

FILOSOFÍA Y DOMINACIÓN MASCULINA. APORTES CRÍTICOS DE ENRIQUE DUSSEL Y RICHARD RORTY

MAXIMILIANO FIGUEROA MUÑOZ
Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile

RESUMEN: Este artículo desarrolla el aporte de dos filósofos contemporáneos en orden a superar la dominación de género que ha existido en nuestras sociedades: Enrique Dussel y Richard Rorty. Los momentos principales que se despliegan son la presentación general de la dominación masculina como paradigma cultural, el esbozo de la implantación tradicional de la filosofía en este paradigma, tomando a Nietzsche como ejemplo, y la exposición de los aportes de la filosofía de la liberación de E. Dussel y del neopragmatismo de R. Rorty para una superación de dicho paradigma, aportes que se articulan como una *erótica de la liberación* y como una perspectiva *anti-esencialista* y *anti-representacionista*, respectivamente.

PALABRAS CLAVE: Dussel, Rorty, Nietzsche, género, filosofía latinoamericana, neopragmatismo, dominación masculina, ética.

Philosophy and Male Domination. Enrique Dussel and Richard Rorty's Critical Reflections

ABSTRACT: This article develops E. Dussel's and R. Rorty's critical reflections on the prevailing gender domination. The main parts of the article are: an introduction on male domination as a cultural paradigm, an outline of the traditional position of philosophy with regard to this paradigm, taking Nietzsche as an example, and a presentation of the reflections of Dussel's philosophy of liberation and Rorty's neopragmatism aimed at overcoming this paradigm —reflections that are structured as an *erotic of liberation* and as an *anti-essentialist* and *anti-representationalist* perspective, respectively.

KEY WORDS: Dussel, Rorty, Nietzsche, gender, Latin American philosophy, neopragmatism, male domination, ethics.

LA DOMINACIÓN MASCULINA Y «LA PARADOJA DE LA DOXA»

Que la dominación masculina ha existido y operado como paradigma cultural con siglos de vigencia, es algo que ya nadie puede desconocer sin delatar ignorancia, indolencia o cinismo. Este paradigma representa la articulación enraizada —social, existencial e históricamente— de ciertas coordenadas de comprensión que han nutrido valoraciones y juicios, que han instaurado normas e instituciones, generado hábitos y destinando roles desde una óptica masculina dominadora y determinante de las relaciones entre hombre y mujer. Nuestro *ethos* se ha construido desde una lógica marcadamente androcéntrica, y a los diversos modos de darse la injusticia se hace necesario sumar como capítulo sobresaliente la injusticia de género: legalizada, institucionalizada, e incluso ontologizada en nuestras sociedades. De un modo persistente, y a través de modulaciones diversas, esta situación también ha comportado la violencia como dispositivo activo en toda configuración de dominio: ha existido una violencia psicológica y física, social y económica, política y doméstica, es decir, con huellas verificables tanto en el plano material como simbólico.

¿Cómo se construye y afianza en la historia una situación de dominación semejante? En poco más de cien años, las respuestas exploradas frente a esta cuestión han sido

variadas. Como movimiento social y perspectiva de pensamiento, el feminismo ha tenido el mérito de mostrarnos la larga invisibilidad histórica de este fenómeno: ha hecho patente el encubrimiento ideológico que ha perpetuado su existencia e inhibido su desenmascaramiento, denuncia y superación.

Es posible afirmar que un cierto gesto cultural, una especie de estrategia constructiva del imaginario social ha operado como condición de posibilidad de la existencia y duración del *ethos* de la dominación masculina. Se trata de lo que pueden denominarse trabajos o mecanismos de des-historización o esencialización, que dan lugar a lo que tan acertadamente el sociólogo francés Pierre Bourdieu llamó «la paradoja de la doxa»¹. Esta noción refiere a un proceso de «transformación de la historia en naturaleza, de la arbitrariedad cultural en natural»², una suerte de inversión del vínculo entre las causas y los efectos, que lleva a que una construcción social devenga naturalizada y termine operando como fundamento natural, tanto de la división que está en la realidad, como de la representación que nos hacemos de ella. Es la propia sociedad la que suele desarrollar los medios para que se olvide que la «doxa» es tal; familia, Estado, legislación, escuela, iglesia han comportado, muchas veces en la historia, dinámicas que van propiciando la disolución de las huellas que delatan la construcción social e histórica precisamente como una construcción.

Cuando se miran las cosas desde esta perspectiva, se explican algunos fenómenos que no por el hecho de ser tantas veces denunciados dejan de tener todavía cierta fuerza y presencia entre nosotros. Primero, el paradigma de la dominación masculina ha implicado un modo de estar y de ser en el mundo, de vivir la vida, internalizado en y por nosotros, generador de un *ethos* que alimenta disposiciones que —fortalecidas por la socialización— devienen predisposiciones. Segundo, tal paradigma crea condiciones para que los dominados introyecten la dominación, la mistifiquen, llegando a comprenderla, a considerarla un sino, a verse y posicionarse como sujetos desde esas coordenadas. Tercero, la enorme fuerza del orden masculino se evidencia, también, en que históricamente ha prescindido de cualquier justificación exhaustiva, en que ni siquiera ha sentido la necesidad de elaborarla ni ofrecerla: la visión androcéntrica (machista) se ha impuesto como neutra sin esfuerzo alguno de legitimación crítica. Ha sido una variante histórica más del sueño dogmático en que los seres humanos nos ubicamos con no poca frecuencia en el despliegue y comprensión de la vida.

FILOSOFÍA Y *ETHOS* DE LA DOMINACIÓN MASCULINA: LOS LÍMITES DE LA CRITICIDAD

Existen razones para estimar que la filosofía ha sido una disciplina que, en variadas oportunidades, ha cumplido con desmitificar y denunciar esquemas de dominación. Desenmascarar la «paradoja de la doxa» —que ocupa distintos discursos y ámbitos, no sólo los relativos al tema de género— podría considerarse una de las funciones ejercidas por no pocos filósofos en la historia, especialmente desde la modernidad a nuestros días. El texto de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, puede ser considerado un ejemplo de este espíritu crítico. En cierto pasaje de ese breve escrito, el pensador alemán se pregunta: «¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?». Y responde a renglón seguido lo siguiente: «solamente mediante el olvido puede el hom-

¹ BOURDIEU, P., *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 11.

² *Ibid.*, p. 14.

bre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una “verdad” en el grado que se acaba de señalar»³. Sin duda que un corolario natural a este planteamiento consistiría en inscribir los discursos humanos en un horizonte en que quedan suspendidas, o bajo sospecha, las pretensiones de necesidad de los mismos. A juicio de Nietzsche, la historia de la verdad es la historia de una voluntad de verdad que toma al hombre —sus intereses, sus miedos— como medida de todas las cosas y que en su procedimiento olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas, para terminar tomándolas por las cosas mismas.

La definición de verdad que el pensador alemán postula, o, para gusto de algunos, diagnóstica, implica esto claramente: la verdad sería «un ejército de metáforas en movimiento, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal»⁴.

Cabe tener presente este texto, porque el mismo autor que invita a no perder de vista que nuestras representaciones de la realidad las hemos construido sin seguridad de correspondencia, sin garantía alguna de que sean reflejo fiel del ser auténtico de las cosas, es el que ahora, en el tema de la mujer, nos advierte lo siguiente: «No acertar en el problema básico “varón y mujer”, negar el antagonismo profundo que hay entre los dos y la necesidad de una tensión tremendamente hostil, soñar aquí tal vez con derechos iguales, educación igual, exigencias y obligaciones iguales: esto constituye un signo típico de superficialidad [...] Un hombre que posea profundidad, tanto en su espíritu como en sus apetitos, que tenga también aquella profundidad de la benevolencia que es capaz de rigor y dureza, no puede pensar nunca sobre la mujer más que de manera oriental: tiene que concebir a la mujer como posesión, como propiedad encerrable bajo llave, como algo predestinado a servir y que alcanza su perfección en la servidumbre»⁵.

Y lanzando una fuerte crítica a su época, declara: «Hasta se quiere convertir a las mujeres en librepensadores y en literatos: como si la mujer vista sin piedad no fuera para el hombre una cosa perfectamente chocante y ridícula [...] Se las vuelve día a día más histéricas y más incapaces para cumplir su primera y última función, echar al mundo hijos robustos [...] Lo que a pesar del temor que pueda experimentar el varón, excita la piedad por esta gata peligrosa y bella que se llama mujer, es que parece más apta para sufrir, más frágil, más sedienta de amor que ningún otro animal»⁶.

Sirvan estos pasajes para indicar que la filosofía misma no ha escapado a la paradoja de la doxa androcéntrica, que hasta la filosofía de la sospecha supone un ego masculino, y que incluso en ella ese ego queda fuera de sospecha en la construcción de la imagen de la mujer. Dicho de otro modo, el paradigma de la dominación masculina ha estado presente en la propia filosofía, señalando un límite a la criticidad que ésta ha ejercido históricamente sobre sí misma. A este respecto, Nietzsche sólo representa un ejemplo y está lejos, muy lejos, de ser el único citable entre los filósofos. Lenta, tardía, y sólo parcialmente, la filosofía se ha abierto a revisar su implantación en la óptica fundamentalmente masculina, y, agreguemos, nos parece que este ha sido un proceso suscitado o exi-

³ NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1989, p. 186.

⁶ *Ibid.*, p. 189.

gido desde fuera. Las palabras del propio Nietzsche resultan —¡oh paradoja!— sugerentes en este caso: «algunas cosas es más fácil pensarlas que vivirlas»⁷.

DUSSEL Y RORTY: PUNTOS DE CERCANÍA

Enrique Dussel y Richard Rorty, autores que pertenecen a tradiciones filosóficas muy distintas, representan, sin embargo, ejemplos del cambio de situación que está teniendo en la literatura filosófica lo relativo al tema de género. Tanto la filosofía de la liberación como el neopragmatismo, representan perspectivas sensibles al tema de la dominación padecida por la mujer. A pesar de que sus proyectos son temáticamente más amplios, estos autores han prestado atención a este asunto ofreciendo planteamientos dirigidos directamente a una superación efectiva de la dominación masculina.

Se trata de dos pensadores críticos al pensamiento filosófico tradicional y conscientes de que éste tendría un carácter cultural e históricamente arraigado. En Dussel, las categorías Centro-Periferia / Totalidad-Exterioridad / Dominador-Dominado / Inclusión-Exclusión, operan como claves hermenéuticas y principios para la crítica del pensamiento y la cultura occidental. En Rorty, la lectura de la tradición y de los problemas de la realidad se proponen desde un antiesencialismo y un antirrepresentacionismo, esto significa, desde el rechazo a la pretensión del pensamiento filosófico tradicional de lograr ubicar su discurso en un punto de visión neutro, inmutable, ahistórico, acultural, que reflejaría las estructuras últimas de la realidad o la esencia del ser humano.

Ambos, por último, miden y evalúan la historia de las prácticas y de las ideas a partir de un nuevo criterio, que ya no es sólo epistemológico, sino ético y político: la existencia de la víctima. Para Dussel, se trata de articular un pensamiento y una praxis que sirvan para la liberación del oprimido. Para Rorty, la filosofía tiene la misión de contribuir a la configuración de lo que él denomina una sociedad decente, entendiendo por tal, una en que las instituciones no humillen a las personas y éstas no se humillen unas a otras, una sociedad en que se trabaje para erradicar el dolor y la humillación.

LA FILOSOFÍA DE ENRIQUE DUSSEL: ELEMENTOS PARA UNA NUEVA ERÓTICA

El argentino Enrique Dussel⁸ es reconocido como uno de los exponentes más representativos e importantes de la llamada filosofía de la liberación⁹. Su producción es muy vasta y ya a comienzos de los años setenta escribe contra lo que denomina dominación machista de la mujer, dirigiendo una crítica al pensamiento filosófico tradicional por inscribirse cómplicemente en esta dominación y mostrando, además, que la liberación

⁷ NIETZSCHE, F., *Aforismos y otros escritos filosóficos*, Andrómeda, Buenos Aires, 1972, p. 93.

⁸ Una excelente presentación de la obra de Dussel puede verse en BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

⁹ Tuve la oportunidad de asistir al homenaje que la Fundación ICALA tributó, en la ciudad de Río Cuarto, Argentina, durante los primeros días de noviembre de 2003, a los fundadores de la Filosofía de la Liberación, cumplidos treinta años desde la fundación de la misma; autores en plena producción intelectual. Estuvieron presentes, entre otros, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Horacio Cerutti, Arturo A. Roig, Raúl Fornet Betancourt, Ricardo Maliandi, Julio De Zan, Aníbal Fornari. En esa oportunidad, Dussel me contó con algún detalle el plan de su próxima obra, una Política de la Liberación, texto que de seguro habrá que vincular a la tematización que ha hecho sobre la erótica machista.

de la mujer es un caso que merece especial atención en los esfuerzos de lo que él considera definitorio en la filosofía que surge desde el Tercer Mundo: «Conducir a la praxis de liberación del oprimido»¹⁰. Los planteamientos que se sintetizan a continuación, conectan con los elementos centrales de su propuesta:

1. Una de las ideas que le interesa resaltar al pensador latinoamericano, y en la que insiste a menudo, es que la liberación implica a la mujer y al hombre. Ambos requieren relacionarse y redescubrirse fuera del esquema opresivo de la dominación de género que ha regido históricamente. Esto no significa, a mi juicio, que Dussel pretenda igualar a hombres y mujeres en la vivencia del daño que la situación conlleva; sólo implica, dicho de un modo hegeliano, abrirse a considerar que la liberación es una necesidad para el dominado, pero también para el dominador, en tanto viven cerrados a posibilidades de vida más plena: «La mujer ha sido oprimida como otros tantos, por un dominador autócrata e injusto, por una totalidad sin alteridad. La mujer no es la única oprimida, sino que hay muchos oprimidos, muchos varones oprimidos por estructuras totalizantes, por esto la liberación de la mujer no se va a dar sólo por la mujer, sino va a ser una liberación integral del hombre, donde también el varón se va a liberar, porque no debe creerse que está en mejor situación. El varón también se ha hecho un “burro de trabajo”; el “proveedor” tiene dos empleos y trabaja dieciséis horas por día; no puede tener la satisfacción de estar en su casa, de ver crecer a sus hijos, de jugar más tiempo con ellos, y no puede llorar cuando está triste, porque “no es de hombre el llorar”; es decir, él también está alienado»¹¹.

2. La dominación es un fenómeno complejo que es necesario contextualizar, piensa Dussel. La experiencia del oprimido es una experiencia que suele tener dimensiones simbólicas y materiales. La filosofía de la liberación insistirá en que es una exigencia ética visualizar esa complejidad¹². La opresión de género se inscribe en América Latina en condiciones sociales que entrañan prolongadas situaciones de injusticia, de inequidad política, social y económica. La mujer latinoamericana es una mujer concreta, con demandas y carencias concretas, es una mujer del Tercer Mundo con todo lo que ello implica (el ámbito doméstico al que es relegada, en la mayoría de los casos, es una casa con suerte de 30 m², con suerte es una casa). Un desafío fundamental en la superación de los esquemas de dominación consistirá en romper con toda abstracción elusiva de las problemáticas efectivas, abrirse al reconocimiento de los rostros concretos de los sujetos especialmente afectados: la mujer indígena, la inmigrante, la madre soltera, la trabajadora temporera, la víctima de violencia física por parte del hombre, la empleada doméstica, la mujer sin educación, etc.

Dussel es enfático al concluir que el trayecto de liberación no solamente lo tendrá que hacer la mujer, sino toda la sociedad, ya que «es la sociedad total la que es injusta y es una sociedad totalitaria que no permite la irrupción del otro como otro, porque el otro me puede increpar sus exigencias de justicia. Si al otro lo tengo metido dentro del todo, nada sabe de su opresión»¹³. La liberación de la mujer supone la liberación del hombre como especie, y no se podrá lograr la de la mujer sin que concomitantemente no se instaure un orden más justo en todos los niveles.

¹⁰ DUSSEL, E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, Colombia, 1983, p. 31.

¹¹ DUSSEL, E., *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Editorial Nueva América, Bogotá, Colombia, 1983, p. 23.

¹² *Ibíd.*, pp. 37-47.

¹³ *Ibíd.*, p. 23.

3. En la elaboración de su filosofía, Dussel ha determinado un momento que operaría como dispositivo metodológico y como prisma intelectual y moral del pensamiento crítico: el momento o método analéctico. Éste consiste en comenzar por la afirmación de la exterioridad, es decir, de quien está más allá del sistema vigente (categorial, social, ideológico), del otro, del no incluido, del oprimido; en este caso, de la mujer que sufre la opresión machista. El concepto «analéctico» es un neologismo que surge de combinar el vocablo griego *ana*, que significa «más allá», con la noción de dialéctica; es una contracción de ana-dialéctica. Con esta expresión, Dussel quiere representar que la dialéctica en juego no es sólo negativa, sino, primera y originariamente, positiva. El método afirma primero la exterioridad de aquello que queda excluido del sistema o totalidad; desde ella niega la negación, y emprende el paso desde la totalidad dada hacia la totalidad futura. La totalidad nueva o buscada, representaría la superación de la existente por la presencia del otro (en este caso la mujer) que viene a fecundar analógicamente con su inclusión a la totalidad (masculina) opresora¹⁴.

4. Por último, el pensador latinoamericano dedicará una parte importante de su propuesta filosófica a dibujar una erótica distinta —«erótica de la liberación» la llamará— que efectivamente signifique la posibilidad de pensar la masculinidad y la femineidad libres de dominación, y la relación entre hombre y mujer como auténtica oportunidad de humanización. A su juicio, no habrá superación de la dominación de género mientras no se produzca una «subversión del esquema interpretativo de la realidad psíquica y erótica tradicional»¹⁵.

La vida erótica sana, sostiene Dussel, implica una apertura servicial respecto al otro, la desnaturalización o desviación erótica por excelencia consistiría en totalización narcisista del otro. La normalidad es la correcta alteridad y la enfermedad es la totalización o negación de la alteridad, la indisposición al otro, la no disponibilidad frente a él, el negarse a la acogida, a la manifestación del otro como otro¹⁶.

Desde Platón a Sartre, *éros* ha sido entendido como amor sexual, como un amor donde la «mirada» es esencial, donde prevalece la pulsión egoísta. El «eros mirada» tiende a fijar al otro como objeto¹⁷. Dussel postula, quizás reflejando el influjo del cristianismo en su persona, que hay un eros alterativo o ágape, que es el que debe ser reconocido y promovido en la sociedad y en la cultura: un eros —señala— «que tiene en consideración al “otro” como otro. Que privilegiaría el oído, la justicia, el tacto y el contacto». Platón habla de la belleza del *éros* como mirada, mientras que si tomamos el bíblico *Cantar de los cantares*, ya en los primeros versículos se lee: «Yo te beso con los besos de mi boca». ¿Por qué esa reduplicación? Porque el beso es el contacto de una parte del rostro; el otro ya no es visto, sino que es sentido, experimentado, es todo un otro *éros*, otra descripción de la sexualidad. Esta manera de la sexualidad es desconocida por el hombre moderno, y por eso se ha podido hacer de la mujer un objeto. En el beso no hay objeto, sino intimidad de la unidad alcanzada. Pero, al mismo tiempo, este rostro-a-rostro, boca-a-boca, es también un reconocimiento de la justicia del otro como otro, y en vez de ser un buscarse a sí mismo, el eros alterativo o el ágape lo que hace es reconocer al otro como otro y cumple con la justicia; es decir, cumple con las exigencias que provienen del otro»¹⁸.

¹⁴ DUSSEL, E., *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, Colombia, 1983, p. 97.

¹⁵ DUSSEL, E., *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Editorial Nueva América, Bogotá, Colombia, p. 63.

¹⁶ Idem.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 26-27.

En este eros se vivenciaría la solicitud de la gratuidad, la superación de una totalidad egoísta y cerrada, la disposición a acoger al otro, a entregarse servicialmente a él, a formular la pregunta del reconocimiento, directa, sencilla: ¿Qué necesitas? ¿Qué necesitas para ser más plenamente? ¿Cómo puedo ayudar a que tu vida sea para ti una vida amable, digna de ser vivida por ti, para ti?

En el paradigma de la dominación existe un *éros* que entrega satisfacción, pero unilateralmente, por tanto, un eros sin auténtica plenitud, un *éros* de la negación. Superar este paradigma significa recrear un eros afirmativo, que se traduce en actitudes y prácticas de afirmación, acogida y promoción del otro en cuanto otro.

RORTY: ELEMENTOS PRAGMATISTAS PARA SUPERAR LA DOMINACIÓN

Richard Rorty representa un resurgir vigoroso del pragmatismo norteamericano. Su obra, dotada de una gran originalidad, es, sin duda, protagonista relevante en el debate filosófico contemporáneo, girando, fundamentalmente, en torno al objetivo de «renovar» la filosofía, de otorgarle un sentido eminentemente práctico, alejado de las pretensiones metafísicas y epistemológicas de carácter fundacionalista.

El antirrepresentacionismo y el antiesencialismo son rasgos que caracterizan el pragmatismo rortyano y que se traducen en la invitación a dejar atrás el *pathos* de la epistemología, denominador común en la tradición filosófica, que nos instalaría en la pretensión de que nosotros, seres condicionados, podemos desplegar nuestra existencia o nuestro conocimiento de acuerdo a algo incondicionado, llámese «esencia invariable de las cosas», «ley natural», «estructura última de la racionalidad o del lenguaje», «naturaleza humana», o de cualquier otro modo¹⁹. Esta pretensión estaría destinada a verificar permanentemente la imposibilidad de su satisfacción, porque no podemos escapar de la contingencia de todo discurso humano, de la contextualidad en que estamos situados o nos hemos formado, ni de la finitud de nuestra propia razón. Por tanto, no podemos contar con justificaciones que se eleven con independencia absoluta de su contexto, que puedan asegurarnos, en el aquí y ahora, su validez universal garantizada en el futuro, su justeza representacional con respecto a cierta estructura fundamental e invariable de la realidad. Simplemente no tenemos acceso a tal estructura, como indica H. Putnam, en una frase que Rorty gusta citar, «la perspectiva del ojo de Dios nos está vedada»²⁰.

De esto, Rorty saca conclusiones prácticas o éticas que se sintetizan en su propuesta de sustituir un pensamiento que se guía por la búsqueda de criterios cartesianos de certeza, por otro que se articula por el afán de solidaridad²¹. A su juicio, el desafío es reconocer que no existe nada más profundo ni más elevado que ese fondo referencial constituido por la intersubjetividad a la que estamos ligados, que no habría más verdad que aquella que se gana en un encuentro libre y abierto con otras personas, que no existiría autoridad distinta a la del consenso logrado por medio de una comunicación no distorsionada, ni una responsabilidad superior a la que tenemos frente a otro seres humanos. Reconocer esto implicaría disponerse a trabajar por sociedades más inclusivas y dispuestas a propiciar en su interior el diálogo y la discusión sobre todo lo que afecta la convivencia, dispuestas a escuchar descripciones de nuevas maneras

¹⁹ RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

²⁰ PUTNAM, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, p. 59.

²¹ RORTY, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, New York, 1989.

de ver y hacer las cosas, dispuestas, en resumidas cuentas, a erradicar lo que produce dolor y humillación.

Lo dicho, aunque breve, nos da un cierto marco para situar lo que será la propuesta de Rorty. Y si bien es cierto que la problemática de género no es central en su pensamiento, en un texto titulado *Feminismo y pragmatismo*²² proyecta a este campo ideas y sugerencias que pueden considerarse útiles para superar el esquema de dominación en que las mujeres han tenido que vivir durante siglos. Su planteamiento puede sintetizarse en los siguientes puntos:

1. Rorty cree en la necesidad de introducir cambios en el lenguaje. La experiencia histórica indicaría que las injusticias, muchas veces no percibidas como tales, ni siquiera por quienes las padecen, se develan cuando alguien inventa un papel que hasta el momento nadie había desempeñado y lo presenta y defiende verbalmente: «Solamente si alguien tiene un sueño, y una voz para describirlo, lo que parecía naturaleza empezará a mostrarse como cultura, y lo que parecía destino, como una aberración moral. Pues hasta ese momento el único lenguaje disponible será el del opresor, y casi todos los opresores han tenido siempre la astucia de enseñarles a los oprimidos un lenguaje en el que el discurso de éstos suene insensato —incluso para ellos mismos— si con él se describen en cuanto oprimidos»²³.

Rorty sintoniza con la idea de Catherine MacKinnon, quien postula la ampliación del espacio lógico como condición de los esfuerzos por concebir la justicia²⁴. Modificar el lenguaje tiene sentido en la medida de que a través de tales modificaciones se pueden facilitar reacciones emocionales nuevas y se puede hacer sentir repulsión y rabia, donde antes la gente sólo sentía indiferencia o resignación. «Entiendo por lenguaje nuevo —sostiene Rorty— no sólo palabras nuevas, sino también la desviación creativa en el uso de las ya existentes: utilizar palabras familiares de un modo que al principio suene insensato. Algo que se considerara tradicionalmente una aberración moral se podría convertir en objeto de satisfacción general, o a la inversa, como resultado de la creciente popularidad de una descripción alternativa de lo que sucede. Tal popularidad se extiende al espacio lógico al hacer que parezca sensata la descripción de situaciones que antes era tenida por insensata. Por ejemplo, hubo un tiempo en el que habría resultado insensato describir la sodomía homosexual como una expresión conmovedora de devoción hacia otro, o describir a una mujer tomando en sus manos los ingredientes de la Eucaristía como imagen de la relación entre la Virgen y su Hijo. Pero tales descripciones comienzan hoy a adquirir popularidad»²⁵.

2. Fiel a su antirrepresentacionismo, Rorty sostendrá que este cambio en las descripciones no pasa por reflejar los rasgos intrínsecos (esencia) de los seres humanos o el orden moral verdadero: «No debemos hablar más de la necesidad de avanzar desde una percepción distorsionada de la realidad moral hacia otra no distorsionada, y debemos hablar en su lugar de la necesidad de modificar nuestras prácticas para que puedan tener en cuenta descripciones nuevas de lo que ha venido sucediendo. Ahí es donde la filosofía pragmática podría serle de utilidad a la política feminista. Pues el pragmatismo redscribe el progreso, tanto intelectual como moral, a base de sustituir las metáforas de una percepción progresivamente menos distorsionada por metáforas del desarrollo evoluti-

²² RORTY, R., *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 243-275.

²³ *Ibid.*, p. 245.

²⁴ MACKINNON, C., «On Exceptionality», en: *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, 1987.

²⁵ *Ibid.*, p. 246.

vo. Con nuestro abandono de la explicación representacionista del conocimiento, los pragmatistas abandonamos también la distinción apariencia-realidad a favor de una distinción entre creencias que sirven a unos propósitos y creencias que sirven a otros: por ejemplo, los propósitos de un grupo y los de otro grupo distinto»²⁶.

Una de las consecuencias de este planteamiento es que, entonces, los conflictos quedan expuestos a agudizarse, ya que es muy probable que no pueda establecerse una discusión sobre la base compartida de «premisas plausibles y neutrales»²⁷. En tal situación, es lógico preguntarse ¿qué cabe hacer?, ¿desde dónde se puede hablar?, ¿qué puede guiar las redescripciones? Rorty propone que el abandono de las comparaciones entre apariencia superficial y realidad profunda, cuya realización supondría un punto neutro y ahistórico inaccesible a los seres humanos, puede dejar paso a comparaciones entre un presente doloroso y un futuro posiblemente menos doloroso que percibimos o proyectamos, aunque sea todavía vagamente.

En esta perspectiva, el pragmatismo rortyano postulará la importancia de todos los medios capaces de describir las consecuencias que tienen ciertas leyes, instituciones, costumbres o creencias sobre la vida de algunas personas, por ejemplo, sobre las mujeres, y que implican condiciones para que experimenten dolor y humillación. La literatura, el cine, los reportajes periodísticos, tienen, para Rorty, la capacidad de patentizar con eficacia lo que en una sociedad merece ser superado, transformado o, simplemente, erradicado²⁸. Además, el ejercicio de la imaginación para visualizar situaciones distintas a las existentes se ofrecerá como importante fuente de argumentos esgrimibles en la crítica del orden y de las prácticas vigentes: «No acuses —propone Rorty— a la práctica social actual o al lenguaje actualmente en circulación de no ser fieles a la realidad, de captar mal las cosas. No los critiques como fruto de la ideología o del prejuicio, donde éstos se contraponen tácitamente a tu propio empleo de una facultad rastreadora de verdades llamada razón, o de un método neutral llamado observación desinteresada. Ni siquiera los critiques como injustos, si se supone que injusto significa algo más que “incoherente incluso con sus propios términos”. En vez de apelar desde las actuales apariencias transitorias a la realidad permanente, apela a una práctica futura percibida aún sólo de una manera muy tenue. Abandona las apelaciones a criterios neutrales así como la afirmación de que algo grande, como la naturaleza, o la razón, o la historia, o la ley moral, está del lado de los oprimidos. En lugar de ello, límitate a hacer comparaciones peyorativas entre el presente real y un futuro posible»²⁹.

3. El antiesencialismo rortyano se traduce en la invitación a no vincular la lucha de los feminismos, ni la crítica al orden social vigente, con la determinación del yo auténtico de la mujer o con lo que sería su identidad esencial. A juicio del neopragmatismo, las feministas no debieran concebir su labor como la elaboración de descripciones más exactas de lo que las mujeres realmente son, sino como una tarea imaginativa de creación del sentido que puede tener el ser mujer. La contribución de un feminismo pragmatista no estaría en erradicar los constructos sociales para encontrar algo que no sea un constructo social, sino en «ayudar a las mujeres a salir de las trampas que los hombres les han fabricado, a obtener el poder del que actualmente carecen y a crearse una identidad moral como mujeres»³⁰.

²⁶ *Ibíd.*, p. 248.

²⁷ *Ibíd.*, p. 249.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 264-265.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 262-263.

³⁰ *Ibíd.*, p. 254.

Se trata, para Rorty, de renunciar a los empeños por llegar, genealógica o deconstructivamente, al yo negado en la historia de la dominación, y abrirse, más bien, a un ejercicio proyectivo capaz de operar creativamente en la configuración de modos posibles de ser que permitan a las mujeres vivir libres de la dominación masculina: «Nosotros —los pragmatistas— no podemos manejar la noción de una realidad profunda que subyace ignorada en las apariencias superficiales. De modo que no tenemos más remedio que tomarnos en serio la idea, que autores como Charles Taylor han vuelto familiar, de que la interpretación abarca a todo: que lo que un ser humano es, a efectos morales, resulta en buena medida una cuestión de cómo se describa él o ella»³¹.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA ATENCIÓN COMO VIRTUD SOCIAL

Es posible postular que las filosofías que aquí hemos esbozado en la temática específica de la dominación masculina —tanto la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, como el neopragmatismo de Richard Rorty— configuran su especificidad en el contexto del pensamiento filosófico contemporáneo en el hecho de que en ellas se da el ejercicio de una virtud especial: la virtud ética de la atención. En ambos autores —entre los que existen diferencias que aquí no analizamos— la atención se dirige a los que forman la «exterioridad» al sistema, a los excluidos, a los que sufren y son desatendidos. La atención no sería afán contemplativo, sino afán práctico de inclusión. En ambas filosofías, inclusión es la palabra guía, es la actitud ética, es el proyecto político.

Una de las más profundas pensadoras religiosas del siglo xx, Simone Weil, sostenía que «todas las veces que se presta verdaderamente atención se destruye el mal en sí mismo. La atención es una forma de la justicia porque consiste en vigilar para que no se haga daño a los seres humanos»³². Weil pensaba que la atención es lo que constituye la facultad creadora del hombre, llegó a afirmar que la magnitud del genio creador en una época es rigurosamente proporcional a la magnitud de atención extrema en dicha época.

Vivida como actitud, como disposición del espíritu, pero también como virtud social y política, la atención puede contribuir a generar un *ethos* de la disposición al otro como legítimo otro, un tipo de sociedad dispuesta a hacerse permanentemente preguntas como las siguientes: ¿existe una voz que no estemos escuchando? ¿Existe entre nosotros alguien que pueda reclamarnos desatención frente a su padecimiento o humillación? Preguntas que pueden ponernos en el camino de superar la dominación masculina todavía existente, pero también todas esas otras formas de opresión y menoscabo que privan a nuestras sociedades de alcanzar una mayor altura humana.

Alameda 1869
Santiago-Chile
mfiguero@uahurtado.cl

MAXIMILIANO FIGUEROA MUÑOZ

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2004]

³¹ *Ibíd.*, p. 266.

³² WEIL, S., *Attente de Dieu*, La Colombe, París, 1950, p. 189.