

Mundo común, feminismo y mitología

Common world, feminism and mythology

FINA BIRULÉS

Universitat de Barcelona

A Françoise Collin in memoriam

RESUMEN. Desde la década de 1970 el feminismo ha significado una de las profundizaciones críticas más productivas del legado del pensamiento político de la modernidad. El presente artículo atiende al cuestionamiento de las modernas nociones de libertad y comunidad políticas que Linda Zerilli ha llevado a cabo en su lectura de Hannah Arendt y de Ludwig Wittgenstein. A partir de ahí y de la reciente querrela en torno al diformismo sexual, se muestra la necesidad de repensar la relación entre teoría y praxis más allá de la concepción moderna, presente en buena parte de la teoría feminista contemporánea.

Palabras clave: feminismo, mundo común, teoría política, Zerilli, Arendt, Wittgenstein

ABSTRACT. Since the 1970s feminism has signified one of the most productive critical reconsiderations of modern political thought legacy. This article examines the questioning of modern notions of political freedom and political community that Linda Zerilli has undertaken in her reading of Hannah Arendt and Ludwig Wittgenstein. On this basis and on criticism of sexual dimorphism, the article shows the need to rethink the relationship between theory and praxis beyond its modern conception, a feature present in much of contemporary feminist theory.

Key words: feminism, common world, political theory, Zerilli, Arendt, Wittgenstein

A lo largo de la historia occidental ha habido muchos momentos en que algunas mujeres han alzado su voz para denunciar su exclusión, pero, como es sabido, sólo ha sido a partir de la Revolución Francesa y de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que la lucha por la emancipación femenina no ha cesado de estar presente de diversas maneras en los dos últimos siglos. Las famosas palabras de Olympe de Gouges del artículo X de su Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana (1791), «la mujer tiene el derecho de subir al cadalso; debe tener igualmente el de subir a la Tribuna», nos recuerdan que, en un primer momento, entre los objetivos principales de esta lucha se contaba la

exigencia del reconocimiento de su estatuto de ciudadanas, de sujetos abstractos de derecho. En un segundo momento, y ya a fines del siglo XIX, la reivindicación más conocida fue la del derecho al voto y la obtención de igualdad con respecto a los hombres en términos de derecho de propiedad, educación e igual capacidad de obrar. Esto es, las mujeres reclamaban su condición de agentes que pueden y han de «responder» de sí y de los ámbitos colectivos en que participan. Así, en su escrito de 1937, *Las tres guineas*, Virginia Woolf subrayaba que la pretensión de las sufragistas no era sólo la petición de los derechos de la mujer sino que, «tenía un alcance más amplio y más profundo; era la petición de los derechos de todos —hombres y mujeres—, a que, en nuestras personas, se respetaran los grandes principios de la Justicia, la Igualdad y la Libertad» (Woolf, 1999, 139).¹

Estas palabras -Justicia, Igualdad y Libertad- son las mismas de los grandes ideales ilustrados y de los movimientos revolucionarios modernos, pero son palabras que no son unívocas y ha hecho falta una lucha y una práctica como la llevada a cabo por los diversos feminismos para que estos vocablos ornados de mayúsculas no excluyeran a la mayoría de la humanidad, en particular a su mitad femenina.

En estas páginas al hablar de *feminismo* me referiré al movimiento de la denominada «segunda ola» que, desde los años 1970, ha significado una de las profundizaciones críticas más productivas de este legado característicamente moderno. En este sentido, basta recordar que este feminismo fue más allá de la modernidad: politizó ciertas dimensiones que hasta el momento se consideraban pertenecientes a la vida privada, cuestionó la jerarquía y la oposición binaria de los sexos y pensó la diferencia y la heterogeneidad en todos los ámbitos. Fue un movimiento de insurrección que aspiró a responder a los acontecimientos y a dar lugar a nuevas formas de relación y de discurso y lo hizo sin recurrir a texto sagrado alguno, de manera que se manifestó como una práctica creativa, un actuar sin modelo; incluso su proyecto revolucionario no se puede entender en términos de reapropiación o de retorno (Collin, 2010-2011, 9). Esta característica, extraña a los movimientos revolucionarios modernos, se tradujo en numerosas líneas de acción, en muchas corrientes o tendencias, a menudo en conflicto entre ellas (Collin, 1986, 10). De este modo, el feminismo de lo que ha venido en llamarse de la «segunda ola» ha sido históricamente una práctica compleja y no reductible a unidad, pero en sus páginas centrales se hallaba la consciencia de que para conseguir la libertad femenina no basta con la consecución de derechos —su aspiración no se limitaba a conseguir encajar una pieza excluida en un tablero ya dado—, sino que había que iniciar una nueva reflexión en torno a lo político, a lo común. De

¹ Virginia Woolf cita a su vez palabras de la sufragista Josephine Butler.

ahí que el movimiento no se limitara a la simple pretensión de reparar una injusticia histórica, sino que combinara la resistencia a la opresión y la desigualdad junto con otras prácticas y con un pensamiento crítico que apuntaba a la necesidad de reconsiderar la comunidad, de interrogarse en torno a la cuestión: ¿en qué condiciones es posible todavía un mundo común? No resulta, pues, extraño que hace algo más de una década Françoise Collin, una filósofa que había sido una importante protagonista de este movimiento, escribiera que «una feminista no es sólo una especialista en feminismo, ya que el espacio entero del pensamiento y de lo real es su ámbito propio» (Collin, 1990, 40).

Repensar el mundo común

En los primeros años del siglo XXI el feminismo ha hecho contribuciones significativas a la figura política de mundo común y de comunidad. Entre ellas, cabe hacer referencia a los conocidos escritos de Judith Butler en los que leemos una voluntad política de pensar la comunidad sobre la base de la vulnerabilidad, de la pérdida y del duelo (Butler, 2006a y 2009). Pero, en estas páginas, me centraré en Linda Zerilli, cuyas reflexiones en torno al mundo común y a cómo las reflexiones feministas mantienen una relación ambivalente con respecto al legado de la modernidad son menos conocidas en nuestros lares. Tanto Butler como Zerilli escriben desde la consciencia de que el feminismo no sólo nos ha enseñado a atender a las paradojas del discurso moderno —una Declaración Universal de Derechos que excluía a más de la mitad de la humanidad o un concepto de Hombre, que con la pretensión de ser neutro tiene única y exclusivamente las características de lo masculino—, sino también y especialmente a las paradojas que han emergido al hilo de la propia lucha feminista: en especial, la vinculada a la identidad femenina o al sujeto «las mujeres». En su libro *Only Paradoxes to Offer*, la historiadora Joan W. Scott subrayaba este punto y lo hacía trayendo a colación a las feministas de los siglos XVIII y XIX, que rechazaban, por un lado, ser mujeres en los términos que dictaba su sociedad y exigían participar en un ámbito público donde no desempeñaran papel alguno las diferencias entre los individuos por razón de sexo. Pero, por otro, estas mismas feministas en el momento de plantear sus reivindicaciones políticas tenían que hablar en nombre de las mujeres (Scott, 1996, 11-13). De forma que esta necesidad de invocar un sujeto —las mujeres— producía la diferencia sexual y, por tanto, quedaba debilitado el intento de declararla irrelevante a los propósitos políticos, con lo que el discurso político feminista parecía producir paradójicamente la misma diferencia que aparentemente buscaba cuestionar.

Zerilli y Butler se detienen en la paradoja de cómo, por lo menos desde la dé-

cada de 1980, el sujeto político del feminismo, «mujeres», que debería representar a todas las mujeres, se ha visto cuestionado a raíz de sus exclusiones (a pesar de ser en plural, ha resultado semejante a una universalización de las mujeres blancas, occidentales y heterosexuales) y por haber obviado la historicidad de la propia categoría (Riley, 1998 y Scott, 2011, 53). Asimismo la categoría «las mujeres» ha sido puesta en entredicho por parte de quienes, frente a las políticas de la identidad, entienden que la política es posible sin necesidad de sujeto unificado y previamente especificado (Chantal Mouffe, Ernesto Laclau o la propia Judith Butler).

Con la voluntad de repensar la categoría «mujeres» y de ir más allá de las políticas de la identidad, Linda Zerilli nos invita en *El feminismo y el abismo de la libertad* a dejar de considerar la política como un simple medio para resolver los problemas sociales o como una herramienta para reivindicar en la escena pública todo lo objetivo que se deposita en la identidad de los sujetos (Zerilli, 2008). Y, para ello, se pregunta:

«¿Y si, junto con Arendt, trasladáramos el problema de la libertad fuera del encuadramiento centrado en el sujeto?» (Zerilli, 2008, 44).

Ciertamente, la concepción arendtiana de la acción no se ocupa tanto de la estabilidad o inestabilidad del sujeto o de su capacidad de acción (*agency*) como del *mundo* (de su contingencia) en el que inesperadamente hemos nacido y en el que actuamos. De ahí que Zerilli proponga poner el foco en el *mundo* y no en el sujeto, lo cual significa partir de la *pluralidad*, del hecho de que cada uno de nosotros actúa en una red ya existente de relaciones humanas con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones.

Partir del *factum* de la pluralidad, y no entenderlo de antemano como un problema a resolver, sino como un presupuesto fundamental de la política, significa aceptar que al actuar nos hallamos siempre entre, y en relación con, los otros, de modo que no podemos controlar los efectos de la acción ni su significado. La acción se caracteriza por llevar la simiente de lo ilimitado, pues, al caer en una red de relaciones y referencias ya existentes, llega siempre más allá, pone en relación y en movimiento más de lo que la agente podía prever. La acción siempre establece relaciones y, por ello, tiende a forzar los límites, lo cual conlleva que nadie es nunca sólo agente, sino que siempre y al mismo tiempo es también paciente. Si bien la agente no puede predecir las consecuencias de su acto, lo que la acción revela es «quién» es ella. La acción revela el «quién» de «alguien», en contraste con «qué» es (una mujer, por ejemplo) y, al mismo tiempo, la imposibilidad de decir definitivamente «quién» es alguien excluye toda posibilidad por nuestra parte de manejar los asuntos humanos como manejamos aquellas cosas cuya na-

turalidad está en nuestras manos, de modo que lo político queda situado más allá de la lógica medios-fines. La recuperación arendtiana de la acción, en cuanto distinta y superior a la labor y a la fabricación, abre un espacio para una concepción de la libertad política vinculada a la palabra y al discurso como vías para la revelación de la subjetividad de «alguien» y no de «algo». La libertad política no puede ser, pues, una prolongación de una relación consigo mismo, es una actividad o una práctica que acontece en la esfera de la pluralidad humana. A partir de ahí, el feminismo puede pensar las mujeres en su singularidad, con un «quién» y no como dependientes de una identidad ya establecida o dada (Dietz, 1995, 31-31 y Dietz, 2002).

Aceptar la concepción arendtiana de la libertad política -esto es que la acción se da en un contexto plural y, por tanto, que se trata de una acción sin garantía y que planes y acontecimientos no tienen porqué marchar sincronizados- supone entender la libertad en términos de *no soberanía*: entrar en el ámbito público es quedar sujeta a fuerzas que están más allá del propio control, pues, la acción inicia, pero no domina, Arendt escribe,

«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 la pluralidad» (Arendt, 1993, 234).

De este modo, como ha escrito Françoise Collin, el abismo o la finitud no son la mortalidad, en la que se enraíza el solitario, sino la alteridad de los muchos, la pluralidad (Collin, 2006, 238). El *quién* no sería la eliminación de lo político, sino lo que permitiría la emergencia de la comunidad.

Así, considerar la libertad como virtud eminentemente política, que sólo se puede realizar en la dimensión relacional del espacio público tiene un precio: en este espacio de apariencias debemos enfrentarnos a las «incapacidades de la no soberanía» (la irreversibilidad, imprevisibilidad de las consecuencias de la acción) (Arendt, 1993, 255). Arendt halla cualidades que podrían atenuar estas incapacidades en la misma acción: la facultad de perdonar -hace posible la redención de la irreversibilidad de la acción- y la de prometer -permite remediar la imposibilidad de predecir; ambas facultades dependen de la presencia y actuación de los otros, de la pluralidad. En este punto hemos de recordar que, para Arendt, la acción, en tanto vinculada al carácter natal de los seres humanos, es inicio, novedad y muestra de que tenemos el extraño poder de interrumpir los procesos naturales, sociales e históricos. Ello no sólo nos lleva a considerar, en primer lugar, que la libertad no significa elegir entre dos o más modelos preexistentes, sino hacer advenir lo que todavía no es y, en segundo lugar, que la espontaneidad y el carácter inaugural de la acción sólo es posible en un ámbito público relativamente estable.

Lo que mantiene unida a la comunidad es, entre otras cosas, la capacidad de hacer y cumplir promesas que pavimentan «islas de seguridad en un océano de inseguridad» (Arendt, 1993, 263). Zerilli escribe:

«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» (Zerilli, 2008, 56)

Por esta vía, se abre, pues, la posibilidad de iniciar una política que no esté restringida al orden de la representación o de la simple institucionalización. Arendt señala que el mundo común llega a ser cada vez que los humanos estamos juntos en el discurso y en la acción, pues se crea un espacio entre los participantes que puede encontrar su ubicación apropiada en todo momento y en cualquier lugar (Arendt, 1993, 221). Si, más que alguna característica que les sea común, este espacio *entre* («inter-est») es lo que une a quienes participan, cabría preguntarse si todavía es posible actuar concertadamente como «mujeres».

Antes de dar respuesta a esta cuestión acaso sea necesario reiterar lo dicho hasta este momento a través de enfatizar que la palabra político no alude a una sustancia, sino a la práctica y a la experiencia de la libertad misma; esto es, la política requiere cierta clase de relación con otros en este espacio definido por la pluralidad que Arendt ha dado en llamar «el mundo común» (Zerilli, 2008, 57). Y el carácter potencial de este espacio intermedio -que sólo existe mientras las personas participan del discurso y la acción, actúan concertadamente, y desaparece cuando se separan- genera poder. Pero aquí no hablamos de poder 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 feministas de la primera y la segunda ola, y algunas de la tercera); el poder no como relación de dominio entendida como 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) Zerilli, 2008,60).

A partir de aquí, Zerilli entiende la política como práctica de *edificación-demundo* («world-building») que consiste en articular públicamente aquellos asuntos que son de interés común. La política implica una articulación de intereses que no está guiada por cuestiones utilitarias; no es un medio para un fin. Y en la medida en que la libertad se caracteriza por su poder inaugural, por la capacidad de hacer que algo sea, algo que no existía antes, que no estaba dado ni siquiera como objeto imaginario o de cognición, de algo imprevisto (Arendt, 1996). Zerilli entiende con Rancière que la política tiene que ver con la puesta en relación entre cosas que no tienen relación (Rancière, 1996, 58).

De ahí que, en lugar de pensar a las mujeres como grupo sociológico o sujeto social, proponga pensarlas como comunidad política; lo cual es lo mismo que entender el «nosotras» del feminismo como frágil logro de las prácticas de libertad, como una comunidad plural inscrita en el tiempo. Por lo que hemos visto hasta aquí, este carácter fundamentalmente contingente es la condición del poder *creador-de-mundo* (*world-creating*). De este modo, «mujeres» no sería un reflejo ni el resultado automático de una opresión social colectiva, sino, entre otras cosas, el fruto de una *decisión* y de un pacto de las propias feministas; una alianza entre aquellas que habían sido tomadas «una por una», sin tener nada en común.² Se trataría de la constitución de un «nosotras» frágil y siempre en cuestión, ya que concierne al acontecimiento y no a la representación.

A vueltas con el nexo entre teoría y praxis o el lugar de la crítica

El feminismo como movimiento político, como hemos dicho hasta aquí, ha hecho aflorar las carencias del proyecto moderno, pero cuando ha tratado de pensar el nexo entre el conocimiento o el pensamiento crítico y la praxis política, con frecuencia ha sido fiel al poco aprecio que la tradición de la teoría política moderna ha sentido por la contingencia.

Hagamos un pequeño paréntesis antes de entrar esta cuestión para insistir en que aceptar la afirmación arendtiana según la cual la *contingencia* es la forma de ser de la libertad política nos obliga a repasar nociones, como por ejemplo, las de precariedad y límite, como condiciones de la libertad. Al mismo tiempo nos permite subrayar que colocarnos bajo el signo de la pluralidad no significa añadir al «Otro» a las determinaciones fundamentales del «ens», «unum», «verum», cosa que ha sido característica del pensamiento moderno y de buena parte del contemporáneo, tampoco quiere decir considerar que la pluralidad de los seres humanos queda suficientemente establecida «si al *mismo* se añade también el *otro*» (Arendt, 2006, 124), aunque se atribuya a la figura de la Otra o del extranjero todas las prerrogativas salvíficas que el paradigma moderno había atribuido al sujeto ni se puede traducir en una simple afirmación de lo múltiple frente al binarismo de los sexos tradicional; así como también es insuficiente hablar de identidades construidas frente a identidades esenciales o naturales.

De entrada, cuando se habla del carácter construido de cualquier relación social, hay que decir que, de hecho, no hay nadie, como mínimo ninguna feminista, sea de la orientación que sea, universalista, partidaria de la diferencia o cercana a las políticas de género que niegue el carácter social de la organización sexuada o que no señale la necesidad o posibilidad de transformarla. La cuestión más bien

² Por decirlo con Lacan.

radica en el «cómo», en el cómo vérnoslas con la contingencia, ya que los humanos somos siempre más nuestras contingencias y casualidades que nuestras elecciones (Marquard, 2000, 128).

En relación con ello, de momento, podemos recordar que el feminismo de la segunda ola, en primer lugar, entendió las históricas relaciones asimétricas entre hombres y mujeres en términos de vínculos de dominio o de poder y quiso modificarlas; y, en segundo lugar, las políticas y teóricas de la diferencia sexual prefirieron realzar el carácter subversivo de la afirmación «hay dos sexos» -en un contexto donde el enunciado «Sólo hay un sexo» todavía era explícito o implícito en muchos discursos- y dejar en un segundo plano el carácter construido de esta diferencia. En la actualidad, en cambio, las políticas de género y las del activismo «queer» parecen tan sólo querer enfatizar que el dimorfismo sexual es un fraude, mostrando excepciones empíricas a la regla del sexo y del género y destacando el carácter culturalmente construido de las identidades de género.³

Detengámonos en este punto y acerquémonos a algunas de las críticas al dimorfismo sexual, ya que el modo en que han sido planteadas puede servirnos como vías para reflexionar acerca de cómo el feminismo que siempre ha mantenido una relación crítica con la tradición moderna, en el caso de la relación entre la teoría y la praxis a menudo ha seguido, en muchos casos, las líneas centrales del pensamiento moderno que hacen derivar la praxis, la acción, del pensar.

En 1993, la bióloga Anne Fausto-Sterling presentaba de forma algo provocadora su proyecto de mostrar las insuficiencias del dimorfismo sexual desde consideraciones basadas en el conocimiento biológico de la sexualidad humana (Fausto-Sterling, 1993, 20-24). Así partía del hecho de que un 1,7% de la población nace con una mezcla de características femeninas y masculinas, y evidenciaba que, en función de la manera en que se clasifican se puede hablar de cinco sexos. Con posterioridad, esta misma autora ha mostrado que la actual práctica médica de hacer -inmediatamente después del parto- intervenciones quirúrgicas a bebés intersexuales para «corregirlos» presupone que en todo recién nacido intersexual predomina lo masculino o lo femenino; con ello la medicina antepondría lo *normal* a lo natural, Fausto-Sterling escribe:

«Desde el punto de vista de la práctica médica, el progreso en el tratamiento de la intersexualidad implica mantener la normalidad. En consecuencia, *debería* haber sólo dos categorías: macho y hembra. El conocimiento promovido por las disciplinas médica autoriza a los facultativos a mantener una *mitología* de lo normal a base de modificar el cuerpo intersexual para embutirlo en una clase u otra» (Fausto-Sterling, 2006, 23. cursiva de FB).

³ En términos de Françoise Collin, tanto la noción de género de la misma manera que buena parte del discurso y activismo *queer* dan la sensación de tratar de denunciar la construcción como tal, en lugar de la deriva desigualitaria. Collin & Kaufer, 2005, 99-104).

Esta bióloga no ha sido la única en tratar de ir más allá del banal dualismo natural/construido socialmente. Pensemos, por ejemplo, en Judith Butler que, ante algunas lecturas sesgadas de su *Gender trouble*, no ha dejado de subrayar que hay que atender a la materialidad del cuerpo y de preguntarse por qué ésta ha llegado a significar lo irreductible, lo que puede sustentar la construcción pero que no se puede construir. Así como también ha destacado el hecho de que siempre que tratamos de pensar el cuerpo como algo que existe con anterioridad a la socialización, a nuestro hablar sobre lo femenino y lo masculino, descubrimos que la materia está colmatada de sedimentos de discursos sobre el sexo y la sexualidad que prefiguran los usos que se pueden dar a este término (Butler, 1993).

Pero, ¿cuáles son los límites, dónde radica el problema de los intentos de cuestionar la dualidad de los sexos, así como de cualquier tentativa de definir la «mujer» mediante argumentos rigurosos que documenten las excepciones lógicas y empíricas a la regla del sexo y del género? Aquí es importante atender a las iluminadoras reflexiones de Linda Zerilli, en las que apoyándose ahora en la obra del denominado «segundo» Wittgenstein trata de mostrar la presencia en la teoría feminista de algunos de los presupuestos centrales de la filosofía política moderna. Buena parte de la teoría feminista, al igual que muchas otras teorías políticas, ha heredado, a menudo sin cuestionarlo, el presupuesto según el cual es posible establecer una distinción nítida entre el pensamiento teórico-crítico y las prácticas cotidianas, al tiempo que ha considerado que nuestras palabras y nuestros actos sólo son razonables si están vinculados a un fundamento teórico.

A pesar de que el feminismo de la década de 1970 quiso subrayar el nexo entre teoría y praxis y trabajar en contra de esta herencia moderna, en muchos casos continuó considerando que era necesario conseguir un discurso teórico que nos asegurara la posibilidad de transformar el mundo; dicho en otros términos, para ser eficaces, las prácticas o acciones transformadoras tenían que inferirse de una teoría capaz de iluminar todos los casos particulares y de proporcionar los conceptos críticos útiles para liberarnos de nuestra adhesión ciega a las convenciones sociales. De aquí que, desde la teoría feminista, en la década de 1980, como hemos visto, se produjeran categorías generales que, en su pretensión de dar cuenta de todos los casos, obviaron o despreciaron casos particulares, como no se ha cesado de recordar en especial en la década siguiente.

En los escritos posteriores a los años 1930, Ludwig Wittgenstein trató de desanimar el característico «anhelo de generalidad» de la filosofía, y lo hizo a través de entender que la tarea del pensamiento filosófico era, por así decirlo, muy humilde: atender a lo que hacemos en nuestra vida cotidiana, a las prácticas y usos ordinarios, fijarse en los casos particulares. El anhelo de generalidad que habría que desanimar, por un lado, se transparenta en aquella concepción según la cual la teoría es la labor crítica de formar conceptos universales que sean aplicables a

todos los particulares y a la experiencia vivida; y, por otro, se trasluce en la ansiedad por hallar fundamentos teóricos que garanticen el conocimiento, que sustenten cualquier crítica racional y de los cuales se derive la acción política. Wittgenstein muestra que nuestras prácticas ni están plenamente justificadas teóricamente ni tampoco necesitan estarlo, son parte de una relación crítica y creativa con el mundo, como dice Zerilli. Este énfasis en lo particular, en la primacía de las prácticas y de los usos ordinarios es lo que esta pensadora considera interesante en el momento de abordar algunos de los problemas de la política feminista y de la cuestión del dimorfismo sexual.

De acuerdo con Zerilli, del hecho de que el feminismo haya heredado de manera acrítica el presupuesto moderno de la primacía de la teoría sobre la práctica se habrían seguido dos supuestos erróneos: (1) que el sistema de dos sexos es fundamentalmente un problema de postulados epistémicos que puede ser alterado por medio de las clásicas preguntas escépticas en torno a la posibilidad de la verdad y del conocimiento y (2) que dicho cuestionamiento escéptico constituye la tarea de la teoría feminista, en la medida en que ésta modifica nuestros hábitos y costumbres prerreflexivos y fija el camino de la práctica feminista (Zerilli, 2008, 90).

Frente a estos supuestos, la pensadora norteamericana pone en primer plano el enorme poder que la *straight mind*⁴ tiene en nuestra subjetividad y nuestras prácticas –en nuestro pensar, desear y actuar- y subraya que, en último término, este poder no está basado en una red de aserciones cognoscitivas (Zerilli, 2003, 130). La cuestión, tal y como ella la formula, es: ¿y si resultara que tanto estas aserciones como su negación no fueran más que una cortina que esconde compromisos anteriores a nuestro juicio sobre qué es lo que cuenta como una mujer o como un hombre? Compromisos que quizás nunca hemos entendido de modo empírico, sino que tienen que ver con el uso que, en nuestras prácticas y nuestros discursos, damos a los términos «femenino» y «masculino».

«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 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 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 estos principios de juicio fueran, en sí mismos, juicios?» (Zerilli, 2003, 92).

Zerilli encuentra de nuevo apoyo en la obra de Wittgenstein y en su consideración de que ciertas proposiciones o juicios se hallan en la base de nuestro dis-

⁴ Así Monique Wittig denomina la heteronormatividad (Wittig, 2005).

curso y sirven de sostén al resto de proposiciones, pero que, a pesar de parecerlo, no son el resultado de investigación empírica alguna: son el trasfondo sobre el cual distinguimos lo verdadero de lo falso, son precisamente el fundamento de la investigación empírica. De manera que hay proposiciones de nuestro lenguaje que están asentadas de una manera tan firme que no nos resultan cuestionables. Es decir, las preguntas en que formulamos nuestras *dudas* descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son, por así decirlo, los ejes sobre los cuales giran aquellas (Wittgenstein, 2009, § 341), de manera que cualquier pregunta o respuesta que nos proponamos formular ha de construirse teniendo como premisa la validez de estas proposiciones. Wittgenstein llega a decir que estas proposiciones privilegiadas podrían pertenecer a una especie de *mitología*, y las compara con el lecho del río que permite que fluyan las proposiciones empíricas; a pesar de que no hay una distinción clara entre una cosa y la otra (Wittgenstein, 2009, § 97).

Zerilli nos recuerda que buena parte de nuestra concepción del mundo está constituida por una mitología, por proposiciones que no pueden ser justificadas y de las cuales no podemos dudar; habría, pues, un fundamento irreflexivo en toda crítica. Reconocer el carácter irreflexivo del fundamento no nos debe ocultar que las creencias no fundamentadas pueden ser enormemente complejas y que se caracterizan por su capacidad de eludir nuestras prácticas de refutación y verificación. Con ello, lo que Zerilli nos está diciendo, vía Wittgenstein, es que la *certeza* es un *hacer* y no un *saber*. Así, pues, no se trata de que alguien nos impida dudar de algo: simplemente en circunstancias normales no lo hacemos. Pensemos, por ejemplo, en que muchas de nosotras admitimos que podemos *saber* algo (que hay cuerpos que no encajan en nuestros conceptos de dimorfismo sexual) y, a pesar de ello, continuar actuando en todos los contextos como si no lo supiéramos.

Volvamos ahora a las consideraciones de Fausto-Sterling en qué se refería al hecho de que el conocimiento promovido por las disciplinas médicas autoriza a los facultativos a mantener una especie de *mitología* de lo normal. Al tratar de aclarar cuál es el estatuto de esta mitología, que aparentemente es un conjunto de criterios, Linda Zerilli nos recuerda la caracterización wittgensteiniana de la gramática: «La gramática indica la clase de objetos que las cosas son» (Wittgenstein, 2008 § 373), es decir, la gramática constituye nuestra manera de representar, nos dice qué es una descripción inteligible de la realidad y, por tanto, no está sujeta a refutación empírica. La gramática establecería, pues, los límites de lo que se puede decir, pero no lo haría a través de grandes teorías sino de pequeños actos y prácticas cotidianas y ordinarias: «Verdadero y falso es lo que los hombres ‘dicen’; y los hombres concuerdan en el ‘lenguaje’. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de formas de vida» (Wittgenstein, 2008 § 241). Así, pues, aceptar que no hay un criterio definitivo bien fundamentado cognoscitiva o empírica-

mente para establecer la diferencia sexual, no significa que en nuestra vida cotidiana al encontrarnos con otras personas no hagamos un juicio de esta diferencia, aunque lo hagamos sin pensar.

En la medida en que las reglas gramaticales constituyen el significado y que, por tanto, no responden de ningún significado, son arbitrarias -no son razonables ni irracionales- (Wittgenstein, 1992, X, §133), cuando hacemos objeciones al sistema de los dos sexos deberíamos ser capaces de que nuestras impugnaciones afectaran este tejido, digamos, irreflexivo que trasluce no tanto un acuerdo en las opiniones sino en las formas de vida. Este acuerdo, sin embargo, no es racional, no lo hemos firmado, así como tampoco es natural, si por natural entendemos lo determinado y determinante de nuestros criterios: se trata de un acuerdo de la comunidad en cuestiones de hecho. Todo ello nos hace conscientes que por medio de la fuerza de los argumentos, por rigurosos que sean, no es fácil desaprender ni combatir esta mitología, ya que la «gramática» es previa a cualquier práctica de justificación.⁵

Aunque no esté fundamentada, una mitología es estable, y por ello Zerilli subraya que es más fácil adoptar una nueva mitología (con explicaciones igualmente universales) que afinar o ajustar la antigua (hacerla más sensible al caso particular), de modo que quizás no tenemos más remedio que aprender a vivir con lo que no es claro. De modo, que reclamar otra gramática de la diferencia sexual, como ha hecho el feminismo, es intentar una nueva manera de ver, pero esto no quiere decir que con la nueva gramática queden mejor simbolizadas las mujer o la esencia de lo real, ya que nuestra exigencia se sitúa en el nivel de la acción y de la imaginación y no en el de la teoría o del conocimiento.

Así y para finalizar, comparemos por ejemplo, y como sugiere Zerilli, las palabras de Wittgenstein (Wittgenstein, 2008, § 371 «La esencia se expresa en la gramática») con la propuesta de Luce Irigaray de una nueva sintaxis, de una nueva gramática, o sus comentarios relativos a que la pregunta «¿qué es una mujer?» no es una cuestión a la que haya que «responder». La cuestión «¿qué es...?», es la cuestión -metafísica- a la que lo femenino no se deja someter» (Irigaray, 2009, 91). Si la aspiración es a una nueva sintaxis, no se trata de impugnar la Verdad con nuevas verdades ni la Razón con nuevas razones o el mito de la Mujer con la realidad empírica de las mujeres, sino, como escribe Zerilli, con Wittgenstein, un «*apasionado* decidirse por [otro] sistema de referencias» (Zerilli, 2003, 136; Wittgenstein, 1995, § 375).⁶ Así y en la medida en que no hay un salto simple fuera de la mito-

⁵ «Un río que encuentra en su curso un terreno rocoso, o bien lo rodea, o bien lo horada. Las posibilidades son diversas pero no existe jerarquía entre ellas», quizás estas palabras de Simone Weil (Weil, 2001, 251) pueden darnos alguna pista sobre el hecho que el lecho del río, a pesar de ser la condición para que el agua pueda circular, no está fijo, puede desplazarse; como dice Wittgenstein (Wittgenstein, 2009, §96).

⁶ Cursivas FB.

logía vigente, la misma Irigaray, en 1971, abogaba por el sentido del humor frente «al decir verdadero»: «Por otra parte, entre ellas las mujeres empiezan riendo. Escapar de la inversión lisa y llana de la posición masculina es, en todo caso, no olvidarse de reír. No olvidar que la dimensión del deseo, del placer, es intraducible, irrepresentable, ilocalizable, en la ‘seriedad’ —la adecuación, la univocidad, la verdad...— de un discurso que pretende decir su sentido». (Irigaray, 2009, 121).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah (1996), «¿Qué es la libertad?» en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- Arendt, Hannah (2006), *Diario filosófico, 1950-1973*, Herder, Barcelona.
- Butler, Judith (1993), *Bodies that Matter. On the discursive Limits of “Sex”*, Routledge, Nueva York (trad. cast., Buenos Aires, Paidós, 2002).
- Butler, Judith (2006 a), *Vida precaria (poder del duelo y la violencia)*, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, Judith (2006 b), *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona.
- Butler, Judith (2009), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Collin, Françoise (1986), «Le féminisme et la crise du moderne» en Lamoureux, Diane, *Fragments et collages*, Remue-ménage, Montréal.
- Collin, Françoise (1990), “Vérité des femmes, femmes en vérités” en *Féminin-masculin. Cours Général Public 1989-1990*, Publications de l’Université de Lausanne-Payot, Lausanne.
- Collin, Françoise & Kaufert (2005), Iréné, *Parcours féministe*, Labor, Bruselas.
- Collin, Françoise (2006), *Praxis de la diferencia*, Icaria, Barcelona.
- Collin, Françoise (2010-2011), «penser/agir, la différence des sexe. entre insurrection et institution avec et autour de Françoise Collin» en *Transmissio(s) féministe(s)*, nº 1.
- Dietz, Mary G. (1995), “Feminist Receptions of Hannah Arendt” en HONIG, Bonnie, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Penn State Press, University Park.
- Dietz, Mary G. (2002), *Turning Operations: Feminism, Arendt and Politics*, Routledge, Nueva York.
- Fausto-Sterling, Anne (1993), «The five sexes: Why male and female are not enough», *The Sciences* (marzo-abril).
- Fausto-Sterling, Anne (2006), *Cuerpos sexuados*, Melusina, Madrid.

- Irigaray, Luce (2009), *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid.
- Marquard, Otto (2000), *Apología de lo contingente*, Alfons El Magnànim, Valencia.
- Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Eds. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Riley, Denise (1988), *Am I that Name? Feminism and the Category of «Women» in History*, Macmillan, Londres.
- Scott, Joan W. (1996), *Only paradoxes to offer: French feminists and the rights of man*, Harvard University Cambridge Press, Cambridge, Mss.
- Scott, Joan W. (2011), *The Fantasy of Feminist History*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Weil, Simone (2001), *Cuadernos*, Trotta, Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig (1992), *Gramática Filosófica*, UNAM, México.
- Wittgenstein, Ludwig (1995), *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig (2008), *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig (2009), *Sobre la certeza*, Gredos, Madrid.
- Wittig, Monique, (2005), *El pensamiento heterosexual*, Egales, Barcelona.
- Woolf, Virginia (1999), *Tres guineas*, Lumen, Barcelona.
- Zerilli, Linda (2003), «Doing without Knowing» en HEYES, Cressida J. (Ed.), *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, Cornell University Press, Nueva York.
- Zerilli, Linda (2008), *El feminismo y el abismo de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.