

Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna y su (escasa) utilidad para la Teoría Feminista

CRISTINA MOLINA PETIT
Instituto de Investigaciones Feministas

Cuando la filosofía emplea metáforas en que la variable sexo es particularmente significativa, nos encontramos ante un interesante tema de exploración para la teoría feminista. El presente artículo se centra en un análisis de las metáforas pertenecientes al campo semántico de lo femenino que han sido utilizadas para la caracterización de la racionalidad postmoderna. En contraposición con las metáforas masculinas de que ha echado mano la crítica de la razón moderna, sobre todo en tanto que razón instrumental (identificadora, violentadora de lo diferente), las versiones debilitadas de la razón que propone el postmodernismo, y de forma característica «il pensiero debole», se relacionan con «las estrategias del débil que remiten a lo femenino como primer analogado». Razón devaluada, razón feminizada. Así, para Vattimo la razón debe

ser piadosa —*versus* las hermenéuticas crueles— y renunciar a las pretensiones de fundamentación y de totalización, que son dominadoras. La autora evoca al respecto la iconografía de la Pietá como metáfora del no-lenguaje (Kristeva) bloqueado por el «rememorar» del amor maternal. Y se pregunta por la utilidad para la teoría feminista de esta «razón feminizada», teniendo en cuenta sus cometidos críticos irrenunciables, como el desbaratamiento de la jerarquización de los géneros. La otra variante que aquí se considera de la feminización de la razón, la razón estetizada, que se plasma en propuestas «narrativas», como la de Rorty, y que descarta cualesquiera orientaciones normativas, no es estimada como la más idónea para la construcción de una «subjetividad femenina fuerte» que vaya contra las definiciones tradicionales.

Al decir de R. Rorty, la pretensión de buscar fundamentos a nuestros conocimientos —tema central en la filosofía tradicional occidental— ha sido el producto de elegir determinadas metáforas perceptuales. Así, la metáfora del espejo daría cuenta de una teoría del conocimiento como representación donde, primándose lo visual, el fundamento viene dado, tanto por la calidad reflejante de la luna —que puede «pulirse y repararse continuamente»—, cuanto por la capacidad de determinados objetos para dar una imagen perfecta, por gozar, digamos, de una fotogenia privilegiada. Estos fotogénicos objetos serían, para Rorty, las llamadas «verdades apodícticas», verdaderas representaciones privilegiadas. Son, al fin, las metáforas —sigue Rorty— más que las proposiciones, las que determinan la mayoría de nuestras convicciones filosóficas.¹

Si bien unos filósofos son mejores escritores que otros, como nos recuerda Rorty, el pensamiento es, a menudo, vertido en metáforas —más o menos felices— como una herramienta indispensable no sólo en la narrativa sino también en la teoría. Ese estudio de las metáforas maestras en las que se vierte un pensamiento o un sistema conceptual resulta especialmente pertinente a la hora de analizar ciertas implicaciones y ciertos supuestos que resultan de la elección de un determinado núcleo temático que queda enmarcado dentro de otro y cuyas características se infieren del primero.² Cuando dichas metáforas maestras remiten a lo que, tradicionalmente, se ha entendido por «masculino» o «femenino», es decir, cuando apuntan a la variable del sexo como algo altamente significativo, entonces estamos ante un tema de exploración propio de la teoría feminista.³

No es mi intención el entrar a analizar la variable del sexo en la filosofía moderna —labor ya desarrollada magistralmente por Amelia Valcárcel y Alicia Puleo, por ejemplo— sino el aproximarnos al proceso de metafóricación hacia «lo femenino» que se ha dado en la constitución de una racionalidad «postmoderna» frente a las metáforas «masculinas» que describen la racionalidad «moderna» para mostrar cómo, a pesar de que muchas feministas han recibido con alborozo esta suerte de «feminización de la razón»,⁴ ésta da muy poco rendimiento teórico a la hora de encarar dos de los temas candentes en la teoría feminista de hoy: la tematización del género y la constitución de una subjetividad femenina, al tiempo que ofrece escasa apoyatura para la práctica feminista.

Metáforas masculinas en la crítica a la razón moderna

La crítica a la moderna racionalidad «instrumental» o «tecnológica» —heredera «perversa» de la razón ilustrada— se ha vertido, a menudo, en una serie de metáforas políticas, militares, mercantiles o tecnológicas que remiten a lo que tradicionalmente se ha entendido como «masculino» o perteneciente al mundo de los varones.

Adorno y Horkheimer se refieren constantemente a la razón ilustrada en su vertiente tecnológica como «dominadora» y «explotadora». En su convencimiento de que la Ilustración se torna mito, afirman que, al igual que el *fatum*, la razón ilustrada por medio de su herramienta primaria, la abstracción, «liquida» a sus objetos.⁵ Una razón así concebida es, ante todo, «ratio» que reduce todos los objetos que concibe a algo «repetible» e «intercambiable» bajo el modelo de la «mercancía». Las metáforas maestras de esta *ratio* son las máquinas, los experimentos, las configuraciones geométricas cerradas, el mercado... En su *Dialéctica negativa*, Adorno ante esta *ratio* totalizante y «totalitaria» propone como alternativa un pensamiento de «resistencia» que pertenezca a «la esfera

de lo insumiso»⁶ y que sea capaz de renunciar al «fantasma de la totalidad».

Albrecht Wellmer define el momento de la postmodernidad como «una especie de explosión de la *episteme* moderna donde la razón, y su sujeto como guardián de la unidad, saltan hechos pedazos».⁷ Este momento, digamos, de big-bang previo a la era de la postmodernidad está igualmente preñado de metáforas militares, políticas y científico-tecnológicas: la racionalidad que «explota» es la razón totalizante y «totalitaria». Ibn Hassan habla del rechazo a la «tiranía» de las totalidades.⁸ En Lyotard la crítica a esta razón se expresa en un rechazo al «terrorismo» de la teoría.

La metáfora de la «explosión» remite a una insostenible situación política de opresión totalitaria, de tiranía, de violencia por la operación de transformar la categoría epistemológica de «totalidad» en la política de «totalitarismo», salto comprensible si se tiene en cuenta al decir de Jameson la experiencia de terror o las utopías de pesadilla —como la de Orwell— en las que culminaron ciertos sistemas modernos dando por ello pie a esta postmoderna «guerra a la totalidad».⁹

Para los que no quieran despedirse definitivamente de la razón, la *episteme* postmoderna diseña un nuevo concepto postracionalista de razón que ataca la línea de flotación —para seguir con las metáforas militares— de la racionalidad tecnológico-instrumental: su pretensión totalizante y totalizadora-dominadora. Si la operación totalizadora se traducían en un sumergir la alteridad de las cosas en una unidad impuesta, la deconstrucción¹⁰ de la totalización arroja los fragmentos reconocibles de la heterogeneidad de los objetos, lo que políticamente se traduce en el reconocimiento de las minorías, los marginados, «los otros»... En la constitución de esta nueva racionalidad, en efecto, aparecen las características de lo marginado, de «lo otro» que la racionalidad moderna había reducido. Y sobre todo, aparece «lo femenino» como metáfora de esto «otro» marginado y reducido.

La protesta contra una Unidad sojuzgante por parte de una pluralidad sojuzgada se hace en nombre de la finitud, de la temporalidad, de la historicidad, de la irreductibilidad de las voces de la razón o de la situación de las «razones» (Habermas) y todos éstos serían rasgos con efectos beneficiosos, sin duda, sobre la filosofía al «desanimarla de sus desmesuradas pretensiones» (Habermas). Pero lo que quiero resaltar aquí es que cuando se trata, no de una razón sin pretensiones desmesuradas, ni de una «razón con minúscula» (Muguerza), sino de un concepto de razón «derrotista» (Habermas) o débil, entonces se feminiza. Si las metáforas masculinas de la razón totalizante evocaban las catástrofes modernas, ahora, bajo un sentimiento de culpabilidad, se propone conjurar el peligro «feminizando» la razón en un momento en que —como todo lo que se feminiza— la Razón (con mayúscula) está en baja.

Me propongo mostrar aquí dos aspectos de esta «feminización» de la razón a los que llamaré «la razón piadosa» y «la razón estetizada».

La razón piadosa

En este apartado voy a referirme fundamentalmente al tema del pensamiento débil («il pensiero debole») desarrollado por algunos autores italianos en torno a la figura principal de Gianni Vattimo.

Lo que me interesa mostrar es cómo esta propuesta de «debilitamiento» que quiere definir un nuevo estilo de pensar no tiene tanto que ver con una actitud asténica o de «falta de vitaminas» —como le oí comentar jocosamente en cierta ocasión a Javier Muguerza— sino con la adopción de las «estrategias del débil» que remiten a lo femenino como primer analogado.

El «pensamiento débil» quiere situarse filosóficamente en el curso de la Historia del Ser, tras la muerte de Dios nietzscheana, con la crisis del pensar fundacional y la disolución de las categorías metafísicas «fuertes» («sujeto trascendental», «sustancia», «causas primeras», etc.) que llevan a la consideración heideggeriana del carácter efímero y caduco de todo ser.

En la «Advertencia preliminar» de la obra *El pensamiento débil*, Aldo Rovatti y Gianni Vattimo consideran que, tanto las corrientes postestructuralistas como los que intentan restaurar una nueva noción de razón global con la pretensión de que no sea al tiempo totalizadora, «conservan todavía una excesiva carga de nostalgia respecto de la metafísica y no llevan hasta sus últimas consecuencias ni la experiencia del olvido del ser ni la de la muerte de Dios, anunciadas a nuestra cultura por Heidegger y Nietzsche». ¹¹

Tomarse en serio el descubrimiento de Nietzsche supone, para los representantes del «pensamiento débil», el reconocimiento de que la evidencia metafísica (y, por tanto, la pretensión de fundamentaciones últimas) está conectada irremisiblemente con relaciones de dominio. Y es que, para ellos, todo pensamiento que aspira a una totalidad, a una búsqueda de fundamentación como el pensamiento metafísico, es totalitario. Lo es asimismo el pensamiento dialéctico, aun en su forma actual de crítica de la ideología, porque aspira a «recomponer la realidad desde un punto de vista no parcial» —en la medida en que la ideología se define como un punto de vista parcial— y ello, a pesar de que la intención de la crítica ideológica sería el «rescate de todo aquello que la cultura de los dominadores ha eliminado». ¹² Tarea, por otro lado, imposible porque aquello otro eliminado «no se deja tan fácilmente reintroducir en un proceso totalizador, ya que los excluidos se han dado cuenta de que la misma noción de totalidad es un concepto dictatorial». Así en el propio pensamiento dialéc-

tico existe, al decir de Vattimo, una tendencia «disolvente» presente ya en Adorno y en W. Benjamin, tendencia que el «pensamiento débil» quiere heredar.

De acuerdo con esta tendencia disolvente de las totalidades, en lugar de la resolución totalizadora de la síntesis dialéctica, Vattimo adopta la noción heideggeriana de *Verwindung* que reinterpreta y traduce por el término italiano *rimettersi* (y que cabría traducir al castellano como «ponerse de nuevo», «reponerse», «restablecerse», «proyectarse en el futuro»...) que sería la actitud que caracterizaría a un pensamiento postmetafísico que ya ha renunciado a la pretensión de acceder a un *ontos on* y se conforma con esta «débil» —el sustantivo *rimerso* también quiere decir «débil», «remiso» y «apocado»— rememoración del ser-fundamento como algo ya ido y que jamás volverá a no ser en la forma kierkegaardiana del recuerdo.

Ante este ser que es caducidad y ya recuerdo-huella («monumento») de lo que fue, no cabe una cruel hermenéutica desenmascaradora y desmitificante —que por otro lado, sería dominadora— sino una relación de *pietas* «inspirada en la atención»¹³ que «ha de hacernos mirar de una forma nueva y amistosa este mundo de las apariencias».¹⁴ La *pietas* se coloca, pues, como alternativa «débil» a los procesos hermenéuticos «fuertes», violentos y destructivos de la filosofía de la sospecha, de la crítica ideológica y de cualquier método deconstructivo —desmantelador o desbaratador—.

Pero ¿qué evoca la *pietas* en primer lugar sino la iconografía de la Pietá —o la Madre que llora al Hijo muerto? Las lágrimas de esta Madre-Virgen son para Julia Kristeva una metáfora de su no-lenguaje, una expresión «semiótica» que llega a ser comunicación lingüística (o «simbólica», según su teoría), que no se inscribe, por tanto, en el *logos* porque no pretende, ni tan siquiera, pedir una explicación ante el hecho de la muerte del Hijo. Y cuando las posibilidades de habla son barridas —sigue Kristeva— lo que queda como última muralla ante la muerte, ante estos despojos del Hijo, es el «rememorar» del amor maternal que quiere ser, además de una com-pasión, un rescate ante la muerte en la medida en que la invocación al amor materno trae el recuerdo primero del origen de la vida y los cuidados para la preservación del recién nacido.¹⁵

No parece que sea demasiado forzada la metáfora si atribuimos a la *pietas* las características y el *pathos* de la Pietá. En ambos casos se da un pensamiento de com-pasión y una voluntad de acompañamiento ante un ser que muestra su caducidad o su «acaecer» (en el sentido del término italiano de *accadere* o «caer-con»),¹⁶ una actitud «devota» ante el recuerdo de lo que fue —que se presenta como «monumento»¹⁷— y un contenimiento de la palabra en la Madre que se correspondería con aquella relación de «atención y escucha» en lugar del «descomedimiento» que implicaría el

tratar de imponerse a la realidad¹⁸ a través de una crítica o de una hermenéutica «fuerte».

Algunas feministas han coincidido con el «pensamiento débil» en la propuesta de esta que he llamado «racionalidad piadosa» como alternativa ante una razón tecnológica-militar destructiva. Sara Ruddick, por ejemplo, habla del «pensamiento maternal» como aquel que se deriva de la práctica de la función materna y lo caracteriza por su interés «preservador» y «mantenedor» (*holding*) frente al «obtener» y el sacar provecho propios del instrumentalismo y la tecnocracia.¹⁹ El pensamiento maternal se define ante todo, según Ruddick, por la capacidad de atención humilde que no trata de imponerse a una realidad independiente y, de todos modos, incontrolable —como la del hijo— sino que busca respetarla. El pensamiento maternal es, al fin, amor, amor atento opuesto a la fantasía que se pone al servicio de la dominación, de la autoconsolación y de la ansiedad.²⁰ El pensamiento maternal como amor, atento al respeto y a la preservación, se traduce en un modo de actuar que es el pacifismo.²¹

En casos como éstos puede apreciarse un constante deslizamiento desde la epistemología hacia la ética. Porque una actitud ética de «piedad» donde se dé la escucha atenta, en el interés no de dominar, avasallar o reducir sino de preservar y respetar al otro, es no sólo loable sino que está en la base de cualquier relación humana creativa. Desde Rousseau la «piedad» rige las primeras relaciones del hombre con sus semejantes en el estado de naturaleza. Para Agnes Heller los primarios vínculos de amor, solidaridad y compasión por el que sufre conforman la base de la moralidad. Pero, ¿cómo puede hablarse de una «racionalidad piadosa» que trate a sus objetos con compasión y que no pretenda más que un «tomar nota» en una mirada atenta y humilde sin caer en un positivismo acrítico y comodón? Y ¿qué utilidad tendría para la teoría feminista esta versión de una «razón feminizada» que se niega a la hermenéutica, que se declara incapaz para una crítica deconstructora de unas estructuras opresivas?

Consideremos brevemente a la luz de esta «razón piadosa» el tema del género, central a la teoría feminista.

El género en cualquiera de sus formulaciones, tanto en su versión esencialista como determinación de las personas y como sistema de organización social transcultural y ahistórico, cuanto en su formulación más crítica e historicista que acentúa el carácter relacional, posicional e histórico de la organización genérica, interdependiente de otros sistemas sociales,²² es siempre considerado como una construcción cultural. En la construcción del esquema genérico por el cual a cada sexo se le asignan unas características y unas expectativas (y en ese sentido es una categoría, más que descriptiva, normativa) intervienen tanto prácticas materiales y sociales como discursos y sistemas de representación. Se trata de organizar y

producir las «diferencias» definidas fundamentalmente desde jerarquías. Lo femenino ha sido el producto de una construcción desde el género al que le ha tocado el rango inferior, la categoría de «lo otro» en este establecimiento de la diferencia.

La teoría feminista se ha centrado desde Simone de Beauvoir en analizar y deconstruir —desmantelar— esta diferencia traducida en jerarquías y valoraciones y se ha aplicado a una crítica de la ideología que ha producido el concepto de feminidad como «lo otro».

La teoría feminista se articula, por tanto y en primer lugar, al decir de Celia Amorós, como «una suerte de nueva filosofía de la sospecha que busca dónde está el truco de un discurso, que trata de localizar sus trampas, de identificar sus lapsus»²³ como necesaria precondition para alcanzar un conocimiento no sesgado. En segundo lugar, la epistemología feminista, reconociendo desde presupuestos marxistas que las relaciones sociales (además de las de clase y raza, también las de género) estructuran nuestra comprensión de la realidad, defiende la perspectiva privilegiada del oprimido —el género femenino— que es capaz de criticar las distorsiones ideológicas producidas por el opresor.

No se nos oculta que el defender a estas alturas una epistemología que hable de una «perspectiva privilegiada» va a contracorriente de la noción comúnmente aceptada de la «situacionalidad» o parcialidad de cualquier observador, lo que hace imposible esta situación de privilegio. (¿Cómo no pensar con Foucault que la actividad «desenmascaradora» no suponga sino el paso de una máscara a otra?)

Sandra Harding se enfrenta en este sentido al problema de las categorías analíticas de una teoría feminista que quieren situarse por encima del discurso dominante y distorsionante como si existiera un «punto de Arquímedes» que estuviera libre de distorsiones y ofreciera una visión ajustada. Harding piensa que hay que aceptar la tensión entre la constante búsqueda de esta perspectiva privilegiada y el reconocimiento de que ninguna perspectiva puede ser la última, revisando constantemente nuestros marcos teóricos (o quitándonos sucesivas máscaras). Reconocer, en fin, la «inestabilidad de las categorías analíticas de la teoría feminista» y asumir las como un reflejo de ciertos aspectos de la realidad social y política en que vivimos.²⁴

Por otro lado y retomando el hilo conductor de este trabajo, la poca utilidad de una forma de racionalidad «feminizada» como es la que hemos llamado «racionalidad piadosa», se evidencia en la práctica feminista. Situaciones de opresión en la vida cotidiana de las mujeres, casos de violación, violencia doméstica, acoso sexual, etc., como nos recuerda Mary Hawkesworth, no pueden ser considerados como «textos» que admitan varias significaciones (o como «monumentos» —huellas de algo ya ido que haya que considerar con «piedad»). El conocimiento de la situación por

parte de la víctima —sigue Hawkesworth— puede ser parcial, puede no estar debidamente fundamentado, pero de ello no se deduce que los otros relatos, las otras perspectivas, los otros puntos de vista (el del asaltante u opresor, el del abogado...) sean igualmente válidos o que no pueda establecerse una base objetiva por la cual distinguir lo verdadero de lo falso,²⁵ o que renunciemos a la «violencia» de imponer una crítica a una realidad cotidiana opresiva en nombre de una razón que, por debilitarse, ha de ser piadosa.

La razón estetizada

Cuando se considera la moderna razón totalizante, no tanto en su vertiente totalitaria-dominadora, sino totalitaria-excluyente, entonces la reacción crítica va a perfilarse en propuestas, no ya del tipo «débil» sino de una racionalidad «incluyente» o comprensiva de aquello otro «excluido». Me interesa señalar aquí cómo esto «otro excluido» se expresa a menudo en metáforas que remiten a «lo femenino».

Ya Adorno y Horkheimer habían señalado el carácter excluyente de la razón ilustrada —en tanto que reducida a lo tecnológico-instrumental— que, empeñada en su autoafirmación y en el dominio de la naturaleza y los otros hombres, operaba como *ratio* homogeneizadora y eliminadora de todo lo heterogéneo. La «dialéctica de la Ilustración» expresa el coste de esta reducción de la racionalidad a su carácter instrumental y queda ilustrada en la metáfora de Ulises: una subjetividad alienada de la naturaleza y de sí misma que ha de perderse y negarse constantemente si quiere conseguir sus fines. El dominio de la naturaleza y el dominio de los poderes mágicos que lo acechan antes de regresar a Itaca los logrará Ulises a cambio del sacrificio y de la renuncia constante de sí mismo (se ata al mástil, resiste los cantos de las sirenas y los encantos de Circe... y hasta es capaz de negar su propia identidad cuando se llama a sí mismo «Nadie» ante el gigante Polifemo).

La razón instrumental se presenta, pues, como interdependencia entre el dominio de la naturaleza y la autorrenuncia a los propios impulsos, lo que implica una reducción de la racionalidad a su significado pragmático (eficiente) y una alienación de la subjetividad que queda absorbida en la *ratio* de una planificación donde el «ego» individual no existe.²⁶ Para los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* la mujer «trae la imagen» de esta falsa relación con la naturaleza que entabla la racionalidad instrumental, basada en el dominio y en la autoalienación.²⁷

Frente a esta «razón subjetiva» empeñada en la autopreservación, que se extraña de la naturaleza y de la propia subjetividad, Horkheimer propone una «razón objetiva» superadora donde la racionalidad tecnológica esté filtrada por un interés liberador que no lleve a la explotación sino al cono-

cimiento y preservación de la naturaleza.²⁸ Adorno en su *Dialéctica negativa* propone, igualmente, una crítica a la *ratio* —procedimiento operativo de la razón tecnológica— desde la propia razón, suponiendo que la razón puede extraer de sí misma otra cosa que la pura dominación y que existen otros modos de operar aparte de la lógica identitaria propia de la *ratio*. Si «lo otro» de la razón —la naturaleza externa e interna— queda subsumido, reducido, sacrificado y alienado en una *ratio* homogeneizadora a través del concepto identificante, la «dialéctica negativa» se aplicará a una «desmitologización del concepto» que, contradiciendo la norma tradicional de la *adaequatio*, descubra que la cosa es siempre algo más que su concepto y acepte que el pensamiento debe enajenarse en la cosa y dejarse regir por ella en su particularidad irreconciliable.²⁹

Ante el predominio de la razón-excluyente se dan, sin embargo, otras propuestas que reivindican «lo otro» de la razón, no como naturaleza alienada ni como lo heterogéneo subyugado, sino como la parte de la subjetividad que la razón no ha podido apropiarse por serle completamente ajena: el cuerpo, la fantasía, el deseo, los sentimientos... Me refiero, no a las propuestas que pretenden incorporar esto «otro» —el cuerpo, el deseo— en la forma de una «razón situada» en la praxis social, al modo de los «jóvenes hegelianos»,³⁰ sino a las que tienen que ver con un «pensamiento del cuerpo», es decir, con una Estética.

La Estética, nos recuerda Terry Eagleton, nace como un discurso del cuerpo y en su original formulación por Baumgarten en el siglo XVIII quiere «fundir» o interpenetrar las generalidades de la razón con las particularidades de los sentidos.³¹ La Estética surge del reconocimiento de que el mundo de la percepción y la experiencia, el mundo del cuerpo y de la vida, no puede asimilarse a las leyes abstractas del pensamiento racional, pero no por ello la Estética deja de exhibir su propia, si bien «inferior», lógica. La Estética —dice Baumgarten— es la hermana menor de la Lógica con un tipo de racionalidad inferior o análogo «femenino» de la razón.³² Las categorías estéticas harán posible la mediación necesaria entre lo particular y lo general («unidad en la variedad»), entre la subjetividad racional y «lo otro» —deseo, cuerpo...—, entre lo sensible y lo inteligible, dando la imagen de la reconciliación a través (una vez más) de la metáfora de lo femenino.

La idea de atribuir el «cuerpo», el «deseo» y los sentimientos a lo femenino tiene una venerable y conocida tradición en el pensamiento occidental que no hace falta recordar aquí. Desde este punto de vista, la exclusión de «lo otro» de la razón por parte de una racionalidad totalizante-excluyente puede interpretarse como un exclusión de «lo femenino» que queda en la condición de «residuo» (Luce Irigaray), algo extraño fuera del orden simbólico (Lacan) y así considerado siempre como lo negativo o «la falta».

Para el psiquiatra Joel Kovel, lo que queda excluido y negado en la constitución de la moderna racionalidad tecnológica es, justamente, «el lado femenino» de uno mismo o la naturaleza interna del deseo, sacrificado en aras de la producción eficaz. Según Kovel, el caso límite de la subjetividad moderna, estructurada bajo los dictados de la razón tecnológico-nuclear³³ es la personalidad militar que se forma —como recomendaba un sargento de marines a sus reclutas— «expulsando a la mujer que hay en vosotros». ³⁴ Para Kovel, lo característico de la razón tecnológica es su extrañamiento de la naturaleza externa —a la que considera «pasiva» a imagen de lo femenino— y la actitud de exorcizar la naturaleza interna del deseo (que es la parte «femenina» de uno mismo).

Ahora bien, cuando en una crítica a la moderna racionalidad totalizante-excluyente, se incorpora el Deseo, la primera consecuencia es la fracturación de la subjetividad. Para Freud la posición del Yo —razón y reflexión guiada por el Principio de Realidad— es la de un equilibrio inestable, amenazado constantemente por los impulsos del Ello —morada de sombras regida por el Principio de Placer donde se agazapan los instintos y los deseos— y por las exigencias punitivas del Super Yo. Poco a poco, Freud va concediendo más importancia al Principio del Placer y al gobierno que ejercen las pulsiones sobre el sujeto, y entonces la zona inconsciente del Ello va invadiendo los terrenos del Yo consciente.

En Lacan se consuma la fracturación de la subjetividad a través del imperio del Deseo. El Deseo, según Lacan, no tiene objeto definido, está siempre detrás de lo nombrado, se satisface siempre en otra parte más allá de la «demanda» nombrada del sujeto. El Deseo interpela al otro para que le dé respuestas, pero el otro sólo puede ofrecerle su propio deseo y el agujero de la no satisfacción (porque nadie puede ocupar el puesto de la madre omnipotente —«fállica»— que cubriera toda necesidad y todo deseo). El Deseo es también el responsable de la fracturación de la intersubjetividad en la medida en que cada deseo es particular e incompatible: existe un modo peculiar de estructuración del deseo para cada subjetividad que no tiene que ver con el objeto en cuanto tal —que puede ser compartido por varios sujetos—, sino con los significados a los que las pulsiones se han enganchado. Sólo desde el plano de lo imaginario podemos referirnos a un objeto común de deseo, a un «nosotros». ³⁵

Ante el descentramiento de la subjetividad y la fracturación de la intersubjetividad, una posible vía para alcanzar la necesaria unidad —no reductiva ni excluyente— será la categoría estética de la «unidad en la variedad» (ya sea como «armonía», ya sea en la benjaminiana forma de «alegoría») desde el plano de lo imaginario. Es decir, el discurso posible va a ser el discurso estético, produciéndose un giro desde la teoría hacia la narrativa. ³⁶ Quiero referirme en particular y en este sentido al caso de Richard Rorty, confrontando sus propuestas «narrativas» con el interés de

la teoría feminista por construir una subjetividad femenina «fuerte» que vaya en contra de las tradicionales definiciones de la identidad de la mujer como «falta», «ausencia» o negación.

En una postura historicista y nominalista como la de Rorty, en la que no puede hablarse de cosas tales como «esencia» o «fundamento», es impensable referirnos a una «naturaleza humana» común como algo dado que no sea producto también de la contingencia. Pero, aun sin esta fundamentación en una «humanidad» común, es posible hablar de cierta unidad entre los humanos en la forma de solidaridad. Para Rorty, la solidaridad arranca, no de un imperativo moral —no se puede, desde su punto de vista, dar una respuesta teórica a la pregunta de por qué no ser cruel—, sino de una creencia, de un convencimiento y de un deseo que no puede hallar fundamento más que como deseo. La solidaridad no es algo que se descubre sino que hay que construirla a través de una identificación con los detalles de la vida de los otros. El hablar de un «nosotros» es cuestión de la sensibilidad necesaria para ponernos en lugar de los otros, que dejan así de ser unos «ellos». Y esta tarea corresponde más a la narrativa que a la filosofía.³⁷

La idea de una identidad colectiva autoconstruida cree Rorty que es especialmente aplicable al caso del feminismo proponiendo que las mujeres han de crear un lenguaje, una tradición y una identidad frente a posturas esencialistas.³⁸ Para el pragmatismo de Rorty, el feminismo ha de renunciar a la construcción de teorías acerca de la realidad social de la opresión de las mujeres, pues habrían de apelar a fundamentaciones más allá de la contingencia histórica. En lugar de ello, el feminismo habría de dedicarse a modificar sus prácticas a la vista de sus logros históricos. Crear, al fin, esa «mujer» que aún no existe es, en definitiva, más importante, según Rorty, que describirla o definirla adecuadamente, o que buscar fundamentos a las situaciones actuales de opresión.

Para la teoría feminista ha sido tan importante el tema de la deconstrucción genérica de la mujer como «lo otro», como la construcción de una «identidad femenina» coherente que, por una parte, nos defina como auténticas sujetos (después de nuestra larga y penosa tradición de «objetos») y, por otra, dé cuenta de un «nosotras» como base para la lucha política (T. de Lauretis, 1984; L. Alcoff, 1989; P. Vaughn, 1989; D. Fuss, 1989...). Teresa de Lauretis acusa esta doble y aparentemente contradictoria tarea del feminismo cuando se pregunta por el lenguaje adecuado a una estética feminista. Existe una tensión —dice— entre una necesaria acción afirmativa en nombre de la actuación de la mujer como sujeto, expresada (estéticamente) en la búsqueda de imágenes positivas de mujeres, y la negatividad inherente a la crítica radical de la cultura patriarcal que se expresa en el empleo de los medios artísticos para analizar y desentrañar los códigos ideológicos implícitos en la representación.³⁹

La construcción de una identidad femenina en los términos que señalábamos más arriba no parece posible desde la mera narrativa. Crear la imagen de la mujer, como propone Rorty, imaginando lo que podría ser, a través de las prácticas (sociales o estéticas) no parece posible sin haber reflexionado previamente sobre esas prácticas a la luz de «meta-lenguajes» como libertad y justicia. El cambio de la imagen de la mujer que contribuiría a cambiar actitudes, como cree Rorty y compartiría Laurentis, no basta, sin embargo, para cambiar las estructuras opresivas que han conformado —y así seguirán conformando— la imagen actual de la mujer.

Numerosas teóricas feministas han abordado el tema de la identidad femenina en unos términos que, sin hacer referencia a la «esencia» ni a algo trascendente, presentan, sin embargo, algo común desde donde sea posible articular este «nosotras». Es el caso, por ejemplo, de T. de Laurentis y su concepto de «posicionalidad» como lugar o ubicación en un contexto histórico-social desde donde la mujer modela su «experiencia» —complejo de hábitos y disposiciones que nos «generizan» como mujeres— y perfila su subjetividad. La identidad así concebida tiene que ver, no sólo con la historia de las mujeres y la experiencia vivida o imaginada, sino con el análisis de lo que han sido las prácticas femeninas que se interpretan y se rearticulan dentro de los horizontes de sentido disponibles en la propia cultura.⁴⁰ El concepto de «posicionalidad» señalaría, por un lado, el carácter relacional y contextual de la identidad femenina —lo que prevendría de una caída en esencialismos— y, por otro, daría cuenta de una identidad común en la que sostener la lucha política, pues la posicionalidad de base que comparten todas las mujeres es la de falta de poder: «la mujer es una posición desde la cual la lucha política puede emerger. Ser mujer significa tomar una posición dentro de un contexto histórico cambiante y ser capaz de escoger qué se hace desde esa posición y cómo alterar el contexto».⁴¹

Es curioso cómo el concepto de «posicionalidad» puede remitirnos hacia ciertas metáforas científicas utilizadas en la física moderna, por ejemplo, al modelo de los «sistemas de cuerdas» (o «supercuerdas») que pretenden explicar la conformación y el comportamiento de las partículas elementales. Para la Teoría de Cuerdas, y dicho muy sumariamente, las partículas elementales son como minúsculos aros —cuerdas en bucle— que, sometidos a las fuerzas físicas —gravedad, magnetismo, radiación, etc.—, se mueven, rotan, se enrollan y vibran cambiando de forma según leyes topológicas. Así, ya no se habla de partículas puntuales sino de cuerdas que culebrean y vibran según las fuerzas a las que se ven sometidas y a las que responden emitiendo diferentes frecuencias y adoptando distintas posturas o formas.⁴²

Un claro recurso a los modelos y metáforas («masculinos») de la cien-

cia actual es el caso de Kelly Oliver, que quiere diseñar el concepto de subjetividad femenina a partir de la moderna teoría del Caos. De la teoría del Caos (que describe el comportamiento de los sistemas dinámico-abiertos, por ejemplo, la meteorología) toma Oliver el concepto de «fractal», que se refiere a la particular organización compleja, contradictoria y cambiante, que exhiben los elementos de dichos sistemas donde, a pesar del desorden y la indeterminación, puede hablarse de una organización. Lo «fractal», en principio, describe una serie de formas fracturadas, rizadas, dobladas, macladas que la teoría del Caos emplea para describir una cierta libertad y creatividad dentro del determinismo.⁴³ Desde estos presupuestos como metáforas, Kelly Oliver propone su modelo de subjetividad «fractal» en el cual pueden conjugarse el carácter construido socialmente —y por lo tanto, determinado— de la subjetividad femenina y, por otra parte, la posibilidad de agencia creativa, de intervención política de esa misma subjetividad que, como en los sistemas caóticos, tiene espacio para la acción bajo lo impredecible de la indeterminación.⁴⁴ Es de suponer que el tal sujeto daría cuenta, igualmente, de un «nosotras», de una identidad común en la desordenada diversidad de las formas fractales.

Así, los modelos y metáforas del mundo científico (tradicionalmente considerado como «masculino» y «fuerte») parecen más adecuados a los temas de interés de la teoría feminista que las propuestas diseñadas en torno a las metáforas de «lo femenino».

NOTAS

1. Cf. Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, N. Jersey, Princeton University Press, 1979, pp. 12-13.

2. Para un estudio del mecanismo de demarcación en la construcción de la metáfora, véase, por ejemplo, G. Lakoff y M. Turner: *More than a Cool Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

3. Véase al respecto la obra de Amelia Valcárcel: *Sexo y Filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1991.

4. El concepto de «feminización de la razón», lo he tomado de Alicia Puleo: *Dialéctica de la sexualidad*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 36.

5. Cf. Adorno y Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración*, Nueva York, Seabury Press, 1972, p. 13.

6. T. Adorno: *Dialéctica negativa* (trad. J.M. Ripalda), Madrid, Taurus, 1975, p. 23.

7. Albrecht Wellmer: «La dialéctica de modernidad y postmodernidad», en Josep Picó (comp.), *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, p. 105.

8. *Ibid.*

9. Cf. Frederic Jameson: *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso, 1991, p. 401.

10. El término «deconstrucción» se refiere propiamente al proceso empleado por Derrida para desvelar las metáforas en orden a atrapar su lógica interna, que normalmente consiste en una oposición binaria que oculta la dominación presente en toda diferencia (Alcoff). Pero «deconstrucción» ha pasado a significar, más ampliamente, todo proceso de desvelamiento, o

mejor, «desmantelamiento» o «desbaratamiento» —términos en cualquier caso más «castizos»— de cualquier constructo cultural o ideológico. En este último y más general sentido, vamos a emplearlo aquí.

11. VV.AA.: *El pensamiento débil* (comp. G. Vattimo y P. Aldo Rovatti) (trad. Luis Santiago), Madrid, Cátedra, 1988, p. 14.

12. Cf. G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en *ibid.*, p. 25.

13. Franco Crespi: «Ausencia de fundamento y proyecto social», en *ibid.*, p. 349.

14. Aldo Rovatti y G. Vattimo: «Advertencia preliminar», en *ibid.*, p. 349.

15. Cf. Julia Kristeva: «Stabat Mater», en Susan R. Suleiman (comp.), *The Female Body in Western Culture*, Massachusetts, Harvard University Press, 1985, p. 111.

16. Cf. G. Vattimo: *op. cit.*, p. 34.

17. *Ibid.*, p. 33.

18. Cf. Franco Crespi: *op. cit.*, p. 349.

19. Cf. Sara Ruddick: «Material Thinking», en Joyce Trabillcott (comp.), *Mothering*, Nueva Jersey, Rowman and Allanheld, 1984, p. 217.

20. *Ibid.*, p. 223.

21. Cf. Sara Ruddick: «Preservative Love and Military Destruction», en *ibid.*, pp. 242-249.

22. Aunque el alcance y el espacio de este trabajo no me permiten detenerme en lo que ha sido la tematización del género, creo que es necesario señalar las líneas fundamentales que lo definen. Comparto aquí las ideas de Marita Santa Cruz, que define el género desde su carácter instrumental como «un modo de estar en el mundo o un modo de estar con los otros, en tanto modo de situarse, de identificarse para significarse a sí mismo, significar la relación con los demás...», con las notas características de relacionalidad, historicidad y posicionalidad. El género tiene en la epistemología su carácter pertinente al introducirse como categoría analítica «pensar desde la perspectiva genérica». Cf. Marita Santa Cruz, Alicia Gianella, Ana M. Bach, M. Luisa Femenías y Margarita Roulet: *Apuntes para una crítica de la teoría del género*, ponencia inédita.

23. Celia Amorós: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 178.

24. Cf. Sandra Harding: «The Instability of The Analytical Categories of Feminist Theory» en M. Malson, J. O'Bar, S. Westphal y M. Wyer (comps.), *Feminist Theory in Practice and Process*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 18.

25. Cf. Mary E. Hawkesworth: «Knowers, Knowing, Known», en *ibid.*, p. 349.

26. Cf. M. Horkheimer: «The End of Reason», en A. Arato y E. Gebhardt (comps.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Nueva York, Urizen, 1978, p. 37.

27. Cf. Adorno y Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 72.

28. Cf. M. Horkheimer: *op. cit.*, p. 47.

29. Cf. T. Adorno: *Dialéctica negativa*, *op. cit.*

30. Cf. J. Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad* (trad. M.J. Redondo), Madrid, Taurus, 1989, p. 361.

31. Tomado de Terry Eagleton: *The Ideology of Aesthetic*, Oxford (U.K.), Basil Blackwell, 1990, p. 15.

32. *Ibid.*, p. 16.

33. Para Kovel, la guerra nuclear sería el modelo de esta nueva etapa de la razón tecnológica donde la abstracción llega a tal punto que se puede hablar de «guerra racional», «guerra controlada» o «guerra limpia», y donde la separación entre hechos y valores es tal que no es necesario ni odiar al enemigo, ni se necesita un cuerpo a cuerpo: para el «arte» de la guerra basta leer el manual de instrucciones y apretar el botón adecuado. Cf. Joel Kovel: «On Transcending Nuclear Technocracy», *PsychCritique*, 3 (invierno, 1983).

34. *Ibid.*, p. 8.

35. Cf. Jacques Lacan: *El Yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica (Seminario 2)*, Buenos Aires, Paidós, 1990.

36. Terry Eagleton señala el fenómeno de la «estetización de la cultura» presente desde la

modernidad. Al tiempo que la producción artística juega un papel cada vez menos significativo en el orden social, todo se vuelve estético: «lo cognitivo se torna en lo que satisface la mente [...], la moralidad en cuestión de estilo, placer e intuición», *op. cit.*, p. 368.

37. Cf. Richard Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989, pp. 189 y ss.

38. Cf. R. Rorty: «Feminism and Pragmatism», *Tanner Lectures*, Universidad de Michigan, 1990. Las referencias a este artículo las he tomado de María Herrera Lima: «Dimensiones morales y expresivas en la construcción de la identidad» (ponencia), *Pensadoras de la Modernidad* (La Laguna) (mayo, 1992).

39. Cf. T. de Lauretis: «Rethinking Women's Cinema. Aesthetic and Feminist Theory», en P. Erens (comp.): *Issues in Feminist Film Criticism*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, pp. 288-289.

40. Cf. T. de Lauretis: *Alice Doesn't*, Indiana University Press, 1984. (Referencias tomadas de L. Acoff, «Cultural Feminism vs. Poststructuralism», en *Feminist Theory in Practice and Process*, *op. cit.*, pp. 312-315.)

41. *Ibid.*, p. 314.

42. Cf. J. Brown y P.C.W. Davies (comps.): *Supercuerdas ¿Una teoría de Todo?*, Madrid, Alianza, 1990.

43. Cf. J. Gleick: *Chaos*, Nueva York, Penguin Books, 1987.

44. Cf. Kelly Oliver: «Fractal Politics: How to use «the subject», *Praxis International*.