualdad de sexo/género: 193; espacio intermedio mundano de las: 213; libertad, figura de: 206; teoría feminista, postulados de verdad de la: 263; y comunidad: 58; y "nosotras": 175; y pensamiento de medios-fines: 45.
- Políticas identitarias: concientización, asociadas con la: 208.
- Políticas radicales: 83.
- Políticos, movimientos: radicales: 128.
- Porter, Laurence M.: 166-168.
- Postestructuralismo: 42.
- Práctica crítica feminista: e imaginación: 127.
- Praxis: 85, 86; e imaginación radical: 143; y diferencia sexual: 151; y el problema de lo nuevo: 140; y teoría: 78, 79, 82 n., 83 n., 134.
- Privacidad: derecho a la: 301, 328.
- Promesa: como concepto político: 56; e interlocutoras: 230; libertad, como ejercicio de la: 57, 229, 230; Yo-quiero: 230; y soberanía: 230.
- Proserpina: 197.
- Punto de vista feminista: como alcanzado: 266; como posición política: 266.
- Putnam, Hilary: 95 n.; y clases naturales: 95, 115.
- Racionalidad: 272, 273.
- Racismo: 88.
- Rancière, Jacques: 64, 271, 278-280.
- Razón: 26, 143, 257; ideas de: 294.
- Razonamiento ideológico: y juicio estético: 217, 218.

- Realidad: 155, 156; potencialidad, relación con la: 156.
- Realismo empírico: 298, 300.
- Realismo metafísico: 97, 101.
- Reciprocidad: 230.
- Reclamos/postulados políticos: 249, 250, 323, 324, 330; como conocimiento: 321; estructura anticipatoria de los: 321, 324; momento predicativo de los: 326; y comunalidad: 332; y espacio público: 324.
- Reconocimiento: 333; Cavell sobre: 227; conocimiento, diferencia entre: 135, 227, 271, 301, 302. *Véase también* conocimiento.
- Redstockings: 21 n.
- Reflexión crítica: naturaleza de la: 88; y teoría feminista: 89, 90.
- Reglas: 103 n., 104 n., 112, 113 n., 114 n., 133, 134, 161; como indicador de caminos: 116; determinantes: 114; y transformación social: 117.
- Reglas, seguimiento de: 72, 108, 109, 113, 260, 262; acuerdo, necesidad de: 99, 100; como prácticas sociales: 100; e interpretación: 114 n., 115 n., 117; incompleto: 111; justificación del: 102; y necesidad: 113 n., 114 n.; obediencia al: 102; paradoja del: 117; y certeza: 124 n.; y *drag*: 110; y escepticismo: 99, 100; y género: 109, 110; y norma: 112.
- Relaciones humanas: y certeza: 135.
- Relativismo: 269.
- Retórica: 32, 33, 152.
- Revolución Francesa: 22, 288-290, 304.
- Revolución estadounidense: 68, 316, 337.
- Riqueza: desigualdad de la: 22.
- Riley, Denise: 29, 30, 32 n., 33; social, predominio de lo: 30 n.
- Roma: 173, 176 n., 209 n.
- Romanos: 142.
- Rómulo: 176 n.
- Rorty, Richard: 102, 103, 104 n.; y el etnocentrismo: 102 n.
- Rothblatt, Martine Aliana: 91 n.
- Rousseau, Jean-Jacques: 27 n., 51 n., 230, 317, 318; y el contrato social de: 160.
- Ruth y Noemí: historia de: 224.
- Sackville-West, Vita: y Virginia Woolf, amistad entre: 224.
- Salario justo: 24, 25.
- Salario mínimo: 22.
- Sarachild, Kathie: 21 n.
- Sartre, Jean-Paul: 39, 40.
- Scott, Joan: 14, 28, 32 n., 75, 83 n., 104 n., 195, 196 n., 252 n., 313 n., 329.
- Seneca Falls: 69. *Véase también* declaración de Sentimientos.
- Sensibilidad laboriosa: 25.
- Sensus communis* (sentido común): 258, 299. *Véase también* Immanuel Kant.
- Sentido común: 285, 308; Arendt sobre el: 258; gusto, juicio del: 258; Kant sobre el: 257 n., 258; y cognición: 243 n., 244 n.; y los derechos de las mujeres: 325.
- Sexo: contingencia del: 184.
- Sexo-género, distinción: construida: 150, 151; contingente: 150, 151; forma, provisión de: 134; natural: 150.
- Sexo-género, igualdad: 193.
- Sexo-género, relaciones: 133.
- Sexual Difference* (Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán): 70, 188 n., 189, 190, 193 n., 206, 213, 232, 239, 240; como desafío: 187; libertad, paradoja de la: 200; teóricas feministas estadounidenses, ignorado por las: 187, 231.
- Shaktini, Namascar: 140 n., 149 n.
- Sí: cuidado de: 49 n., 50 n., 51 n.; preocupación por el yo: 52 n., 53 n., 54 n.
- Significado: como práctica social: 110; la cuestión del: 153; teoría del: 103.

- Signos: como sigma: 121, 122; comprensión de los: 117, 118; interpretación de: 117, 120; sentido de los: 115.
- Sincronía: 159.
- Sindicatos: derecho a organizarse: 328.
- Sistema de dos sexos: 90, 94, 95, 108, 158 n., 291; criterios, contingencia de: 91; cualidad de "siempre ha sido así": 334; excepciones al: 135; tenacidad del: 150 n.; y diferencia sexual: 334.
- Sistema heliocéntrico: 49 n.
- Soberanía: fantasía de: 36, 44 n., 226; renuncia a la: 197; y capacidad de acción: 46; y contrato social: 196, 197; y feminismo: 38; y libertad: 38, 54, 55, 189, 245; y sujeción de las mujeres: 37; y voluntad: 189.
- Sobre la genealogía de la moral* (Nietzsche): 46 n.
- Social: dislocación o desplazamiento político de lo: 29; noción arendtiana de lo: 22, 23; y mujeres: 29-31.
- Sociales, movimientos: radicales: 128.
- Sociedad: origen de la: 160.
- Sociedad disciplinaria: críticas a la: 23; y teoría feminista: 23.
- Sociedades totalitarias: 155 n., 260 n.; Arendt sobre las: 245 n.
- Sofistas: 268.
- Stanton, Elizabeth Cady: 31, 32 n.; y Susan B. Anthony, división junto a: 20 n.
- Stein, Gertrude: 221, 222.
- Stone, Lucy: 20 n.
- Stone, Martine: 112 n., 114 n., 115 n.
- Strong, Tracy: 119 n.
- Subcomité de Bioética del International Bar Association: 91 n.
- Subjetivación: 13, 41, 43, 48 n.
- Subjetividad: 13, 49, 51, 52, 148.
- Subjetivismo: 265, 278; y feminismo: 251, 252; y juicios estéticos: 254; y pluralidad: 269, 270; y teoría del punto de vista: 277 n.
- Sublime: estética de lo: 296; e imaginación: 293-296; y razón: 293, 294, 296.
- Sufragio del varón negro: 20 n.
- Sufragio femenino: 33.
- "Sufragio varonil": 32.
- Sujeto, constitución del: 64.
- Templanza, movimiento hacia la: 20 n.
- Temporalidad: 142, 248, 292, 295.
- Teoría: Castoriadis sobre la: 84, 85; como práctica crítica: 90; concepción de una política de medios-fines: 82; generalidad, como anhelo de: 80; solaz: 81; universal: 79, 80; visiones de la: 80; y el problema de lo nuevo: 139, 140; y feminismo: 132, 133; y lo pensable de modo nuevo: 134; y praxis: 78, 79, 82 n., 83 n., 134.
- Teoría del punto de vista: 67, 87 n., 251, 264, 277 n., 316, 319; como construcción-de-mundo: 266; y validez: 263.
- Teoría democrática: y feminismo: 74, 75.
- Teoría especulativa: 133, 134.
- Teoría estética: y prácticas de recepción: 305.
- Teoría feminista: 65, 70, 75, 83; de la tercera ola: 90; desarrollo de la: 71, 78; planteo historicista de la: 331 n.; política, concepciones epistémicas de la: 320; pretensiones de verdad, justificación de las: 263; y cuestionamiento escéptico: 90; y la figura de lo pensable de modo nuevo: 72; y las relaciones de género: 81; y objetividad: 252; y reflexión crítica: 89, 90; y sociedad disciplinaria: 23.
- Teoría performativa: 115; fracaso de la: 112-115; rasgos genealógicos de la: 91; y transformación: 114.

- The Feminists: 21 n.
- The Lesbian Body* (Wittig): 180 n.
- The Life of the Mind* [La vida del espíritu] (Arendt): 67 n., 139 n., 151 n., 260 n., 292, 333 n., 338 n.
- The Opoanax* (Wittig): 180 n.
- The Second Sex* [El segundo sexo] (Beauvoir): 39, 89.
- Tradicón humanista italiana: 143, 146 n.
- Tres ensayos de Teoría Sexual* (Freud): 107.
- Tribute to Freud: Writing on the Wall-Advent* [Tributo a Freud] (Doolittle): 224, 225.
- Troya: 142.
- Troya, Caballo de: 154 n., 161-163; del universalismo: 180.
- Troya, Guerra de: 267, 281.
- Troyanos: 161, 162, 164, 281, 290.
- Tully, James: 51 n., 88, 89 n., 117 n., 118 n., 120; sobre la gobernabilidad: 169 n.
- Universalismo: 87 n., 180.
- Utilidad social: 26, 31, 32; lógica de la: 34; y vida política: 34, 35.
- Utopía: 139.
- Validez: 248, 249, 286 n.; concepto político de: 267; el problema de la: 262, 266; e imparcialidad: 281; y objetivismo: 265; y pluralidad: 269, 281; y políticas democráticas: 250, 281; y subjetivismo: 254; y teoría del punto de vista: 263.
- Vatter, Miguel: 159 n., 165, 174 n.; necesidad, descripción de la: 159.
- Verdad objetiva: 252.
- Verdades establecidas: cuestionamiento de las: 129; y diferencia sexual: 131.
- Via Beato Angelico: 209 n.
- Victimización: 240; políticas de: 202, 226.
- Violación marital: 266.
- Virgilio: 142, 176 n.
- Virginia Woolf Cultural Center: 209 n.
- Vivienda: 22, 24, 30 n.
- Voluntad: libertad de la: 292.
- Voluntad libre: y determinismo: 36 n., 41; y la cuestión social: 36 n.; y libertad: 52.
- Voluntarismo: acusación de: 70, 109, 110.
- Warner, Michael: 300.
- Was ist Politik?* [¿Qué es la política?] (Arendt): 38 n., 49 n., 239, 246 n.
- Wellmer, Albrecht: 258 n., 259 n.
- Wenzel, Hélèn Vivienne: acerca de Wittig: 140 n.
- Willis, Ellen: 21 n.
- Wittgenstein, Ludwig: 81 n., 86, 88, 89, 94, 95, 108, 112 n., 129, 157, 161 n., 182, 247, 271, 321 n., 334; criterios, decepcionantes: 92; deber lógico, rigor del: 263; escepticismo, aproximación al: 96; forma de vida, acuerdo en cuanto a la: 93 n., 94 n., 100, 101, 102 n.; generalidad, anhelo de: 80; juicios, acuerdo previo de: 93, 96 n., 104, 151; justificación, el problema de la: 102-104; percepción del aspecto y certeza, cómo forma de: 119; y el conocimiento: 135, 301; signos, interpretación *versus* comprensión de los: 117-120; verdadero o falso, distinción entre: 153; y el fulgor del aspecto: 118-121, 130; y el objeto: 130; y el seguimiento de reglas: 72, 97-100, 102, 110, 111, 113, 117 n., 135, 262; y el uso del lenguaje: 93 n., 94 n., 97; y el ver el aspecto: 120; y el ver como: 119 n., 130; y el ver ordinario: 121; y la certeza: 123 n., 124 n., 127; y la cognición: 243; y la duda: 124, 125, 126 n.; y la percepción: 118, 119; y las reglas: 114 n., 116, 134;

- y los juegos de lenguaje: 122 n., 125 n.; y los presupuestos: 89 n.
- Wittig, Monique: 70, 73, 139, 140 n., 142, 144, 145, 152 n., 154, 157, 165, 166, 172-174, 176, 192, 338; contrato social, como algo nuevo: 146, 170; contrato social, el cambio del: 160, 163, 178; críticas a: 148, 149; duda radical, límites de la: 161; *elles*, uso del: 178-185; enfoque de: 163, 164; la escritura radical como máquina de guerra: 161, 162; libertad, como fenómeno político: 147; literatura utópica, ruptura con la: 167; mujer y hombre, como formas políticas: 175; ordinario, reconocimiento de lo: 164; orígenes, cuestionamiento de los: 159, 169; sexos, el siempre-fue-así de los: 158, 159; significado, la cuestión de: 153; sobre el lenguaje: 162 n., 163 n.; universalidad, tendencia hacia la: 159 n.; y el acto libre: 177; y el cambio social: 177; y el contrato social heterosexual: 146, 154 n., 182; y la categoría sexo: 153, 200; y la heterosexualidad normativa: 150; y la homosexualidad: 146; y la imaginación radical: 143; y la libertad política: 147; y la mentalidad heterosexual: 158; y las asociaciones voluntarias: 148 n.; y las feminarias: 167, 168; y las narrativas culturales: 159; Yo-puedo, libertad política del: 148 n.
- Wollstonecraft, Mary: 26 n.; mujeres, derechos de las: 26.
- Woolf, Virginia: 209 n., 222; y Vita Sackville-West, amistad entre: 224.
- Young, Iris Marion: 140 n., 195 n., 285, 298.
- Ziarek, Ewa Plonowska: retórica del fracaso: 299.

Esta edición de *El feminismo y el abismo de la libertad*, de Linda M. G. Zerilli, se terminó de imprimir en el mes de abril de 2008 en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.