

Pragmatismo, emancipación y feminismo

Pragmatism, Emancipation, and Feminism

Martha Palacio Avendaño
Universitat Oberta de Catalunya

Resumen: Este artículo aborda algunas partes de la discusión entre Richard Rorty y Nancy Fraser acerca de la problemática de la identidad moral de las mujeres. El principal problema que pervive en esta discusión es el de la evaluación histórica del feminismo con arreglo a un proyecto emancipatorio. El artículo defiende la alternativa de pensar la contingencia de la identidad de las mujeres como parte de los logros de la política feminista, siguiendo en ello a Fraser, y enfatiza en que esa alternativa requiere una lectura cuidadosa de la historia. De este modo podrían evitarse algunos inconvenientes de la sugerente lectura que Rorty hace del feminismo.

Palabras clave: pragmatismo, feminismo, historicismo, emancipación, contingencia, R. Rorty, N. Fraser.

Abstract: This article deals with some parts of the debate between Rorty and Fraser on the moral identity of women. The main problem in this discussion remain in the historical evaluation of feminism as an emancipatory project. This article defends, as a part of the achievements of feminist politics, thinking the contingency of women's identity, as Fraser says. Also, the paper emphasizes that Fraser suggestion requires a careful reading of history. Thus some drawbacks of the suggestive reading of feminism by Rorty would be avoided.

Keywords: pragmatism, feminism, historicism, emancipation, contingency, R. Rorty, N. Fraser.

1. UNA INVITACIÓN

El 7 de diciembre de 1990 el filósofo pragmatista Richard Rorty fue el ponente principal de las *Tanner Lecture on Human Values*. La lección fue titulada por él como "Pragmatismo y feminismo". La réplica estuvo a cargo de la teórica feminista Nancy Fraser quien contestó las tesis de Rorty bajo el título de "De la ironía a la profecía y de la profecía a la política".¹

¹ El título original es *From Irony to Prophecy to Politics*; esta réplica está publicada junto a la lección de Rorty (1991) en la *Michigan Quarterly Review*, nº 30, 2. Posteriormente, la réplica de Fraser aparecerá en una compilación sobre textos claves del pragmatismo a cargo de Russell B. Goodman (2004). También está editada la discusión entre ellos en la compilación preparada por Janack, M. (2010), *Feminist Interpretations of Richard Rorty*.

Nuestro autor se presentó ante la comunidad filosófica de los Estados Unidos como un filósofo que se tomaba en serio la lucha de las mujeres.

Rorty estuvo estudiando el trabajo de las feministas entre las que contó desde filósofas hasta juristas pasando también por mujeres poetas. Y de su estudio concluyó que el feminismo estaba haciendo un trabajo enorme para cambiar la forma de pensar de su sociedad, estaba proponiendo otras formas de relaciones entre los seres humanos, que, en definitiva, el feminismo estaba luchando por ampliar el espacio lógico de la deliberación. La ampliación de este espacio consistiría en modificar la forma en que nos justificamos los unos a los otros, las creencias que tenemos y conforme a las que actuamos.

Esta modificación significaba para Rorty que las mujeres estábamos creándonos a nosotras mismas, construyéndonos una nueva imagen moral, una identidad que, según él, se articula a través del uso que hacemos del lenguaje (Rorty, 2000).

La lección de Rorty podría ser vista como una intervención del poder constituido del varón –vamos a llamarle patriarcado–, por darle legitimidad al discurso feminista en la academia estadounidense. Rorty desplazaba el acento hacia nosotras como interlocutoras legítimas, personas a las que se ha de tomar en serio y cuyas reivindicaciones apuntaban, además, a cuestiones filosóficas de fondo. Para él, oír el cambio que estaba promoviendo el feminismo –él podía escucharlo y quería compartir lo que oía–, era necesario, pero para que fuera posible que otros le prestaran oído, Rorty pensaba que las mujeres debíamos emplear la herramienta del pragmatismo en la versión que de este él nos ofrecía.

Nuestro autor entendió que las mujeres estábamos realizando lo que él denominaría una tarea profética: sugerir metáforas, relaciones nuevas entre las cosas que operaban yendo más allá de un registro semántico, que abrían la puerta a acciones distintas.

La labor profética es para Rorty aquella que hace posible entrever el camino hacia una esperanza social, hacia un estadio en el que nadie quede fuera del registro de lo razonable. Esta labor, nos dice, tiene el poder de despojarnos de prejuicios, de hacer que lo que parece abyecto para una sociedad deje de serlo. Por eso, el trabajo profético ha de ser inspirador para que la sociedad pueda reformarse.

En aras de esa reforma social en que consiste la función profética, Rorty cree que el pragmatismo está muy bien pertrechado para coadyuvar a las mujeres a que nos forjemos una nueva identidad moral. Con el pragmatismo rortiano lograríamos, nos dice, persuadir a los otros para que hablen el lenguaje nuevo que nosotras vendríamos a proponer, el de una identidad que no genere el oprobio.

Parecerá que tratamos aquí asuntos trasnochados, que la discusión feminista no va en nuestros días por estos derroteros, pero creemos necesario volver a ella y replantear una cuestión que la intención de Rorty manifiesta; a saber, qué relación cabe pensar entre emancipación y pragmatismo. En esta relación hay dos cuestiones interrelacionadas, la primera, el uso de un utillaje teórico que reclama el sentido de proyecto de la vida humana a que refiere el pragmatismo y que queda contenida en la noción rortiana de “creación de sí”; y la segunda, pensar la emancipación con arreglo a la ampliación del espacio lógico de deliberación. El fondo de la cuestión es la de qué tarea queda a los que se dedican por oficio al pensar cuando abordan

un proyecto emancipatorio en un comienzo de siglo que se ha despachado de cualquier narración histórica que pueda invocar una teleología.

Rorty nos invita a que hagamos uso del pragmatismo y en esta invitación reside su apuesta por comprender el progreso moral, establecer una relación entre pragmatismo y emancipación. El sujeto que le viene bien a esta explicación es el feminismo, el cual a finales del siglo XX cuando tiene lugar la lección de Rorty, está en el candelero y revela, sin duda, la vigencia del legítimo anhelo de emancipación tras la derrota del proyecto socialista con la caída del muro de Berlín y el final de la guerra fría.

Rorty nos ofrece asumir que la conciencia es una disposición lingüística, que el pensar y el actuar no son realidades separadas, sino que entre estas se da una estrecha interconexión que permite que afirmemos que alguien lo es porque dispone de la capacidad de transformar el lenguaje; esta capacidad es la que, en el caso de Rorty, recuerda que la autonomía consiste en un proyecto, que es “creación de sí”. La propuesta de una creación del yo a través del lenguaje y que revertiría sobre el entorno, según Rorty, no implica adecuar tal propuesta a un hilo de la historia que se despliega en el tiempo, sino que hay que ver la propuesta de la creación de sí bajo el manto de la pretensión de la libertad con la que ya se cuenta en las sociedades liberales (Rorty, 1991). Lo que Rorty viene a decirnos es que la libertad no es algo por alcanzar, sino una práctica ya aceptada que no necesita fundamentación ninguna; de ahí que solo nos reste dedicarnos a ampliar su ejercicio en sociedades para las que esta ya es posible entre sus miembros, una sociedad democrática liberal que se ve a sí misma como aquella en la que todos pueden desplegar su proyecto de crearse a sí mismos y a su entorno.

A parte de estas cuestiones, el pragmatismo aporta una clave de lectura de la historia en la que la pretensión de la libertad como construcción no requiere mirar hacia nuestra capacidad racional y su despliegue en el decurso histórico para fundamentarlo. La historia es vista como una sucesión de momentos que alcanzan significación porque son capaces de irrumpir, y esa irrupción es muestra de la capacidad inventiva por cambiar las relaciones entre las cosas y por tanto sugerir nuevos sentidos. La emancipación consistiría, según esto, en una irrupción creativa, un acto de libertad por cambiar el sentido de las creencias que conforman la identidad moral de una sociedad.

Con base en estas tesis rortianas, nuestro autor nos presenta al pragmatismo como aquel utensilio capaz de que las mujeres puedan crearse a sí mismas sin apelar a una teleología y con el que puedan demostrar de qué manera dejar de ser algo y convertirse en alguien exige la ampliación del espacio lógico que utilizamos para justificar nuestras acciones. El pragmatismo no tiene una imagen dada de ser humano, por el contrario, afirma su carácter inacabado, por ello, la reivindicación de que las mujeres estamos fuera del canon de lo humano encontraría en este pragmatismo una opción efectiva para legitimar la redescrición del canon de nuestra tradición y por el cual se nos ha visto negada nuestra humanidad. Precisamente, gracias a la existencia de ese canon Rorty afirma que las mujeres no hemos existido y que el logro por parte del feminismo de crear una identidad para las mujeres es que con esta alcancemos por fin la existencia.

No obstante, suena extraño que Rorty diga que las mujeres no hemos existido. Porque si, siguiendo sus tesis, el ser humano no es humano porque sea racional, sino porque es capaz de imaginar, entonces solamente habremos sido negadas por parte de los racionalistas y universalistas morales. Rorty tendría que aceptar que hemos existido antes de que él se ocupara del feminismo contemporáneo. Pero no lo hace. Lo que afirma, en cambio, es que gracias a que puede recurrirse a la imaginación, el tiempo presente es el tiempo de las mujeres, la apertura de un futuro en el que por fin existiremos.

2. EL (DES)ENCUENTRO

En *De la ironía a la profecía y a la política* Fraser (2004) se congratula de que Rorty, un filósofo de reconocido prestigio, hubiera dedicado la lección a considerar la relación entre filosofía y feminismo.

El gesto de Fraser no debe ser visto como un recurso retórico para iniciar su réplica. Por el contrario, este debe situarse en el contexto filosófico y en el contexto sociohistórico del cambio de década.

Si como sugiere E. Hobsbawm (1995) el siglo XX acabó en 1989, la lección de feminismo y pragmatismo podría avizorar un momento nuevo en la filosofía durante el siglo XXI. Tal vez a ese momento nuevo aluda la tesis fundamental de la lección de Rorty cuando afirma que las mujeres no existimos y debemos crear nuestra identidad moral.

Fraser consiente con Rorty en la contingencia de la identidad, pero no está dispuesta a asumir que esa contingencia implique la afirmación de nuestra inexistencia. Ella denuncia lo insuficiente del carácter profético del feminismo. De ahí que el título de su crítica se refiera a que hay que pasar de la profecía a la política. La idea de nuestra feminista pragmatista es apuntar que Rorty se queda a medio camino, y que con ello acaba por despolitizar al feminismo, al dotarlo de una pátina de esteticismo.

Para refutar a Rorty, la teórica feminista apunta que ella rechaza la ontología liberal del esquema rortiano que nutre a su versión de pragmatismo. Fraser, nos dice, se propone presentar un pragmatismo cuya perspectiva social esté más acusada. Ella quiere mostrar de qué manera el feminismo es una práctica colectiva inserta en un proceso de transformación estructural; esto es, que el esfuerzo de la autonomía de las mujeres es resultado de un proceso de socialización que ha nutrido la práctica democrática.

Así, Fraser dice que su interés en la crítica de Rorty consiste en:

«[...] dar un giro más sociológico, institucional, colectivo a estas ideas [del historicismo y la creación de una identidad moral a través del lenguaje] y despojar su versión de los residuos individualistas, esteticistas y despolitizados [...]».

Mientras que Rorty ha hecho el movimiento significativo, pero todavía incompleto «desde la ironía a la profecía», yo quiero hacer lo que queda del camino «desde la profecía a la política feminista» (Fraser, 2004:156).²

Ahí están contenidos los puntos clave de su crítica y de su propio esfuerzo por situarse en el interior del pragmatismo salvando las insuficiencias sociopolíticas del enfoque rortiano. Lo que ella busca es considerar de qué modo la innovación lingüística constituye una herramienta para leer las transformaciones sociales. Se trata de rastrear a través del lenguaje, evitando entronizarlo como sucede en el caso de Rorty.

Para Fraser seguir la pista a las transformaciones sociales mediadas por el uso del lenguaje no supone girar en torno al uso, sino pasar a su través indagando por lo que a Rorty se le queda en el tintero, a saber, los usos interesados del lenguaje, si por ello entendemos el modo en que en este cristalizan asimetrías de poder por las que se vulnera la posibilidad de participar como pares en la vida social. Estas son, dicho con precisión, las que dotan el esfuerzo teórico de Fraser de esa consistencia que ella le reclama a la versión pragmatista de Rorty. Son las asimetrías de poder, institucionalizadas, las que busca explicitar en su entramado filosófico-político como un modo de asumir el legado de la teoría crítica respecto a una versión de la justicia en clave de género.

Para informar porqué esto resulta clave en la crítica a Rorty deberíamos considerar lo que entre ellos está en juego: qué hemos de entender por un movimiento social y político, cuál es el estatuto de la utopía y cómo debe entenderse la relación entre historia y emancipación.

La crítica de Fraser a Rorty reposa sobre dos ideas claves. La primera, la definición de la innovación lingüística y la segunda, el vínculo del feminismo con la tradición democrática.

La crítica de Fraser no solo muestra lo que ella considera graves carencias en la interpretación de la tarea del feminismo contemporáneo por parte de Rorty, se detiene además en un análisis realizado desde la perspectiva de género y dirigido a apuntar de qué modo el pretendido esfuerzo de Rorty por superar una visión androcéntrica no es que resulte insuficiente, sino completamente inútil. El autor no se percata de que vuelve a instalarla. El carácter profético que nos liberaría es, a la vez, nuestra condena.

Para defender esto Fraser consigue demostrar que el esfuerzo rortiano por convertir a las mujeres, o al menos al feminismo contemporáneo en profetas, más bien niega la igualdad entre los sexos, ya que sitúa a las mujeres ante una tarea que, aunque halagadora (Fraser, 2004:153-154), resulta más bien perversa, pues al decidir sacarnos del marco de lo posible, nos sitúa en lo inefable y nos niega la opción de realizar nuestro trabajo como filósofas. Fraser afirma que Rorty ha decidido que el pragmatismo en tanto herramienta útil se hará cargo del trabajo de la casa, es

² La traducción es nuestra salvo que se indique lo contrario. «[...] to put a more sociological, institutional a collective spin on these ideas [el historicismo a favor de crear una identidad moral] and to divest his account of its individualistic, aestheticizing, and depoliticizing residues [...]». Whereas Rorty has made the significant but still incomplete move “From Irony to Prophecy,” I want to go the rest of the way “From Prophecy to Feminist Politics.” (Fraser, 2004:156).

decir, despejará los obstáculos para que podamos persuadir a los universalistas y los realistas morales de que abandonen sus creencias, mientras que las mujeres seríamos la vanguardia de la especie y podríamos dedicar nuestro tiempo a la profecía. Esta diferenciación de tareas nos ubica ahora en un pedestal. Ya no estamos sometidas a las tareas del hogar, tampoco caminamos junto a los hombres en el trabajo colectivo por encontrar alternativas de cambio social, no. Ahora el espacio de la invención es el de las mujeres.

Diríamos, para completar a Fraser, que ni el pedestal es un lugar que hayamos pedido ni es el que queremos, pues no se trata de pasar de sumisas y meretricas a ser convertidas en reinas o diosas. Una vez más estamos ante un problema recurrente al que se enfrentan las mujeres, el de evitar que su lucha por el reconocimiento las convierta en objetos para ser adorados. De manera que se trata de ir más allá de la imposibilidad rortiana por superar el androcentrismo y más bien estar atentas a las afirmaciones que nos hacen mover como un péndulo, en el que cada polo es el reverso del otro y en cuyo movimiento se elude el esfuerzo intelectual de pensar cómo articular el respeto a la igualdad en la diferencia.

De ahí que el pedestal de la mujer profeta de Rorty resulte un espacio incómodo para Fraser, pues impide alcanzar el sentido de una relación entre hombres y mujeres como pares sociales. Lo que Fraser llama la división del trabajo entre feminismo –profecía–, y pragmatismo –filosofía– (recordándonos que la batalla sobre la división sexual del trabajo no ha terminado) vendría a ser una distinción poco operativa para lograr lo que Rorty denomina como la creación de la identidad moral de la mujer.

Si, en su caso, alcanzar dicha identidad consiste en que logremos superar la visión androcéntrica (Rorty, 2000:260), hay que preguntarse si volver a ser sibilas no nos aleja del *logos* y, como dice A. Valcárcel, vuelve a situarnos en la casa del señor:

«Los pensadores de la utopía y de la antiutopía [...], nos tienen ya dispuesta la morada en la casa del señor y su teoría (y, pocas veces, mejor dicho, en la casa del señor sobre todo)». (1994:159-160)

La crítica en clave de género de Fraser no se limita a equiparar la distinción entre profecía y pragmatismo con la división sexual del trabajo. Lo que Fraser identifica en Rorty como su visión androcéntrica tiene que ver con una despolitización del movimiento feminista, que lo aproximan a un sentido de la historia guiado por una lucha edípica (Fraser, 2004:154-155).

La lucha edípica consiste en decir que la historia se hace con base en la pretensión individual de la creación de sí rortiana, que se basa en superar el léxico heredado, en dotarse de un léxico propio y alcanzar poder sobre la tradición heredada haciendo que, incluso, esta hable en el léxico nuevo. Para Fraser ver la historia de esta manera tiene como efecto aportar una versión estetizada del feminismo. Esta visión estetizada, entendemos que alude a que la redescipción y la irrupción de un nuevo lenguaje no permiten situar la mirada en las condiciones políticas sobre las que se ha establecido el silencio: ciudadanías de segunda categoría.

Con todo y ello, nos parece que la lucha edípica que Fraser advierte en Rorty solo tiene el propósito de que ella atice su crítica, pero elude lo que a nuestro juicio es fundamental, a saber, el sentido del vínculo entre creatividad e historia con que deberíamos quedarnos, al menos, para explorar tanto sus limitaciones como sus opciones. Lo que tenemos en mente es que deshacernos del carácter agonista que la historia adquiere en la filosofía de Rorty, según la cual, la historia es un embate entre héroes y, en consecuencia, solo hemos de escuchar en ella la voz de los vencedores, no tiene por qué conducirnos a no tener en cuenta el vínculo entre creatividad e historia. Si nos liberamos de una historia construida con base en la imagen de los héroes, y rastreamos, en cambio, los desplazamientos creativos que se olvidan de modo interesado, puede reconstruirse un proyecto emancipatorio con sentido histórico como es el de alcanzar autoridad semántica por parte de unos colectivos por sobre otros.

En este esfuerzo por lograr la autoridad semántica podríamos atisbar los momentos en que se ha desafiado el espacio lógico de la deliberación. Podríamos ver las irrupciones creativas y emancipatorias que han tenido lugar tanto como la forma en que se han segado las opciones de continuar tales alternativas.

3. LA SORDERA HISTORICISTA DE RICHARD RORTY

Dado que, según Rorty, la creación de la identidad femenina, nuestra existencia, es deudora del lenguaje que hablamos, la proposición del autor para que continuemos en el camino de crearnos niega la existencia ontológica de mujeres que, en épocas remotas, hubieran abogado por la causa feminista. Aun cuando Rorty cita a Olympe de Gouges (1748-1793) y a Mary Wollstonecraft (1759-1797), ellas serían para él especímenes raros, algo parecido a lo que hoy nos gustaría llamar mujer, pero sin haberlo sido en sentido estricto. Rorty las sitúa en oposición al feminismo de nuestros días, para ilustrar que serían entidades que hablan un lenguaje que las niega al actuar dentro del espacio del universalismo moral (Rorty, 2000:244).

Teniendo en cuenta que el feminismo del que Rorty quiere dar cuenta no es, como él cree que hace, el feminismo contemporáneo, su tesis mantiene la lógica argumental, pero corrompe el decurso histórico de lo que hoy podemos denominar feminismo y, de este modo, vulnera su valía que, usando las palabras de la historiadora Joan W. Scott, consiste en ofrecer paradojas (Scott,1996). En este sentido, apuntar las contradicciones de las ideas de igualdad y de libertad forma parte de ese legado histórico que la asunción de nuestra inexistencia por carecer de lenguaje es incapaz de apuntar.

A pesar de que el rechazo de Rorty al universalismo moral se dirige al esfuerzo de fundamentación racional sobre el respeto irrestricto a la condición humana, el enfilarse su batería argumental a deshacer el vínculo entre ontoepistemología moderna y universalismo moral en aras de la creatividad le impide ir más allá de la afirmación de que lo que dijeron de Gouges y Wollstonecraft resultara ininteligible para sus contemporáneos.

Por nuestra parte, abrazamos la necesidad de una nueva matriz explicativa en la que nosotras definamos los términos inteligibles de nuestra experiencia. Pero

dicha matriz nueva nos implica a su vez a reconsiderar qué representan para nosotras de Gouges y Wollstonecraft cuando hicieron uso del lenguaje revolucionario de su época para la causa de las mujeres.

Habría que decir que el lenguaje del liberalismo ilustrado se tejía en la pretensión de una nueva forma social, que aspiraba a eso de que habla Rorty de ampliar el espacio de deliberación moral. Y en él hablan de Gouges y Wollstonecraft sobre la existencia de las mujeres.

Por esto, no nos basta con seguir la estrategia rortiana de situarlas en la caxilla del universalismo y decir a continuación que ese lenguaje les impide existir. Actuar de este modo desvirtúa que el propósito de inteligibilidad que les fue permitido alcanzar se sostiene en la forma social en que se desarrollaron sus vidas. Por eso, nuestra tesis afirma que la lógica argumental de un nuevo léxico no puede obviar a un pasado, ya que las formas novedosas llevan entretejidas hebras del pasado aun cuando aquellas puedan evaluarse en contraste con las formas que empiezan a resultar caducas.

Para oponerse a la versión de Rorty afirmamos que de Gouges y Wollstonecraft, aunque contemporáneas de Kant, no estaban invocando un universalismo a priori como condición de posibilidad de la libertad. Invocaban sí un universalismo, pero basado en las prácticas que sucedían a su alrededor. Para ellas la exigencia de un trato igual al uso de su libertad formaba parte de la matriz de inteligibilidad que se abría paso. Su pretensión era el resultado de una experiencia tan concreta como lo era, y sigue siendo, el hecho de la sujeción respecto al disfrute de los derechos civiles y políticos en razón de lo que, hoy, llamaríamos la contingencia de contar con un cuerpo sexuado femenino. El universalismo moral del que cabe hablar en su caso, Rorty debería aceptarlo como un anhelo legítimo en tanto en cuanto surgido de las prácticas en que estaban envueltas como del reconocimiento de que una particularidad como el sexo no es óbice para aparecer como fuera del reino de lo “verdadero” humano.³

En otras palabras, podemos decir que ellas formaban parte del léxico que apostaba por el universalismo, pero que esto no implica que tal universalismo no fuera el fruto de una justificación de las prácticas de una sociedad naciente a la que ya pertenecían y en la que aspiraban a participar como miembros de pleno derecho. Siguiendo el argumento rortiano de que las prácticas establecen los criterios con los cuales se juzgan (Rorty, 1996:57), de Gouges y Wollstonecraft son el ejemplo de aplicar el criterio a sí mismas surgido de las prácticas que iban teniendo lugar.

De la actuación de mujeres como de Gouges y Wollstonecraft no debe deducirse que de la disonancia entre lo que es y lo que debe ser hay que inferir el cierre de las posibilidades de imaginar formas de vida social distintas. Hacer esa deducción sería lo mismo que decir que si lo inteligible en la era de las luces no estaba presto para aceptar la reivindicación de las mujeres era porque igualdad y libertad eran términos unívocos cuando, por el contrario, estaban en disputa. Mirar hacia el

³ El universalismo de la igualdad tendría que aceptar que la distinción en razón del sexo no puede dar lugar a la discriminación social, pero si hace uso de tal diferenciación para negar la igualdad moral y política de los miembros de la sociedad, entonces la exigencia de igualdad no es tan universal como se argüía. Aquí está, creemos, el quid de la situación y el inicio de las paradojas lógicas sobre la inteligibilidad de ser mujer.

pasado como un todo relativamente homogéneo es olvidar las tensiones constitutivas que lo forjaron y que llegan a nuestro presente. En esta medida, lo que revela la disonancia entre lo que es y lo que debe ser en términos del universalismo moral, que es lo que a nuestro juicio representan de Gouges y Wollstonecraft, se resume en apuntar que la lucha por la igualdad en el uso de la libertad de las mujeres ilustra la tensión entre el disfrute de los derechos y el canon humano al que se reserva su ejercicio. En suma, evidencia una contradicción lógica en el argumentario de la igualdad con el que se justifica una sociedad que solo la establece para unos cuantos, pero no representa de modo necesario, como infiere Rorty, la imposibilidad de pensar otro modo de ser humano. En este sentido, nuestras predecesoras manifiestan el lado oscuro de la pretensión de que la igualdad en el uso de la libertad sea un valor universal cuando este pende de definir lo humano como perteneciente al varón blanco.⁴

Las palabras de la historiadora Scott son suficientemente explícitas al respecto cuando apunta que

«El feminismo no fue un signo de las intervenciones bondadosas y progresistas del individualismo liberal, sino más bien un síntoma de sus contradicciones constitutivas». (Scott, 1996:18)⁵

Puede aducirse entonces que el esfuerzo por que el espacio lógico disponible cumpliera sus premisas no demuestra los límites del universalismo, sino las asimetrías de poder efectivas que el mero uso del lenguaje no puede romper sino como efecto de haber penetrado en las instituciones que legitiman determinados órdenes de cosas.

Si de Gouges como Wollstonecraft forman parte de lo que con el propio Rorty llamaríamos nuestra conversación,⁶ en esta dilatada conversación ellas, como el feminismo en su heterogeneidad, indican el esfuerzo de que el sujeto que piensa y se llama libre lo sea porque está encarnado y, por tanto, es la corporeidad del sujeto la que define los límites de la igualdad en el uso de la libertad; para decirlo coloquialmente, nuestras predecesoras no ponen el buey –de la igualdad– por delante del arado –que son las condiciones fácticas de que depende el disfrute de esta.

Siendo esto así, la conclusión que de ahí se infiere es que la primacía del orden lógico por el que se exige la igualdad en el disfrute de la libertad y, por tanto, la garantía y el respeto a los derechos concomitantes que nos son sustraídos, depende de la experiencia de seres humanos que nos es negada. Pero, a su vez, esa negación constituye nuestra experiencia, y lo que de Gouges y Wollstonecraft afirman es que nuestra condición corpórea es la base de nuestra pretensión por el respeto universal a la igualdad en el uso de nuestra libertad.

⁴ Del mismo modo como en 1793 los haitianos cuestionaron los límites de la igualdad surgida de la Revolución francesa cuando luchaban por su independencia.

⁵ «Feminism was not a sign of the benign and progressive operations of liberal individualism, but rather a symptom of its constitutive contradictions.»

⁶ Para una consideración crítica sobre la adopción de la expresión de M. Oakeshott por parte de Rorty en relación al feminismo, véase D. Leland, (1988).

Lo que queremos ilustrar es que la intención de Rorty de alinear a nuestras predecesoras con su idea del universalismo moral kantiano tiene una consecuencia práctica importante que consiste en negar que la demanda de universalismo sea el fruto de la experiencia, y que la especificidad de que surge su reivindicación sea la aspiración legítima por ampliar el espacio de deliberación moral y político, el cual estaba en juego en sus días antes de que el léxico con el que se esperaba expandirlo fuese entendido como lo que Rorty denomina un discurso normal (Rorty, 2001). Estas dos cuestiones constituyen una razón necesaria y suficiente para que Rorty no niegue el que puedan formar parte de la idea de proyecto profético que él tiene en mente.

De ahí que la insistencia de nuestro autor en definir el feminismo contemporáneo con base en el problema de la identidad de las mujeres y el nuevo léxico, al romper el nexo histórico con el feminismo ilustrado, acabe por desconocer la clave de una reivindicación que insiste en cuestionar la contradicción de la universalidad de la igualdad en el disfrute de la libertad.

Habría que preguntarle a Rorty: ¿por qué el proyecto profético tiene que negar la historia, los sucesos que fungen de inspiración al presente? O bien, ¿hasta qué punto la idea que él tiene de redescipción, la comparación entre léxicos para dar lugar a nuestra creatividad, no es una forma de auto-justificación y, en esa medida, se hace cómplice de injusticias pasadas?

Por lo pronto, lo que hemos dicho hasta aquí es lo siguiente. Primero, que Rorty traza un nexo entre Ilustración y universalismo moral que representarían nuestras dos antecesoras.⁷ Segundo, que la forma de establecer el nexo niega el contenido empírico de la reivindicación feminista y su aporte fundamental de que la reflexión se da en un sujeto encarnado. Tercero, que plantear ese vínculo, en contraste con la sugerencia de la profecía del feminismo contemporáneo, constituye una forma de negar la historicidad de la reivindicación feminista.

Por otra parte, también hemos dicho que de Gouges y Wollstonecraft no están fuera del lenguaje ilustrado, muestran sus límites y dependencias de un modo de ser humano que no es reconocido en sus cuerpos; al advertirlo, exigen que el marco de lo posible se aplique a ellas y, al hacerlo, se hace ostensible la contradicción del marco de justificación. Apuntar esta última consiste, a nuestro juicio, en una forma de ruptura del modo en que se justifican las prácticas de una sociedad libre para unos sobre la opresión de otras.

Las precisiones anteriores nos sirven de contraste para afirmar que la reconstrucción del feminismo contemporáneo –estadounidense para ser más precisos– que hace Rorty, tiene como consecuencia que este aparezca como un movimiento flotante, sin tradición alguna. El momento de ruptura que nuestro autor atribuye al presente no permite ver la continuidad en las tensiones por las que el estallido emana una y otra vez, aunque determinadas condiciones para su emergen-

⁷ La situación del feminismo como movimiento social y político está unida a su emergencia dentro del marco comprensivo de la Ilustración. Ahora bien, ello no ha sido óbice para que en el interior de la teoría feminista se hayan dado enfoques que, por un lado, se piensan herederos de la Ilustración al considerar los fundamentos sobre cómo pensar la desigualdad sexual mientras, por otro lado, han emergido posiciones desde las que el motivo emancipatorio busca articularse sin referencia a una fundamentación racional en clave universal.

cia hayan variado y dotado al feminismo en cada época de tintes específicos en virtud de la sociedad a la que cuestiona.

Estas objeciones sobre la poca atención que Rorty da al feminismo ilustrado también son válidas con respecto al silencio que mantiene tanto sobre las sufragistas de finales del siglo XIX como respecto a las mujeres que se levantaron en contra de la XIV enmienda a la Constitución de los Estados Unidos cuando fue reconocido el voto de los varones afroamericanos y se negó el de las mujeres.⁸ Las voces del pasado no se oyen, sino que representan chispazos de desvarío (Rorty, 2000).

Esto es consecuencia de la visión de la historia y del progreso moral que tiene Rorty la cual cristaliza en su visión de una cultura postfilosófica⁹ como un momento de superación del léxico heredado de la Ilustración. Léxico del que Rorty solo se desmarca en parte, pues su aspiración a dejar a un lado el racionalismo no le impide recuperar la vertiente escocesa de ese léxico tras la figura de David Hume, de quien se sirve para plantear un emotivismo moral centrado en la experiencia de la simpatía como motor de la solidaridad cívica.

Así, al desconocer la historia del feminismo y, por tanto, el alcance de nuestra voz, Rorty impone el silencio sobre nuestro pasado para persuadirnos a creer que no hemos existido y que se ha de celebrar esta nueva hora en la que estamos creándonos, siendo profetas de nuestro destino. Ya hemos dicho que esta tesis es fácilmente refutable, incluso si lo que se espera es romper con el universalismo moral como desanclado de las condiciones de experiencia.

No obstante, puede llegar a aceptarse que estos silencios cumplen una función retórica; que, el lenguaje que tenemos que crear lo crearemos porque el viejo no da ninguna opción de cambiar la relación entre mujeres y hombres como no sea aquella referida a la forma “verdadera” de un sujeto cuya dignidad todos deberíamos poder reconocer en tanto que humanos. Y, sin embargo, insistimos, el femi-

⁸ En 1866 la estadounidense Elizabeth Cady Stanton y otras activistas que demandaban el derecho a voto de las mujeres vieron frustradas sus expectativas a la libertad en aquella XIV enmienda que, aunque ampliara el marco para el voto de los afroamericanos, las mantenía a ellas en la servidumbre. La paradoja del suceso es que muchas activistas mujeres como la esclava liberta Sojourner Truth y Paulina Wright Davis, entre otras, participaron en la causa de la abolición de la esclavitud, junto a cuyo logro se situaba el del reconocimiento del derecho a voto de las mujeres, pero no pudieron ver cumplido este último. La historia muestra y el feminismo lo recuerda, de qué modo pudo más el poder del patriarcado que el del reconocimiento de la igualdad para todos. Lo cual no justifica, pero sí demuestra que la tensión entre dos formas de libertad podía desgarrar el ánimo de algunos, como los de la propia E. Cady Stanton quien elevara también argumentos racistas con el fin de no perder en su reivindicación al afirmar que: «It is better to be the slave of an educated white man, than of a degraded, ignorant black one!» [¡Es mejor ser la esclava de un hombre blanco educado que de un degradado negro ignorante!](McMillen, 2008: 161). Pero, tal y como advirtiera Sojourner Truth «There is a great stir about coloured men getting their rights, but not a word about the coloured women.» [Hay un gran alboroto sobre que los hombres de color consigan sus derechos, pero ni una palabra sobre las mujeres de color.] (167). El liberalismo tendría tales contradicciones que, incluso aquellos que nos encontramos sometidos en él, solo estaríamos en condiciones de superar de un modo siempre relativo, esto es, dejando a otros fuera del espacio político.

⁹ Rorty identificaba así la cultura post-Filosófica: «[...] lo que vincula a J. Dewey y a M. Foucault, a W. James y a F. Nietzsche: el sentimiento de que en lo más profundo de nosotros no hay nada que nosotros mismos no hayamos depositado, ningún criterio que no hayamos creado al dar luz a una práctica, ningún canon de racionalidad que no apele a dichos criterios, ni argumentación rigurosa alguna que no obedezca a nuestras propias convenciones.

En consecuencia, en una cultura Post-Filosófica, hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá.» (Rorty, 1996:57-58).

nismo en su historia ha mostrado los límites de ese léxico, por eso, por derecho propio, aquellas voces han de articularse en el interior del momento de quiebre que Rorty solo reconoce en el presente.

De esta forma, es plausible darle la vuelta a la tesis historicista de Rorty según la cual las mujeres no hemos existido. Y, por el contrario, intentar comprender de qué modo ha habido una existencia en el silencio, un silencio histórico, interesado, que hay que socavar con el fin de que el rumor leve de aquellas existencias forme parte de las condiciones de una matriz de lo inteligible que queda en nuestras manos. Una matriz que haga posible explicar lo que en el tramado conceptual de Rorty constituiría una paradoja: la paradoja de una existencia en el silencio.

4. LA HISTORIA Y LA POLÍTICA FEMINISTA DE NANCY FRASER

Para Fraser se ha operado un cambio en la filosofía rortiana. Mientras que en el decenio de los ochenta la innovación lingüística para Rorty no se daba en el espacio público, aparece ahora, una vez abordado el reto de pensar el feminismo, como una característica de lo público.

Lo que nuestra autora busca destacar es el cambio de espacio donde ahora se juega la innovación lingüística, porque ello permitirá concebir que esta pueda ser una tarea colectiva que se articule a través de, e infunda, la vida democrática. Esta es la esperanza de Fraser, la de que la política también se poetice. Ya lo apuntó en 1988, cuando critica a Rorty el que la capacidad inventiva solo fuera posible para una élite.¹⁰

Así que nuestra autora no se desmarca de esa poetización, la celebra por el contrario, bajo su interpretación de que por fin Rorty ha sacado a la poesía de la esfera privada y la ha situado allí en lo público, dónde ella esperaba verla.

Sin embargo, la clave está en la interpretación del feminismo como movimiento social y político. Porque si, según Rorty, el feminismo consiste en la proposición de un nuevo vocabulario, Fraser parecerá seguir su sugerencia sobre el carácter inventivo del movimiento hasta afirmar que ese carácter inventivo es justamente lo que el feminismo ha aportado a la hora de evaluar no solo cómo han cambiado nuestras ideas sobre la relación entre mujeres y hombres, sino como ha de comprenderse la democracia.

Este giro de la versión rortiana hace posible que Fraser incluso considere que el desplazamiento de la capacidad inventiva del ámbito privado al público pueda contarse como parte de los logros del feminismo, de su impacto en la transformación de paradigmas y, en el caso específico de la filosofía de la asunción del reto de pensar la cuestión del género desde interpretaciones androcéntricas (Fraser, 2004:156). Pero, con todo y ello, la autora reconoce que el cambio no se ha operado del todo y, diríamos, que para ella Rorty es un botón de muestra (*Ibid.*).

Fraser utiliza la distinción de Rorty entre discurso normal y anormal que este estableciera en 1979 y observa la modulación que de esta el autor trazó en 1989 cuando apuntó que el discurso normal estaba reservado para lo público mientras que el discurso anormal era el recurso del profeta. La autora observa que de cara al

¹⁰ Véase N. Fraser, 1989.

feminismo la distinción se trastoca porque, según Rorty, el feminismo hace uso del discurso anormal en lo público. La innovación lingüística alojada en el seno del feminismo sugiere entonces la posibilidad de que los movimientos sociales vinculen la acción política y la poética, superándose así la dicotomía entre la belleza de la política y la sublimidad de la teoría, como planteara Rorty (1991).

Para Fraser lo anterior supone que se abre un espacio de debate sobre la hegemonía cultural, que lo público puede ser concebido por Rorty como susceptible de transformación, ya que el espacio lógico de deliberación puede seguir siendo ampliado mediante los desafíos al vocabulario político disponible desde las intervenciones del discurso anormal. En este sentido, nuestra autora ve en esta apertura un modo en que se quiebra la homogeneidad que ella le atribuye a la solidaridad del ‘nosotros’ rortiano (Fraser 1989, 2004), y con ello es posible entonces pensar, desde el esquema rortiano, al feminismo. Así, llega a concluir que:

«Por consiguiente, en el caso del feminismo, el proyecto de re-hacerse a sí mismo a través de la redescrición no es opuesto a la transformación política, sino que es constitutivo de esta». (Fraser, 2004:155-156)¹¹

De este modo, parece quedar vinculado el esfuerzo de la creación de sí con la libertad política y la ampliación de una solidaridad que, sin embargo, es capaz de reconocer su heterogeneidad constitutiva.

No obstante, para Fraser, todo ese proyecto en que la redescrición no se opone a la transformación política consiste en la mitad del camino necesario para poder pensar la dinámica de la esfera pública con sus contradicciones sociales. Fraser considera que al hilo de estas contradicciones sociales el feminismo no puede ser pensado con el molde rortiano.

Al subrayar que el feminismo se orienta a la innovación lingüística, que comparte el esfuerzo poético que alienta la profecía, al hacer que los nuevos términos puedan crear “una nueva voz”, una identidad moral, la retórica rortiana conviene en presentar una imagen de las mujeres feministas como un grupo de excéntricas que se reúnen para evitar el desvarío —el desvarío, claro, que produce hablar en términos diferentes a los de la tribu—. Fraser sabe que esta experiencia de ser vista como excéntrica no ha sido ajena al movimiento, pero afirma que no se corresponde con el feminismo contemporáneo en la escena estadounidense. La retórica rortiana tiene, para ella, una doble consecuencia respecto a su intención por mostrar que el vínculo entre pragmatismo y democracia se articula a través del feminismo. El énfasis en los rasgos proféticos acaba, de acuerdo con Fraser, por distorsionar al feminismo en tanto que movimiento «con una presencia prácticamente en cada esquina de la vida en los Estados Unidos» (Fraser, 2004:156).¹² Además, al no considerar el feminismo como un movimiento heterogéneo, democrático y parte de la vida política, se acusan, dice Fraser, los rasgos individualistas

¹¹ «Thus, in the case of feminism, the enterprise or remaking oneself through redescription is not opposed to political transformation but is rather part and parcel of it.»

¹² «[...] with a presence in virtually every corner of American life.»

con los que Rorty viste al feminismo. Fraser concluye de aquí que la relación entre poesía y política en Rorty es insuficiente.

A nuestro juicio, la estetización del feminismo es consecuencia de la propia ontología social rortiana, porque según esta cualquier movimiento social emancipatorio es el resultado de una preferencia subjetiva, y aún más constituye una manera de validar la posibilidad de ampliar una libertad que no se cuestiona por las condiciones básicas para su ejercicio, porque asume que esta ya está dada socialmente.

Hemos dicho que Fraser sostiene que el pragmatismo puede asumir el feminismo. Pero no la versión del pragmatismo de Rorty, sino un pragmatismo dotado de una perspectiva social más amplia. Para Fraser el problema no está en el pragmatismo. El problema está en las asociaciones sugestivas que hace Rorty (como la de asignar la transformación social al poeta para luego situarlo en la esfera privada) y en las implicaciones políticas de estas en combinación con su liberalismo. De ahí que Fraser no tenga reparo en asumir las críticas al universalismo moral que sostiene Rorty, pues serían tales críticas las que harían posible el punto de vista “historicista” por el que se puede decir que las mujeres pueden crear su identidad sin fijarla a patrones ajenos y sin pensar que descubren rasgos intrínsecos sobre el “ser” mujer.

Como dice Marianne Janack:

«El asunto entre Fraser y Rorty, [...] no es el valor relativo de las apelaciones realistas y universalistas –sobre las que concuerdan, más bien la política de la innovación lingüística–. La pregunta a la que ellos dan distintas respuestas es ¿cómo la innovación lingüística opera para crear y sustentar el cambio político?». (Janack, 2010:6)¹³

La afirmación de Janack no está desencaminada, sin embargo, tiene el problema de asumir que la crítica al universalismo por parte de Fraser y de Rorty es del mismo temple, cuando precisamente en el problema del universalismo moral está en juego la definición de los compromisos políticos de cada uno de los autores. La vena habermasiana en el planteamiento de Fraser es mucho más acusada que su versión pragmatista en lo relevante a la interpretación de las transformaciones sociales. De ahí que la propia Fraser aparezca inconsistente al presentar como problemática su asunción del historicismo rortiano con respecto a la creación de las mujeres, como un modo de dejar de lado el problema de la definición e identificación de lo que serían los rasgos intrínsecos de la identidad femenina.

Lo que Fraser rechaza entonces es el achatamiento de la vida democrática y la conceptualización que de los movimientos sociales ofrece Rorty, vía el feminismo, como foco de innovación política. Los rasgos proféticos acusan un esteticismo, y este se sitúa en una aspiración por la expresión individual antes que por el reconocimiento de una voluntad democrática que se ha desarrollado en el seno del feminismo a partir de la asunción de sus diferencias internas (entre el feminismo socia-

¹³ «The issue between Fraser and Rorty, [...] is not the relative value of realist and universalist appeals –on this they agree– but rather, the politics of linguistic innovation. The question to which they give different answers is: How does linguistic innovation work to create and sustain political change? ».

lista, el liberal y el marxista, o el feminismo blanco de clase media y los feminismos de color: negro, latinoamericano, chicano, asiático).

No obstante, Fraser no espera deshacerse de la innovación poética, pues esta es parte sustantiva de su enfoque en la medida en que a partir de ella puede rastrear las contradicciones sociales que impiden que se realicen las condiciones de paridad en la interacción social.

A resultas de ello, nuestra autora celebra la innovación lingüística toda vez que es una herramienta que permite el acceso a la complejidad del fenómeno social y cultural, y cuya dimensión significativa permite rastrear los procesos constitutivos de lucha por la justicia. La innovación se convierte en un modo de indagar por los embates contra el discurso hegemónico. Y a partir de aquí caracterizar mediante las reivindicaciones de justicia, que desafían lo que con Rorty asume como un discurso “normal”; qué y cuáles son las críticas a la economía política que estas reivindicaciones especifican; qué límites de la esfera pública hacen visibles; qué aspectos del aparato del Estado ponen en cuestión; y finalmente, cómo la indagación de las formas discursivas puede permitir, además, trazar una genealogía de la categorías con que se cuenta para pensar aquellos desafíos que la innovación lingüística pone de relieve y posibilita plantear (Fraser, 1995a:166).

La preocupación por el discurso hegemónico por parte de Fraser está basada en su interés de comprender la dinámica de la esfera pública como una lucha política continua por la hegemonía cultural (Fraser, 2004:155; Fraser y Palacio, 2009). Ya que en esta se juega la fructífera relación que ella advierte entre política e innovación cultural –una dimensión que tiene efectos materiales sobre las condiciones de la interacción social–¹⁴ de un lado, y de otro, porque permite considerar la lucha sobre la interpretación de las necesidades sociales (1989, 2004, 2011a) que ilustra lo que ella denomina “solidaridades en competencia” o bien, el carácter heterogéneo de quienes participan en la deliberación pública (oficial y no oficial)¹⁵ como resultado de las distintas posiciones que ocupan en la estructura social (Fraser, 1989, 2011a).

Este interés la sitúa en contraposición a Rorty, quien entiende la dinámica de la política cultural al modo de un perfeccionismo moral, tal y como se infiere de su modo particular de entender el historicismo y el progreso humano, ligados a una visión darwinista de estos que cristaliza en la idea de la creación de sí. La innovación lingüística busca avanzar aquí sobre la plataforma de una solidaridad, de una comunidad inclusiva hecha a base de retazos (*patchwork*), tal y como él piensa la sociedad de los Estados Unidos, pero aquí vertida en sistematización filosófica, lo que supone un proyecto de nación plural como constitutiva del Estado liberal democrático a que pertenecen nuestros dos autores. En otras palabras, se trata de un proyecto que alienta a la creación de sí como expresión de la libertad y en la que se juega la opción de una innovación lingüística por la que podamos hablar de reformar nuestras prácticas sociales. No obstante, la innovación solo invoca la ruptura con el pasado, entendido al modo de un segmento cerrado y homogéneo cuya su-

¹⁴ N. Fraser, 2011, esp. «Heterosexismo, mal reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler».

¹⁵ Véase N. Fraser, 1997:95-133. La distinción entre deliberación pública oficial y no oficial que se invoca se corresponde con la que traza entre públicos débiles (*counter-publics*) y públicos fuertes (el Parlamento, por ejemplo).

tura quedará en manos de una utopía, de una esperanza social en la que la solidaridad sea el resultado del acuerdo entre nuestras creencias, de un equilibrio reflexivo entre estas (Rorty, 2000:248) al modo de una homogeneidad discursiva.

La aproximación de Fraser al sentido primigenio, y nos referimos al de 1979, del lenguaje “anormal” en Rorty, es una constante en su enfoque teórico, por lo que ella advierte como la posibilidad de una lectura sobre las transformaciones de paradigmas, en línea kuhniana,¹⁶ que acompañan a lo que asume como distintas gramáticas de la justicia –que remiten a la lucha por la hegemonía político-cultural.¹⁷

La relevancia del lenguaje, entonces, queda aquí sostenida no por ser una práctica social, lo cual no está en disputa, sino en cuanto que es una herramienta que permite indagar sobre las formas de subordinación social en general y de las mujeres en particular. Así, nuestra autora, al realizar el balance del giro lingüístico para la lucha feminista, puntualiza lo siguiente:

«Necesitamos, [...] marcos teóricos que nos permitan proyectar las esperanzas utópicas, imaginar alternativas emancipatorias e infundir todo nuestro trabajo con una crítica normativa de la dominación y la injusticia».

¿Dónde, entonces, se sitúa el lenguaje? Cada aspecto de la jerarquía y la lucha de género tienen una irreductible dimensión simbólica. Cada campo de la vida social está impregnado de prácticas simbólicas, y cada acción se realiza desde el interior de un horizonte de significados culturales e interpretaciones.

La dimensión simbólica es tan fundamental para la violación sistemática de las mujeres bosnias y para la sobre-explotación de las mujeres operarias en la región de las maquiladoras de México como lo es para la recepción de Madonna y para MTV. No puede restringirse a una esfera o ámbito específico tales como la “cultura” o “el mundo de la vida”. Ella atraviesa todo el campo social. (Fraser, 1995a: 159-60).¹⁸

Con ello la importancia del lenguaje queda inserta en el trabajo por la búsqueda de opciones emancipatorias al tiempo que se ilustra la complejidad de la vida social sobre la que ha de operar la reflexión teórica y hacia la cual se dirige. En este sentido la innovación lingüística, en cuanto labor por la creación del significado, es una tarea colectiva en un nivel práctico y también teórico. De manera que es posible vincular las cuestiones interpretativas con las condiciones socio-estructurales en

¹⁶ Como el propio Rorty en 1979 afirmara al emplear la distinción entre discurso “normal” y “anormal”, se trata de una deuda con la tesis principal de Kuhn, Th., (1962) en *La estructura de las revoluciones científicas*.

¹⁷ En una conversación personal con la autora, ella afirmaba que: «yo tomo esta distinción [entre discurso normal y anormal], para hablar sobre la gramática de las luchas y discusiones sobre la justicia y la injusticia». La conversación tuvo lugar el 16 de octubre de 2008 en la ciudad de Barcelona. Puede rastrearse su interpretación de la distinción de Rorty (2008) entre los dos tipos discursos en el marco de su enfoque sobre la justicia global en *Escalas de justicia*, trad. A. Martínez Rui. Barcelona: Herder, esp. cap. 4: Justicia anormal.

¹⁸ «We need [...] theoretical frameworks that permit us to project utopian hopes, envision emancipatory alternatives, and infuse all of our work with a normative critique of domination and injustice. Where then, does language fit? Every aspect of gender hierarchy and gender struggle has an irreducible signifying dimension. Every arena of social life is infused with signifying practices, and every action is undertaken from within a horizon of cultural meanings and interpretations. The signifying dimension is as central to the systematic rape of Bosnian women and to the super-exploitation of female factory operatives in the maquiladora region of Mexico as it is to the reception of Madonna and to MTV. It cannot be restricted to a specific sphere or realm, such as “culture” or “the lifeworld.” It traverses the entire social field.»

que se insertan y a través de las cuales circulan, pues “Aunque la significación está en todas partes, ella permanece como una dimensión entre otras del ser social.” (Fraser, 1995b, 160).¹⁹

Al hacerlo de este modo Fraser puede vincular en su esquema la trinidad analítica de la clase, la raza y el género que, junto a su versión historicista de los conceptos, le permite aportar una lectura matizada y compleja de los procesos sociales con que informa su enfoque pragmatista. Fraser afirma que:

«Debemos adoptar la visión pragmática de que hay una pluralidad de ángulos diferentes desde los cuales los fenómenos socioculturales pueden ser entendidos. [los cuales] varían según la tarea intelectual sea más urgente y según los contextos institucionales y políticos en los cuales trabajamos». (Fraser, 1995b: 166-167)²⁰

Visto así, la creación de la identidad moral de la mujer que propone Rorty aparece, según la interpretación de Fraser, como carente de base empírica, al desconocer la existencia de una moral femenina victoriana. Aunque no fuese esta una identidad moral feminista (Fraser, 2004:157), con ella hemos de contar también según Fraser. Es necesaria para comprender y reconocer lo que más adelante sería el esfuerzo propiciado por las mujeres de élite y de clase media en su lucha por el voto femenino, o bien la participación de la mujer en la lucha abolicionista. La discapacidad femenina, dice Fraser, pudo tornarse así capacidad en estas luchas y servir de «trampolín y plataforma para la actividad reformista en la esfera pública» (*Ibíd.*) de aquel entonces.

Lo que Fraser sugiere es que el trabajo teórico del feminismo también se orienta a reconstruir las diferentes formas de identidad femenina, y que con ello hace posible comprender el complejo proceso histórico en que se insertan y que hoy informan el presente y aportan claves para el futuro. Siguiendo con esta idea, la concepción historicista de Fraser es más bien poco lo que asume del historicismo rortiano, aunque en sus términos podría completarlo, pues ella solo pretende demarcarse del liberalismo de Rorty acentuando así lo que en su caso es una perspectiva feminista, pragmatista y socialista.

Dicho esto, podemos inferir que el sentido emancipatorio²¹ que informa el pragmatismo de Fraser difiere del que sostiene nuestro autor toda vez que el de ella

¹⁹ «Although signification is everywhere, it remains one dimension of sociality among others.»

²⁰ «The key is to avoid metaphysical entanglements. We should adopt the pragmatic view that there is a plurality of different angles from which sociocultural phenomena can be understood. Which is best will depend on one's purposes. Feminist theorists share the general purpose of opposing male dominance, but we have many different more specific purposes. The latter vary with the intellectual task at hand and with the institutional and political contexts in which we work.»

²¹ Los últimos trabajos de N. Fraser sobre la emancipación no alteran el argumento principal de la discusión que sostuvo con Rorty en 1993. Sin embargo, sí requieren un trabajo de otro tipo que supera el objetivo de este artículo y que podría centrarse en revisar de qué modo la articulación de su enfoque de la justicia de género soporta la relación entre pragmatismo, cambio social y emancipación en el contexto del capitalismo financiarizado y el actual renacer del feminismo.

Las últimas publicaciones de N. Fraser sobre las condiciones sociales del capitalismo financiarizado muestran, por un lado, la dinámica entre el mercado, la emancipación y la protección social; y, de otro, lo que denomina como las luchas entre los bordes (*boundary struggles*) o límites de los diferentes enclaves normativos, los cuales configuran tanto las perspectivas como los dilemas de la construcción de una solidaridad transversal. Al re-

se inserta en la trama histórica y no aspira al proyecto de una solidaridad homogeneizadora sin suficiente base social como sucede con Rorty.

El problema de la creación de la identidad femenina nos sitúa ante un nuevo reto al tiempo que ante una precisión histórica sobre nuestro presente, a saber, que esa identidad (entendida como las distintas imágenes o descripciones que se han hecho de las mujeres en diversos períodos históricos) supone reconocer, siguiendo a Fraser, que la nuestra no es ya una identidad femenina, sino por el contrario feminista (Fraser, 2004:157). En la medida en que los esfuerzos colectivos del feminismo han coadyuvado a trazar esta nueva identidad moral a que refiere hoy el término “mujer”, no puede tratarse, entonces, de la construcción de una identidad individual en el seno de un club, sino de un esfuerzo colectivo hacia adentro y hacia afuera del movimiento que pone de relieve que una identidad moral no puede ser hecha a base de profecía, sino que exige el paso a la política (Fraser, 1995b).

Fraser cruza aquí dos planos, el de la identidad moral y el de la identidad política, muestra la imbricación entre ellos y sitúa a Rorty en apenas una parte del esfuerzo práctico por la construcción de la identidad. No lo deslegitima, pero está claro que piensa que nuestro autor no comprende bien lo que se han estado jugando las mujeres y el feminismo en la ampliación del discurso democrático y, con este, en la ampliación de los límites de la comunidad, o de los quiénes entre los cuales nos justificamos las creencias.

El propósito teórico de Rorty de definir los límites de la experiencia, las reglas del juego del lenguaje acerca de qué puede ser dicho y qué suena incoherente (sobre la base de las creencias vigentes) traduce el esfuerzo por delimitar su “nosotros”. Pero el discurso democrático, pensado como una serie de embates por definir la hegemonía cultural por parte de Fraser, va más allá. Permite considerar que la innovación lingüística también espera poder identificar al nosotros/as, aquí desde la asunción de un pluralismo cultural y una desigualdad social en que se juega el ampliar los límites de lo que hemos de entender como lo justo.

A partir de esta segunda opción resulta plausible adoptar la innovación lingüística despojándola de los rasgos estetizantes que impiden considerar su carácter democrático, y también de su impronta liberal, en la medida en que con esta no nos es posible concebir el desafío político como una tensión dialéctica entre la hegemonía y la heterogeneidad discursivas. Cuando se produce en el interior de una hegemonía su agotamiento y se revelan las fisuras por dónde irrumpe una alternativa, la pro-

specto Véase Fraser, N. Marketization, Social Protection, and Emancipation. Toward a Neo-Polanyian Conception of Capital Crisis, en Calhoun, C. y Derlugian, G. (2011). *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown*. Nueva York: New York University Press, pp. 137-157, (2011b); *Fortunes of Feminism: From State-managed Capitalism to Neoliberal Crisis and Beyond*. Londres: Verso, (2013a); ¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi. *New Left Review* 81, pp. 125-139, (2013b); Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo., *New Left Review* 86, pp. 57-76, (2014); Las contradicciones del capital y los cuidados. *New Left Review* 100, pp 111-132, (2016a). También, Palacio A., M. (2018) Justicia y legitimidad en el discurso neoliberal, en Bilbeny, N. (ed.) *Legitimidad y acción política*, (en prensa), en el que me ocupo de los últimos análisis de N. Fraser y presento el desplazamiento semántico de la justicia como virtud social a la justicia como responsabilidad individual y la idea de mérito, un efecto sin duda de la legitimidad del capitalismo neoliberal.

pia dinámica de, para decirlo con Fraser, “las solidaridades en competencia”, el embate entre unos y otros, impide considerar la clausura definitiva del momento político.

Si la dinámica de la discusión pública sobre la que debería asentarse la innovación lingüística es entendida de acuerdo con esta lógica, entonces la pregunta por los vocabularios que tenemos disponibles para poder reconstruir o crear una nueva imagen moral y política, exige que el relato histórico sea valorado en sus luces y en sus sombras, pues es a partir de ellas que se hace posible comprender qué ha de permanecer de la tradición y qué puede y exige ser superado.

La creación de la identidad de la mujer constituye un punto clave de partida en el esquema de Rorty, pero Fraser, al leer esta idea bajo su propia perspectiva, se pregunta: ¿qué debemos entender por innovación? La respuesta para ella está dada por la misma historia del movimiento feminista. Innovación no es otra cosa que transformación. De ahí que la identidad de la mujer constituya ese trabajo colectivo y de democratización que el feminismo ha llevado a cabo hasta lograr identificar en la esfera pública una forma de identidad feminista (2004:157) en la que el término “mujer” supone la pluralidad y la heterogeneidad social.

No obstante, este proceso tampoco ha sido sencillo. La heterogeneidad cultural, racial, discursiva y las diferencias de clase que atraviesan el movimiento feminista han comportado y aún comporta un reto. Por tanto, si asumimos que la tarea de crearnos a nosotras mismas constituye un proyecto político, social y moral, la pregunta concomitante es, siguiendo a Fraser «¿qué mujeres serán las empoderadas para imponer su autoridad semántica sobre el resto de nosotras?» (Fraser, 2004:157).²² ¿Cómo podremos definir la autoridad semántica en el interior de un movimiento heterogéneo? es decir, ¿cómo vamos a resolver las disputas internas, las luchas y las asimetrías de poder?

Visto así no hay manera de que el proyecto de creación de la identidad de las mujeres se sustraiga al terreno de la política democrática ni en la esfera pública ni tampoco en el interior del feminismo en que ese proyecto se juega. La creación de la identidad en este caso es democrática, y esta es la característica que, como se ha mencionado, forma parte incluso de los rasgos “identitarios” o, al menos, de los rasgos con que se identifica el movimiento y que nuestra autora ha buscado destacar.

Precisamente, sería este rasgo el que hace posible comprender por qué, siguiendo a Fraser, Rorty interpreta de modo erróneo el feminismo como un club de profetas que innova lingüísticamente. Esta asunción de Rorty proviene de su falsa interpretación de lo que son los grupos *consciousness-raising*. Para Rorty, el feminismo es uno más de estos grupos, y estos grupos son poco más que un club formado por los que tienen intereses en común.

Pero para Fraser, estos grupos constituyen algo muy diferente. Son algo más que un club. Son el ejemplo claro de un colectivo subalterno, una arena discursiva no oficial, un contra-público (*counter-public*) que lucha por la emancipación.²³ No se constituyen con base a elecciones subjetivas, sino como resultado de una injusticia social. De ahí que estos grupos nos recuerden que la autoridad semántica solo pue-

²² «Which women will be empowered to impose their semantic authority on the rest of us?»

²³ Véase N. Fraser, 1997.

de ejercitarse de modo colectivo, y que surge como respuesta a algo más que a una pulsión privada que busca superar el desgarramiento entre lo que queremos ser y lo que se nos dice que somos. El feminismo al crear términos como “abuso sexual”, “sexismo”, “violación en el interior del matrimonio”, entre otros, que emergieron durante los años setenta, así como actualmente el de “brecha salarial”, “crisis de los cuidados”, “violencia de género” (no libres aún de disputa su definición) ilustran, además, de qué modo hablar de autoridad semántica implica una lectura sobre la historia del movimiento feminista, una lectura que, por su propia definición, es política, y que subyace a la identificación de las categorías desde las cuales ha de ser abordada.²⁴

Fraser tiene razón en que la creación de la mujer no puede ser interpretada bajo el aliento poético que Rorty atribuye a la profecía. Esa creación es un trabajo político colectivo, tal y como muestran los últimos logros del feminismo y como demuestra la reconstrucción de su tradición. «[El] feminismo en sus bases no es un club exclusivo de profetas, sino un gran movimiento social democrático» (158),²⁵ dice Fraser. En él alienta la esperanza de una emancipación que mira con rostro jánico hacia atrás y hacia delante, haciendo hablar a un sospechoso silencio que media entre la valentía de aquellas que nos precedieron y nosotras.

Por último, en el marco de un proyecto como el que puede ser descrito bajo la denominación de “ampliar el espacio de deliberación moral” al que tanto se refería Rorty, nos parece fundamental que este sea comprendido como un trabajo colectivo que enmarca la serie de justificaciones que podemos demandarnos unos/as a otros/as. Siguiendo esta línea, la situación a que nos aboca Rorty al negar la historia, implica a su vez el hecho de negar la ampliación de ese mismo espacio, es decir, el de una responsabilidad colectiva sobre por qué somos lo que somos y lo que incluso podemos llegar a ser.

Podría concederse que la inexistencia de las mujeres consiste en no tener una historia o en que esta haya sido negada, pero la existencia se juega en contar la historia de esa no-historia. Y para ello, el esfuerzo de Rorty no nos es útil.

Crearnos a nosotras mismas es una tarea en la que hablaremos el nuevo lenguaje y asumiremos que este nuevo léxico tiene que ser capaz de decir aquellas formas en las que el silencio histórico ha sido justificado a tal punto como para que alguno como Rorty se haya arrogado la idea de que no hemos existido; y, sin embargo, ese mismo léxico habría de permitirnos capear la supuesta inexistencia como un modo de ser que no tendría que repetirse.

El silencio y la nueva voz no implican la inexistencia. El silencio y la inexistencia son modos de ser históricos que pueden ser subvertidos y, por ello, han de ser recordados en la nueva matriz conceptual en la que lograr inteligibilidad también lo sea respecto a la paradoja de una existencia en el silencio.

En la medida en que asumimos que a la interpretación histórica subyace una lectura política que oculta o pone de relieve unas voces en vez de otras, y que la emancipación en este caso consiste en hacer oír esas voces como parte de un proyecto por alcanzar la posibilidad de significar para otros/as, la emergencia de la

²⁴ Véase G. Fraisse, 2006.

²⁵ «[...] feminism is at base not an exclusive club of prophets, but a mass democratic social movement.»

subjetividad política de las mujeres, que va de la mano de la reconstrucción de su identidad moral, ilustra el compromiso de evaluar las lecturas históricas más o menos interesadas que coadyuvan o no a elaborar ese proyecto. De esta forma, la propuesta de la creación de sí alcanza en términos del feminismo la de la creación de nosotras y los otros y aspira a que esa creación conjunta forme parte de un proyecto democrático. No obstante, la pretensión de unir estos tres elementos muestra sus límites de manera muy clara en el interior de un marco conceptual como el rortiano. De modo que mirar hacia Fraser para referir a ese proyecto de individuación que explicita que este es el resultado de un proceso de socialización conduce a comprender mejor una política feminista que ha nutrido la práctica de la democracia y ampliado el espacio lógico de la deliberación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, C. (1997). *Tiempos de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de Estudios de la Mujer.
- Amorós, C. y Puleo, A. (2005). *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva ediciones, 3 vols.
- Birulés, F. (2000). Todavía una filosofía de la historia: feminismo y pragmatismo, *Orígia. Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, 25-27, pp. 143-158.
- Benhabib, S. et al (1995). *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Nueva York: Routledge.
- Fraser, N. (1989). *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- (1995a). Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn, en: Benhabib, S. et al (1995). *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Nueva York: Routledge, pp. 157-171.
- (1995b). Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a postmodern conception, en: Nicholson, L. y Seidman, S., (1995). *Social Posmodernism. Beyond Identity Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 287-312.
- (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, trad. Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo. Santa fe de Bogotá: Siglo del hombre editores y Universidad de los Andes.
- (2004). From Irony to Prophecy to Politics, en: Goodman, R. (ed.). *Pragmatism a Contemporary Reader*. Nueva York: Routledge, pp. 153-159 [1991:1ª].
- (2008). *Escalas de justicia*. trad. Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder.
- (2011a). *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*. Valdivielso, J. y Carbonero, M. A. (eds.), trad. Joaquín Valdivielso y Meryl Wee Jones. Palma: Universitat de les Illes Balears.
- (2011b). Marketization, Social Protection, and Emancipation. Toward a Neo-Polanyian Conception of Capital Crisis, Calhoun, C. y Derluigan, G. (2011). *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown*. Nueva York: New York University Press, pp.137-157.

- (2013a). *Fortunes of Feminism: From State-managed Capitalism to Neoliberal Crisis and Beyond*. Londres: Verso.
- (2013b). ¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi. *New Left Review*, 81, pp. 125-139.
- (2014). Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo, *New Left Review*, 86, pp. 57-76.
- (2015). Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism, *Critical Historical Studies*, 2 (2), pp. 157-189.
- (2016a). Las contradicciones del capital y los cuidados. *New Left Review*, 100, pp. 111-132.
- (2016b). Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson. *Critical Historical Studies*, 3, pp. 163-178.
- Fraser, N. y Palacio, M. (2009). Nancy Fraser: La justicia como redistribución, reconocimiento y representación. Entrevista. *Barcelona Metròpolis*, 74, pp. 16-24.
- Fraisse, G. (2006). Los contratiempos de la emancipación de las mujeres. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 19, pp. 17-22.
- Frye, M. (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Freedom, California: The Crossing Press.
- Hobsbawm, E. (1995). *Historia del siglo XX*. Trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells. Barcelona: Crítica.
- Janack, M. (2010). *Feminist Interpretations of Richard Rorty*. Pennsylvania State: University Park Press.
- Leland, D. (1988). Rorty on the Moral Concern of Philosophy: A Critique from a Feminist Point of View, *Praxis International*, 8 (3), pp. 273-83.
- Lovibond, S. (1989). Feminism and Postmodernism, *New Left Review*, 178, pp. 5-28.
- (1992). Feminism and Pragmatism: A Reply to Richard Rorty, *New Left Review*, 193, pp. 56-74.
- MacMillen, R. G. (2008). *Seneca Falls and the Origins of the Women's Rights Movement*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mackinnon, C. (1987). *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Nicholson, L. J. (1990). *Feminism/Postmodernism*. Nueva York: Routledge.
- Palacio A. M. (2018). Justicia y legitimidad en el discurso neoliberal, en Bilbeny, N. (ed.) *Legitimidad y acción política*. Barcelona: Ediciones UB (En prensa).
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Trad. Alfredo Eduardo Sinnott, Barcelona: Paidós.
- (1993b). Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View, *Hypatia*, 8 (2), pp. 96-103.
- (1996). *Consecuencias del pragmatismo*, trad. José Miguel Esteban Cloquell, Madrid: Tecnos.
- (2000). *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. Trad. Angel Manuel Faerna. Barcelona: Paidós.
- (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra [4ª].

- *Richard Rorty Papers. MS-C017*, Special Collections and Archives. California: The UC Irvine Libraries, Irvine.
- Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (eds), (1984). *Philosophy in History. Essays on the Historiography of philosophy*, Nueva York: Cambridge University Press, esp.1-14, pp. 49-75.
- Scott, J. W. (1996). *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and The Rights of Man*, Cambridge, Londres: Harvard University Press.
- (2008). *Género e historia*, trad. de Consol Vilà I. Boadas. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Seigfried, C. H. (1991). Where Are All the Pragmatist Feminists, *Hypatia*, 6, 2, pp.1-20.
- (1996). *Pragmatism and Feminism. Reweaving the Social Fabric*, Chicago: Chicago University Press
- Valcárcel, A. (1994). *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*. Barcelona: Anthropos [1991: 1ª].
- Wollstonecraft, M. (2000). *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de Estudios de la Mujer [3ª].