

## Feminismo, Mundo y Prácticas

### Feminism, World and Practices

ALEJANDRO FONTCUBERTA LLAVATA\*

**Resumen:** La noción de construcción social es fundamental para la teoría feminista en la medida en que esta última trata de criticar diferentes formas de injusticia social. Según cierta concepción de la realidad, todo es una construcción social y las tesis feministas carecerían de una justificación especial. Por otra parte, la concepción de que la realidad es completamente independiente de nuestras prácticas no puede dar sentido a la idea de que la realidad constriñe racionalmente nuestras creencias. En este artículo, se propone una definición alternativa de construcción social que permita fundamentar la crítica feminista.

**Palabras clave:** feminismo, construcción social, práctica, injusticia social, verdad.

**Abstract:** The notion of social construction is essential for the feminist theory, insofar as the latter one aims to criticize different forms of social injustice. According to certain conception of reality, everything is a social construction and the feminist claims would lack a special kind of justification. On the other hand, the conception of reality as being completely independent of our practices cannot make sense of the idea that reality rationally constraints our beliefs. In this article, an alternative definition of social construction is proposed that allows to lay the foundations of the feminist critique.

**Key words:** feminism, social construction, practice, social injustice, truth.

#### 1. Introducción

Hay una tensión entre dos concepciones del mundo y su relación con cualquier posible sujeto cognoscente que tiene consecuencias profundas para la teoría feminista. Según una de estas concepciones, la realidad es objetiva e independiente de las prácticas sociales humanas, de manera que hay una clara diferencia entre lo que es el caso y lo que creemos que es el caso. Por otra parte, hay una tendencia filosófica a considerar que todo es una construcción social, y la distinción anterior ya no puede trazarse claramente. En el caso del debate feminista, la última posición esbozada tiene que ver con cómo el poder social y político conforma nuestras prácticas y con cómo, en general, determinados grupos de personas pueden ejercer dicho poder en su propio interés. Al primer tipo de posición se le puede llamar realista, mientras que al segundo se le llamará antirrealista.

Recibido: 15/04/2017. Aceptado: 20/06/2017.

\* Universitat de València, miembro del grupo de investigación Phronesis-UV (<http://vlclab.blogs.uv.es/phronesis-analytic-philosophy-group/>). Correo: [alex.fontcuberta@gmail.com](mailto:alex.fontcuberta@gmail.com). Líneas de investigación: filosofía de la mente, teoría del conocimiento, filosofía aplicada. Publicaciones: *El problema difícil de la experiencia consciente en la filosofía de David Chalmers*, 2016 (Tesis doctoral. Universitat de València).

El problema que esta tensión plantea al feminismo puede ser resumida en la siguiente pregunta: ¿cómo es posible una crítica feminista de las distintas formas de injusticia social asociadas al género? En el caso de la posición antirrealista, el problema puede formularse fácilmente. Un ejemplo pueden ser las prácticas discriminatorias en los procesos de selección para cubrir una vacante laboral. Dado que en dicho ejemplo se ejerce, claramente, una posición de poder, y si asumimos que todo es una construcción social resultado del ejercicio de poder, ¿cómo debe entenderse cualquier intento de cambiar y de oponerse a este tipo de práctica? ¿No podría decirse que la crítica feminista es un intento de lograr tener una posición política más influyente con el fin de favorecer a un grupo social particular? Según esta posición, ¿cómo se puede dar cuenta de las injusticias sociales en general?

Una reacción natural a este problema es asumir que hay cierta conexión entre la injusticia social y lo que es el caso, con independencia de que haya un interés social particular, de manera que solo algo similar a una posición realista parece ser un fundamento para la teoría feminista. No obstante, ¿cuánto realismo es necesario, teniendo en cuenta que ideas como las de “realidad independiente” o “lo que es el caso” son ambiguas? Por otra parte, una noción demasiado fuerte de “realidad independiente” podría no ser útil para los propósitos del feminismo. Según una posición fuertemente realista, podríamos estar sistemáticamente equivocados respecto al mundo y sería difícil contrarrestar argumentos escépticos respecto a lo que es el caso. En consecuencia, una verdad inalcanzable puede ser tan paralizante como una verdad relativista.

Este artículo trata de aclarar algunas de las dificultades que el debate entre las dos posiciones esbozadas plantea al proyecto feminista. En primer lugar, trataré de distinguir varias nociones de construcción social. En segundo lugar, mostraré que una noción abstracta de realidad independiente no puede fundamentar ni una noción sustantiva de construcción social, ni una crítica de las injusticias sociales. A continuación, introduciré la noción de “explicación desenmascaradora” como una herramienta que permitirá distinguir entre las prácticas cotidianas de crítica de ciertas creencias y comportamientos, y el intento de ocupar un punto de vista externo respecto a estas prácticas que permita evaluarlas. Finalmente, teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, esbozaré un criterio inmanente a nuestras prácticas que permita identificar injusticias sociales y que, a su vez, apoye la reivindicación feminista.

## 2. Construcciones sociales

La noción de construcción social es clave para la teoría feminista, así como para cualquier crítica de la ideología. El proyecto feminista de desacreditar las relaciones sociales tradicionales y las estructuras sociales conformadas por la categoría de género se basa, precisamente, en que lo que ha sido considerado como necesario y objetivo en relación a las mujeres es una construcción social, resultante de una relación subyacente de poder y dominación. Ejemplos de los objetos de esta teoría son la justificación de la distribución de tareas en una sociedad en la que los hombres ocupan los cargos políticos más importantes o la cosificación de las mujeres como objetos sexuales.

Sin embargo, la misma noción de construcción social plantea inmediatamente varias cuestiones. En primer lugar, la idea de construcción social se puede entender de distintas maneras, de modo que no es un concepto unívoco y es necesario determinar qué significados del mismo son relevantes para la crítica feminista. Por otra parte, aun si se acepta la existencia de

construcciones sociales, parece que debería haber una idea de lo que no es una construcción social o, de otro modo, todo sería una construcción social. Como apunta Sally Haslanger:

Ocasionalmente, es posible encontrar la afirmación de que “todo” está socialmente construido “hasta el fondo”. Pero una vez llegamos a la afirmación de que *todo* está socialmente construido, parece que estamos a un paso de concluir que no hay realidad independiente de nuestras prácticas o de nuestro lenguaje y que “la verdad” y “la realidad” son solo ficciones empleadas por los que dominan para enmascarar su poder. (Haslanger, 1995, 96).

Por ejemplo, Catharine MacKinnon, en el marco de la crítica marxista de la ideología, ha sugerido que hay un vínculo constitutivo entre la verdad e intereses particulares, de manera que “el feminismo, distintivamente como tal, entiende que lo que cuenta como verdad se produce en el interés de aquellos con poder para formar la realidad” (MacKinnon, 1989, 118). Sin embargo, esta posición tiene problemas para tratar con las injusticias sociales. El problema es que esta posición equivale a algún tipo de noción relativista de la verdad, según la cual incluso la aceptabilidad del acoso sexual podría ser verdadera bajo algún punto de vista. Además, si no hay una noción de una realidad independiente, y todo es el resultado o la manifestación de una relación de poder y dominación subyacente, parece que la injusticia social no puede existir, en la medida en que desde un punto de vista machista, el acoso sexual, por ejemplo, no sería considerado como una forma de injusticia social. Un rasgo esencial de las construcciones sociales es que carecen de cierta independencia de la sociedad, si bien esta idea puede ser interpretada de muchas maneras. Siguiendo a Sally Haslanger, pueden distinguirse varios significados de construcción social. Algo es una construcción social en un sentido genérico “solo en caso de que sea un producto intencionado o no intencionado de una práctica social” (Haslanger, 1995, 97). Sin embargo, esta noción es demasiado amplia, ya que algo puede ser el producto de una práctica social en muchos sentidos. Aunque los lenguajes naturales son un producto claro de una práctica social, son independientes en el sentido de que no pueden cambiar arbitrariamente ni como resultado de un acuerdo voluntario. La contaminación también es el producto de una práctica social, pero es algo que puede identificarse sin tener en cuenta prácticas sociales. Incluso si la humanidad desapareciese, la contaminación seguiría existiendo durante mucho tiempo. En este último ejemplo, el vínculo entre las prácticas sociales y el objeto es de tipo causal, y se corresponde con una investigación sobre el origen de las cosas. Esto es lo que Haslanger llama construcción causal. Esta distinción no puede fijar lo que está en juego en las discusiones feministas, ya que la influencia causal parece presuponer algún tipo de independencia entre el mundo y la mente e incluso si tuviésemos algún tipo de influencia causal sobre todo, el mundo seguiría siendo independiente de nosotros en un sentido relevante.

Hay otro tipo de construcción social, según la cual las condiciones que un objeto ha de satisfacer para ser de cierto tipo hacen referencia a prácticas sociales. Algunos ejemplos son categorías como “esposa”, “director de banco” o “político”. En este caso, estas categorías presuponen un complejo conjunto de relaciones y propiedades sociales. Esto es lo que Haslanger llama una construcción constitutiva, de modo que “algo está construido constitutivamente si y solo si al definirlo tenemos que hacer referencia a factores sociales” (Haslanger, 1995, 98).

Pero este tipo de construcción es todavía demasiado ambiguo. Por una parte, refiere a la categoría general de factores sociales, que en sí misma necesita ser clarificada; por otra parte, el hecho de que algo se defina necesariamente por referencia a factores sociales no excluye que sea independiente, en cierto sentido, de nuestras prácticas. Dado un aparato clasificador condicionado socialmente, hay muchas consecuencias impredecibles vinculadas a su aplicación, de modo que todavía habría lugar para la idea de que hay una realidad independiente que, en cierto sentido, no puede ser enteramente una construcción social.

Finalmente, hay un tercer tipo de construcción social que tiene que ver con ciertas metas sociales. Un ejemplo de Haslanger es la categoría *cool*, que en español podría traducirse como guay o chévere en Latinoamérica. Según Haslanger, no hay un rasgo intrínseco u objetivo que determine la distinción entre ser *cool* o no serlo, sino que su aplicación se encuentra ligada al cumplimiento de una función social como resaltar el estatus de un grupo o formar dicho grupo. El rasgo relevante de este ejemplo es su dependencia necesaria de una finalidad social y, en general, esto es lo que Haslanger llama una construcción pragmática; la condición que debe satisfacer un esquema clasificador para ser considerado una construcción pragmática es la determinación de “su uso, al menos en parte, por factores sociales”. Y una construcción es fuertemente pragmática, y no solo débilmente pragmática, “si los factores sociales determinan completamente su uso, y no puede representar con precisión ninguna verdad” (Haslanger, 1995, 100).

Esta última distinción es importante en la medida en que en que el uso de casi todo concepto está, en algún sentido, determinado por factores sociales. Por ejemplo, ciertas razones ideológicas y económicas hicieron posible el desarrollo de la física moderna, pero este hecho, en sí mismo, no contradice la idea de que dicho periodo llevó a una mejora de nuestro conocimiento. El conocimiento y el proceso por el que se adquiere el conocimiento son cosas diferentes, y este último es, normalmente, una cuestión contingente, asociada a una coyuntura social. Pero una distinción fuertemente pragmática debe su entera existencia a factores sociales. Respecto al uso del término *cool*, ¿qué podría contar como un hecho frente al que se pudieran evaluar distintos usos del término “*cool*”? Parece que ser *cool* no es nada más allá de mostrar cierto comportamiento que se ajusta a los estándares de un grupo determinado. Sin embargo, esta es una conclusión a la que se ha llegado por medio de un análisis; no es algo que la gente tenga en mente cuando usa un término como “*cool*”. En una discusión sobre quién es *cool* y quién no lo es, la gente que usa esta distinción no piensa que está haciendo algo diferente a contar el número de sillas en una habitación o pesar unas frutas. Por otra parte, enunciados como “S es *cool*” y “S es un mamífero” tienen la misma estructura gramatical. Afirmar que las construcciones fuertemente pragmáticas no representan ninguna verdad no será de gran ayuda, a menos que se dé una caracterización más substantiva de verdad. Haslanger apunta a un rasgo de distinciones como *cool* que resulta relevante. Parece que puede trazarse una diferencia entre “ser *cool*” y “actuar de un modo *cool*”, de manera que se puede fundamentar un proyecto de desacreditación de estas nociones:

En la medida en que atribuyo a alguien la cualidad intrínseca de ser *cool*, mi atribución está equivocada, ya que nadie es *cool*, por así decirlo, *en sí mismo*. En tales casos, quiero decir que mis atribuciones de la cualidad *cool* son falsas—no hay un

hecho acerca de su cualidad de ser *cool* que esté representando de un modo preciso, incluso si mi uso de los términos se corresponde con otros rasgos de los individuos, por ejemplo, con si me gustan o no. *De modo que las construcciones fuertemente pragmáticas son, en un sentido importante, ilusiones proyectadas en el mundo; su uso podría rastrear, no obstante—sin representar de un modo preciso—una distinción genuina. [...] [P]odríamos concluir que deben funcionar completamente como un medio para una meta social.* (Haslanger, 1995, 100-101).

Estos rasgos de las construcciones sociales fuertemente pragmáticas permiten definir una concepción más sustantiva no solo de la misma noción de construcción, sino del carácter desenmascarador con el que está comprometido el feminismo. Sin embargo, esta descripción no está exenta de dificultades. En primer lugar, la distinción parece basarse en una asimetría entre lo que es intrínseco y lo que no lo es. Desde el punto de vista del sentido común, esta es una distinción legítima. Hay un sentido claro en el que ser padre es una propiedad relacional, mientras que ser rojo o ser de madera no lo es. Pero no está claro en qué medida esta noción puede ampliarse para servir a propósitos teóricos. Aunque podría decirse que no hay tal cosa como un carácter *cool* intrínseco, ¿es esta una diferencia específica del término “*cool*”? Por una parte, una propiedad como “*cool*” no es relacional en el mismo sentido en que “ser padre” lo es. Una propiedad como “*cool*” no es intrínseca en la medida en que su existencia depende completamente de factores sociales, incluyendo determinadas metas sociales. Pero ¿qué podría contar como paradigma de una propiedad intrínseca? Pensemos en los colores. Es difícil determinar hasta qué punto nuestras distinciones cromáticas están determinadas por factores y metas sociales, y parece plausible que si hubiese en una sociedad en la que la supervivencia dependiese de distinguir diferentes tonalidades de rojo, su lenguaje conceptual se enriquecería con distintos términos para referir a rojo. Por otra parte, los colores no son un ejemplo de objetividad en la tradición filosófica. Desde la época de Galileo, suele aceptarse la idea de que los colores no son propiedades de las cosas en sí mismas, sino disposiciones de los objetos a causar en nosotros ciertos efectos, a saber, experiencias cromáticas. El mundo tal y como es en sí mismo, según esta posición, carece de colores. Las propiedades que podrían considerarse como existiendo en el mundo con independencia de nosotros serían el volumen, el movimiento, la posición o, en general, las propiedades que aparecen en los enunciados de la física básica. Pero ¿cómo se le puede dar sentido a la idea de que las propiedades físicas son intrínsecas en un sentido especial? ¿Acaso las propiedades físicas no dependen de las prácticas científicas y de los diferentes instrumentos de medición?

En segundo lugar, el análisis propuesto por Haslanger se sirve de la idea de proyección, de manera que el proyecto feminista trata de desacreditar o desenmascarar proyecciones que se asumen como hechos objetivos, con el fin de servir a los intereses de un grupo social determinado. Esta proyección es, de hecho, una forma de distorsionar la realidad, ya que aparentemente introduce una distinción que rastrea lo que es el caso. Pero una vez más, esto genera algunos problemas metodológicos. Para que la noción de proyección tenga algún significado, ha de existir una idea clara de qué significa que una determinada distinción rastrea lo que es el caso de un modo apropiado. Esto parece apuntar a la idea de que hay objetos en el mundo que son independientes de cualquier interés humano, pero ¿en qué sentido un objeto es independiente de cualquier interés humano? ¿Sugiere esta idea que hay algo así como un punto de vista de Dios?

Quizá, esta forma de plantear la cuestión conduce fácilmente a confusión. En situaciones de la vida real, normalmente, no es difícil entender qué significa descubrir que algo es ilusorio. Una persona en el desierto, que padezca sed, puede creer ver un lago grande en el horizonte, pero no importa cuánto camine; nunca alcanzará el lago, porque el lago no existe. En el caso de un espejismo, está más allá de toda controversia el carácter ilusorio de la creencia, además de ser el resultado de un estado patológico. Sin embargo, al hablar de construcciones sociales, el acuerdo respecto a su carácter ilusorio está muy lejos de ser unánime. Los desacuerdos en relación a la percepción no son tan frecuentes en la vida real y suelen explicarse fácilmente como resultado de una percepción anormal por parte de alguien (quizá el sujeto está enfermo, ha tomado drogas, etc.). Por el contrario, no hay interpretaciones unánimes de los fenómenos sociales. Parte del problema es que, en caso de que haya un conflicto entre dos interpretaciones de un fenómeno social, no está claro qué tipo de evidencia podría llegar a resolver la cuestión de si determinada visión de la sociedad es justa o no.

Como se señalaba antes, el peligro de aplicar la noción de construcción social a toda dimensión de la realidad ha llevado a algunos filósofos a reforzar la idea de que la realidad tiene que ser independiente de nosotros en algún sentido. Como apunta Mari Mikkola:

Siguiendo la implicación relativista, no es posible decir que las afirmaciones anti-feministas son simplemente falsas; y siguiendo la implicación quietista, las afirmaciones feministas sobre la realidad acaban siendo falsas. Estas consecuencias son políticamente preocupantes. Si permitimos que los puntos de vista antifeministas tengan derecho a la verdad, ¿cómo pueden los feministas justificar su afirmación de que ciertas formas de tratar a las mujeres están simplemente mal? Y si las afirmaciones feministas sobre la verdad acaban siendo falsas, ¿cómo pueden los feministas criticar la forma de ser del mundo? (Mikkola, 2010, 180).

Este dilema se plantea también respecto a la crítica del androcentrismo al tener en cuenta la posibilidad de que cualquier aspiración a la universalidad esté ya infectada por lo masculino y, en este sentido, Celia Amorós ha señalado que “no es lo mismo rechazar el travestismo universalista de lo masculino que rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo mientras que la segunda la impide” (Amorós, 2009, 25).

Es difícil negar la idea de que el mundo es independiente de nuestros estados intencionales; sin embargo, dependiendo de qué ejemplos se escojan, las intuiciones pueden favorecer más un punto antirrealista que realista y viceversa. No podemos ir más allá sin una idea más sustantiva del sentido de independencia requerido. Parte de las dificultades para encontrar un sentido claro a la idea de que el mundo es independiente de nosotros tiene que ver con la confusión de afirmaciones de sentido común y afirmaciones metafísicas. En la siguiente sección, analizaré algunos de los requisitos para poder dar un fundamento a una teoría crítica de la sociedad, así como al proyecto desenmascarador del feminismo.

### **3. En qué medida el mundo es independiente de nosotros**

Parece que al tomar ejemplos cotidianos, la idea de que el mundo es una construcción social resulta absurda. Entender qué es un objeto físico, por ejemplo, implica que este sea

considerado como independiente de que sea percibido, conocido y, en general, como existiendo con independencia de cualquier sujeto; un objeto físico no es una alucinación. A pesar de los argumentos escépticos que apuntan a la imposibilidad sistemática de distinguir los casos de percepción genuina de los casos de experiencias delusivas o de sueños, en la vida real estos casos son más bien anecdóticos. Por otra parte, respecto a las cuestiones sociales, a veces hay un acuerdo amplio, que puede llegar a ser más amplio que incluso el que hay respecto a teorías científicas bien fundamentadas. Posiblemente, hay más gente que piensa que la esclavitud está mal, que gente que piensa que la teoría de la evolución por selección natural es verdadera. Por supuesto, hablar de amplia aceptación y de acuerdo no es lo mismo que hablar de objetividad o de independencia. La esclavitud no existiría si no fuese porque existen ciertos intereses específicamente humanos; sin embargo, los árboles existen, sin importar que los seres humanos existan o no. No obstante, trataré de mostrar que, si bien ambas cuestiones no deben ser confundidas, algún tipo de acuerdo básico es necesario para dotar de contenido a la idea de objetividad. Pero en primer lugar, presentaré algunos sentidos en los que el mundo es independiente de nosotros que no pueden fundamentar una crítica de la injusticia social.

En general, cuando hablamos acerca de lo que es el caso, no tenemos en mente una concepción determinado, y menos filosófica, de la realidad. Cada una de las siguientes oraciones expresa describe algo que es el caso: “París está en Francia”, “La sangre es roja”, “El agua es H<sub>2</sub>O”. Ser una oración verdadera es una propiedad compartida por toda oración que exprese lo que es el caso, pero a menos que se diga algo más, esta caracterización no afirma nada filosóficamente interesante. ¿Qué hay acerca de oraciones como “Matar personas está mal”, “La pena de muerte debería ser abolida” o “Es injusto que las mujeres reciban menos salario que los hombres, por el mismo trabajo”? Aunque estas afirmaciones serían objeto de un amplio acuerdo, podría decirse que, en contraste con las afirmaciones anteriores, no recibirían un apoyo unánime. De hecho, hay personas que defienden la falsedad de estas oraciones, pero no está claro en qué medida este desacuerdo es relevante. Por una parte, no se cree una oración verdadera en virtud de que esta exprese lo que es el caso; de hecho, hay muchas verdades que nunca crearemos ni conoceremos. Por otra parte, la investigación sobre las cosas verdaderas no suele ser fácil; un desacuerdo respecto a una verdad particular puede durar para siempre, sin que esto implique que no haya una verdad unívoca y objetiva respecto a la cuestión objeto del desacuerdo. El problema es que estas consideraciones no son de mucha ayuda para comprender las construcciones pragmáticas. En este sentido superficial de independencia del mundo respecto a nuestras creencias, la propiedad de ser *cool* no es diferente de otras propiedades. Todavía no se ha dicho nada de cómo la referencia a factores sociales se relaciona con la idea de que el mundo es independiente de dichos factores. Es necesario mirar en otra dirección para dar con esta idea de independencia.

Parece que la realidad es estable en un sentido en que no lo son los sueños o las alucinaciones, pero ¿de dónde proviene esta sensación de estabilidad? Quizá no se puede tener una idea de realidad independiente si no se tienen en cuenta las diferentes maneras en que las cosas y sus propiedades están interrelacionadas y, más concretamente, la idea de causalidad. Algunos filósofos han defendido que las propiedades se individualizan por su perfil causal, de manera que la ejemplificación de determinada propiedad no es más que ejemplificar un rol causal correspondiente (Shoemaker, 2007). La discusión filosófica sobre la causalidad excede los propósitos de este artículo, pero, como mínimo, resulta plausible pensar que la

idea de que el mundo es independiente de nosotros difícilmente podría tener contenido sin la existencia de regularidades estables entre sucesos, cuya ausencia es, precisamente, característica de los sueños y las alucinaciones. Al enumerar los distintos tipos de construcción social, la construcción causal no parecía constituir el tipo de construcción que desafía la noción relevante de realidad en discusión, precisamente porque asumir que las acciones humanas tienen un impacto causal en el mundo presupone la idea de que hay un mundo independiente de nosotros, con el que interactuamos. Podría generarse, por ejemplo, como hasta cierto punto sucede con los animales domésticos actuales, una nueva especie animal, pero la existencia de dicha especie no estaría completamente determinada por factores sociales, como ocurre con la existencia del dinero. ¿No podría este tipo de independencia ser lo suficientemente fuerte para dar un fundamento a la crítica feminista?

Hay un problema más básico que la preocupación de que no exista un mundo independiente que permita decidir entre dos afirmaciones en conflicto, que tiene que ver con cómo debería ser la relación entre nosotros y ese mundo independiente. Un rasgo general de las regularidades causales es que estas solo pueden ser descubiertas mediante investigación empírica, de manera que las regularidades causales son, en cierto sentido, hechos brutos. La idea de que el mundo es independiente de nosotros significa que el mundo es, en cierto sentido, independiente de nuestro esquema conceptual y de factores sociales. Por supuesto, la única manera que tenemos de saber sobre el mundo, dada la posición epistémica que ocupamos, es a través de nuestros conceptos, pero ¿cómo se relaciona el mundo, en caso de ser independiente con nuestros conceptos? ¿Cómo constriñe el mundo la formación de nuestros conceptos? Desde un punto de vista naturalista estándar, el mundo constriñe nuestro pensamiento causando determinados *inputs* en nuestro cuerpo. Pero como ya se ha dicho, las relaciones causales son brutas e incluso si el mundo produjese efectos muy similares en todo sujeto, ¿podría este tipo de convergencia fundamentar la crítica de las injusticias sociales? Tal y como John McDowell señala:

Lo que pasa ahí es el resultado de una fuerza ajena, el impacto causal del mundo, operando fuera del control de nuestra espontaneidad. Pero una cosa es estar exento de culpa, sobre la base de que la posición en la que nos encontramos pueda ser rastreada, en última instancia, hasta una fuerza bruta; y otra cosa muy distinta es tener una justificación. En efecto, la idea de lo Dado ofrece disculpas donde queríamos justificaciones. (McDowell, 1994, 8).

La observación de McDowell apunta al tipo de dualismo problemático que distingue entre esquema conceptual y contenido experiencial, y que Donald Davidson (1974) consideró el tercer dogma del empirismo. La idea que pretendo resaltar es que la noción de un mundo independiente, en el sentido causal esbozado más arriba, no sirve para dotar de contenido a la idea de que el mundo justifica nuestras ideas, ni puede dotar de contenido a la idea de que hay propiedades que rastrean lo que es el caso. El proceso por el que adquirimos nuestras creencias sería similar a los movimientos de un girasol en relación a la posición del sol. Las tesis feministas no podrían ser más que una mera constatación de que no podemos sino considerar ciertas acciones y relaciones como injustas, aunque llegemos a tener estas creencias de un modo arbitrario. Pero ¿qué tiene que ver este tipo de afirmación



con la constatación de que se está produciendo una injusticia o de que existe una práctica opresiva? La denuncia de una injusticia, como acto de habla, no solo trata de afirmar lo que es verdadero, sino que también es una manera de cambiar determinado estado de cosas, de modo que también afirma cómo deberían ser las cosas. En este sentido, ¿cómo podría un mundo independiente de nosotros, con el que nos relacionamos, en el mejor de los casos, a través de un conjunto complejo de nexos causales, fundamentar los aspectos normativos de nuestras prácticas?<sup>1</sup>

Quizá esta discusión es algo exagerada. Puede que no sea necesaria una reflexión epistémica o metafísica profunda para fundamentar la distinción entre lo que es el caso y lo que es el resultado de una distorsión interesada de la realidad. El problema es que no siempre está claro cuándo se está hablando sobre una cuestión de sentido común y cuándo comienza la reflexión filosófica. Recurrir a ejemplos cotidianos no parece ser útil en la medida en que la concepción de verdad de sentido común no es muy determinada. Por otra parte, si aceptamos que en el seno de nuestras prácticas la crítica de las injusticias es posible, pero que una concepción demasiado fuerte de una realidad independiente no puede, en sí misma, dar cuenta de aspectos centrales de nuestras prácticas, parece que la idea de una realidad independiente necesita, adicionalmente, de una reflexión sobre cómo se relacionan nuestras prácticas con lo que es el caso. En la siguiente sección se analizarán casos paradigmáticos de supuestos estados de hechos que han sido desenmascarados, con el fin de profundizar en esa relación.

#### 4. Explicaciones desenmascaradoras y verdad

Las explicaciones que apuntan a que determinadas creencias son falsas son familiares, no solo en discusiones filosóficas, sino cotidianamente. Estas explicaciones no solo muestran la falsedad de una u otra creencia, sino que también explican por qué dicha creencia se consideró verdadera en primer lugar. Siguiendo a Barry Stroud:

Llamaré a una explicación que explica la apariencia de algo, o que explica la creencia en esto sin tener que suponer que dicha creencia es verdadera, una explicación “desenmascaradora”. Esta revela la base o la fuente de una creencia como no estando conectada del modo adecuado con su verdad. De este modo, desenmascara o muestra una creencia o apariencia como lo que es—una ilusión, una creencia falsa, o una mera apariencia. (Stroud, 1999, 75).

Según esta definición, parece que el proyecto de desenmascarar una creencia falsa debería cumplir, al menos, con tres requisitos. En primer lugar, debe haber algún tipo de evidencia o argumento que muestre la falsedad de la creencia, o el carácter ilusorio de algo. En segundo lugar, debería haber una manera de contrarrestar las razones o el fundamento que llevaron a la aceptación de la creencia falsa. Finalmente, no puede presuponerse la verdad de la creencia a desenmascarar. Está claro que el primer y el segundo requisito son

1 El problema planteado por McDowell es todavía más radical. No se trata solo de que, dada cierta concepción de la relación entre la mente y el mundo, el aspecto normativo de nuestras prácticas no puede ser explicado, sino que ni siquiera podemos dar sentido a la idea de que el contenido de nuestros pensamientos representa el mundo y, en general, de que nuestros pensamientos representen el mundo.

mutuamente independientes: puede mostrarse la falsedad de una creencia sin conocer la fuente de la misma, y puede conocerse la fuente de una creencia sin que esto suponga un argumento a favor o en contra de su verdad; puede creerse algo verdadero por malas razones. ¿Qué hay del tercer requisito? ¿Es independiente de los otros dos? Respecto al segundo requisito, averiguar la fuente de una creencia es perfectamente compatible con presuponer su verdad. En cuanto al primer requisito, es evidente que no se puede suponer la verdad de una creencia y mostrar su falsedad, a menos que este supuesto forme parte provisionalmente de una reducción al absurdo. Excluyendo este último caso, ¿no es este requisito redundante? Veamos algunos ejemplos.

La historia de la ciencia está plagada de explicaciones desenmascaradoras. Piénsese, por ejemplo, en el movimiento de la Tierra. En dicho caso, una forma más fructífera y eficiente de predecir los movimientos de los planetas y las estrellas es una buena razón para rechazar la creencia de que la Tierra no se mueve. Por otra parte, una razón por la que se llegó a creer casi unánimemente que la Tierra no se mueve es que, si ese fuese el caso, dicho movimiento se percibiría. Pero esta inmovilidad aparente puede explicarse teniendo en cuenta que el sistema de referencia en el que nos encontramos no permite percibir dicho movimiento. Adicionalmente, en la explicación, no se ha asumido que la Tierra está inmóvil.

Otro ejemplo perteneciente a la historia de la ciencia es el del color. Según una visión ampliamente aceptada, aunque pensamos que existen los colores, estos, en realidad, no existen, sino que son disposiciones de los objetos físicos a causar en nosotros ciertos efectos, a saber, experiencias cromáticas. Esta conclusión tiene su fundamento en el poder explicativo de la física, dado que la física puede prescindir de los colores para predecir y explicar determinados hechos. En este caso, ¿cómo puede explicarse el origen de nuestras creencias sobre los colores? Hay que tener en cuenta que, en el caso de los colores, hay diferencias relevantes en relación al ejemplo del movimiento de la Tierra. En primer lugar, la atribución de colores a las cosas es una práctica muy básica que no requiere ningún tipo de reflexión especial. En segundo lugar, la atribución de colores a las cosas forma parte de nuestras prácticas de un modo tan arraigado que incluso llevamos a cabo explicaciones desenmascaradoras respecto al color *real* de los objetos. Piénsese en alguien que cree que un muro blanco es azul, debido a una iluminación especial. Incluso si el proyecto desenmascarador de los colores fuese exitoso, y se mostrara que los colores no existen en las cosas, habría que explicar qué se hace cuando se determina que el color de algo no es su color real. Respecto a los colores, también hay diferencias en relación a la posición epistémica que ocupamos. La explicación del movimiento de la Tierra no requería un punto de vista diferente al que ocupaban los teóricos de la inmovilidad de la Tierra, en la medida en que ambos científicos compartían una meta común, a saber, la comprensión y predicción de fenómenos como la posición de los planetas. Por el contrario, la subjetividad de los colores no es una tesis física, independientemente de que se fundamente en el poder explicativo de la física, puesto que la física no aspira a decir cómo es el mundo en sí mismo, y ni siquiera está claro que sus conceptos sirvan para tratar ese tipo de cuestiones. Desenmascarar la realidad de los colores requeriría cierta distancia respecto a nuestras prácticas, así como cierta concepción de un mundo independiente de nosotros y de qué cosas incluiría ese mundo. Pero ¿puede un proyecto como este tener éxito? ¿Es posible dejar de lado el compromiso con nuestras prácticas de manera que podamos desenmascarar los colores como algo subjetivo sin atri-

buir colores a las cosas? Por otra parte, ¿cómo podemos llegar a una concepción del mundo independiente de nosotros y de nuestras prácticas? Estas cuestiones no pueden tratarse en este artículo y requerirían una investigación especial.<sup>2</sup> No obstante, hay dos consecuencias interesantes que pueden extraerse a partir de las consideraciones precedentes. En primer lugar, el hecho de que la respuesta a las cuestiones planteadas a propósito del proyecto de desenmascarar colores no sea autoevidente hace que el tercer requisito de las explicaciones desenmascaradoras, que la verdad de la creencia a ser explicada no pueda suponerse, no sea redundante. En segundo lugar, el intento de aplicar el modelo general de desenmascaramiento a los colores ha mostrado de un modo claro la distinción sustantiva entre cuestiones de sentido común respecto a lo que es el caso y cierto punto de vista metafísico según el cual es necesario el distanciamiento respecto a nuestras prácticas para poder llegar a una concepción del mundo tal y como es en sí mismo.

En este sentido, no hay nada problemático en la idea de que hay un hueco entre lo que es el caso y lo que creemos que es el caso: si no fuese así, no podríamos dar sentido al hecho de que podemos equivocarnos y los desacuerdos como el del movimiento de la Tierra no serían inteligibles. No obstante, es necesario que haya un terreno común de comprensión entre distintos sujetos, para que pueda haber una discusión sobre la verdad. Podríamos imaginar unos astrónomos extravagantes interesados en maximizar las predicciones erróneas, incluso excediendo el número de predicciones erróneas por azar, y que se adhieren al principio de que llevar a cabo predicciones erróneas de un modo sistemático es el paradigma al que ha de ajustarse la práctica científica. Pero un diálogo con tales astrónomos sería imposible. Aunque un principio tan extraño como el enunciado puede resultar arbitrario, piénsese en la dificultad de justificar principios como la parsimonia o la simplicidad por razones independientes a la práctica científica.

## 5. Un criterio de injusticia

La noción de explicación desenmascaradora refleja algunos rasgos de nuestras prácticas en relación a la búsqueda de la verdad, si bien no se ha dicho nada de cómo nuestras creencias y nuestras prácticas están interrelacionadas, ni se ha explicado cómo el mundo puede constreñir racionalmente nuestras creencias. Después de haber reconocido que es necesaria cierta interdependencia, más allá del vínculo causal, entre nuestras creencias y el mundo, para poder fundamentar la crítica de la injusticia social, una estrategia más prometedora podría ser desarrollar lo que Haslanger denomina una “epistemología inmanente”, que a grandes rasgos puede caracterizarse como “la epistemología que trata de elucidar las condiciones del conocimiento arraigadas en nuestro lenguaje, pensamiento y acción cotidianos”. (Haslanger, 1999, 461).

Un requisito mínimo que hay que tener en cuenta para poder dar sentido a la idea del conocimiento del mundo, por contraposición a una construcción social que no rastrea lo que es el caso, es que tiene que haber una asimetría entre nuestras prácticas. De otro modo, si

---

2 En Stroud (1999), hay un tratamiento detallado de estas cuestiones, y su respuesta es que el proyecto desenmascarador respecto a los colores no puede llevarse a cabo coherentemente, en la medida en que la única manera de fijar el contenido del *explanandum* a ser desenmascarado es, precisamente, atribuir colores a las cosas.

conocer se reduce a llevar a cabo una práctica dirigida a cumplir con una meta particular que tiene prioridad sobre otras, ¿cómo pueden entenderse nociones como “hecho”, “ser el caso”, “realidad” u “objetividad”? La idea de conocer algo está vinculada a algún tipo de convergencia, de modo que no todas las prácticas pueden tener el mismo estatus y ser evaluadas de la misma manera. Por otra parte, parece que no se trata de cuán importante sea una meta social en relación a la verdad, ya que siempre permanecerá la cuestión de la verdad como algo independiente. Sin embargo, esta no puede ser toda la historia. Entender que puede haber un conflicto entre adquirir creencias verdaderas y algún tipo de meta social presupone situaciones particulares en las que se da un complejo conjunto de prácticas. Tal y como veíamos en el ejemplo de los colores, incluso dentro del marco de nuestras prácticas es posible darle sentido a la idea de una explicación desenmascaradora y, en general, a la idea de que podemos estar equivocados respecto a lo que es verdadero, sin asumir ningún punto de vista metafísico. Esta línea de argumentación apunta a que tiene que haber algún tipo de jerarquía entre nuestras prácticas, de manera que algunas prácticas juegan un rol central o transversal en nuestras vidas, mientras que otras tienen un carácter más periférico. Si fuésemos seres inestables, carentes de toda regularidad en nuestro comportamiento, de manera que, por ejemplo, reaccionásemos arbitraria e impredeciblemente ante dos situaciones semejantes, sería muy difícil que pudiésemos tener el sentido robusto de realidad que tenemos. De algún modo, nuestras prácticas determinan el modo que tenemos de mirar a las cosas y si determinado conjunto de prácticas está fuertemente arraigado en nosotros, la reflexión abstracta puede llegar a generar la ilusión de que hay un punto de vista distanciado de la realidad que es el punto de vista metafísico.

Veamos cómo este análisis general puede aplicarse a una situación concreta. Imaginemos que S está convencido de que ofrecerle a una mujer un ascenso en su trabajo a cambio de sexo es una práctica legítima. Suponiendo que S esté dispuesto a tener una discusión racional con alguien que mantenga una posición feminista al respecto, en el sentido de que está dispuesto a dar razones a favor de su posición, así como de aceptar argumentos en contra de la misma si dichos argumentos funcionan, debería haber algún tipo de terreno común para que se pueda dar dicho diálogo. Un argumento contra una posición tan palmariamente antifeminista podría apelar a la incoherencia de S al mantener una determinada actitud ante un subconjunto de los seres humanos, las mujeres, en los casos en los que trata de proponerles sexo a cambio de un ascenso, y el comportamiento que S mostraría en una situación semejante ante un ser humano hombre, aprovechándose de esta diferencia en su comportamiento con el fin de favorecer cierto interés particular. Ser un ser humano consiste, en parte, en mantener ciertas relaciones con otros seres humanos, que incluyen mostrar cierto reconocimiento hacia determinados rasgos que se comparten con otros seres humanos, así como reaccionar y tener ciertas actitudes que son el resultado de dicho reconocimiento. Si alguien estuviese manteniendo prolongadamente una conversación amistosa con otra persona y de repente comenzase a golpear a la otra persona violentamente no entenderíamos su comportamiento a menos que ocurriese algo que desconocemos; dicho comportamiento, así descrito, no resultaría inteligible.

Hay cierto tipo de opacidad cognitiva que puede ser considerada responsabilidad del sujeto y que constituye un instrumento para perpetuar situaciones de dominación. Esta opacidad puede ser el resultado de ciertas maniobras que tratan de bloquear las reacciones y las

actitudes antes descritas, ocultando, además, una situación de dominación. En el caso de S, la forma de bloquear el tipo de actitud que un ser humano debería mostrar hacia otros seres humanos, como parte de una práctica básica de reconocimiento, consiste en un proceso de cosificación que se manifiesta de varias maneras como pueden ser determinados usos del lenguaje y formas de representar a las mujeres. Lo que convierte a este tipo de maniobra en un tipo de fallo cognitivo, si bien responsable, es que se están bloqueando reacciones y actitudes esenciales para que nos podamos reconocer como el tipo de ser que somos en una determinada sociedad, y ello sirviendo a un interés personal o a una determinada estructura de poder. Este proceso de cosificación, para que pueda constituirse en una ideología efectiva, debe ir acompañado de un discurso que afirme que la realidad neutra respecto a las mujeres es ser un mero objeto de deseo sexual. Paradójicamente, el discurso de la objetividad y de la neutralidad juega, en este caso, a favor de la injusticia social. En otros casos, la neutralidad y cierto tipo de objetividad, precisamente en el ámbito de las ciencias sociales, puede enmascarar mediante la ideología propósitos no explícitos. En este sentido, es interesante resaltar la observación que hace Isaiah Berlin respecto al ideal de utilizar un lenguaje neutral para referirse a los seres humanos:

No pretendo decir que un lenguaje fuertemente neutral acerca de los seres humanos no sea alcanzable. Los estadísticos, compiladores de informes de inteligencia, departamentos de investigación, sociólogos y economistas de cierto tipo, compiladores cuya tarea sea proporcionar datos a los historiadores o políticos pueden aproximarse a este y se espera de ellos que lo hagan. Pero esto es así porque estas actividades no son autónomas, sino que están diseñadas para proporcionar el material básico para aquellos cuyo trabajo aspira a ser un fin en sí mismo. (Berlin, 2002, 22-23).

Sin una idea de algo que es un fin en sí mismo es difícil dar sentido a la idea de que algo es el caso, en la medida en que el supuesto distanciamiento considerado como constitutivo de un acercamiento adecuado a los hechos es, en realidad, dependiente de un interés determinado, asociado a una meta particular. Por otra parte, entender que algo es un fin en sí mismo no implica comprometerse con la existencia de un ítem con algún tipo de estatus metafísico, sino que más bien apunta a una distinción entre prácticas y metas que expresan fuertemente las necesidades asociadas al reconocimiento propio del tipo de seres que somos, y que son propias de todo individuo en dicha sociedad, y prácticas y metas que responden a un interés particular o parcial. Cuando los intereses que se reflejan en estos dos tipos de prácticas entran en conflicto, como cuando el placer, el impulso de dominio o la obediencia a la autoridad prevalecen sobre el reconocimiento de los demás como iguales o sobre el sufrimiento de los demás, de modo que diferentes mecanismos de inhibición bloquean lo que podrían considerarse reacciones y actitudes razonables, el tipo de acción derivada de esta ceguera responsable da lugar a la injusticia social. En este sentido, el tipo de construcción social que el feminismo trata de desenmascarar podría definirse como *aquella que existe completamente como resultado de un propósito social que entra en conflicto con las expectativas básicas de reconocimiento social (que el mismo perpetrador de la injusticia espera de los demás)*. Entre otras cosas, estas expectativas básicas están ligadas a la idea de que somos seres humanos y de que no podemos ser tratados de cualquier manera (como un objeto

o como un animal), y sería difícil negar coherentemente el vínculo entre ser humano y tener dichas expectativas, al menos para alguien que pretenda mantener un intercambio racional. En ocasiones, se rompe con estas expectativas con el fin de favorecer algún tipo de interés particular o grupal, que no es, por tanto, el interés de cualquier ser humano, pero esta ruptura se produce sobre el trasfondo de una práctica extendida de reconocimiento general básico entre seres humanos. Por otra parte, para no responder a estas expectativas, son necesarios constructos como cierto tipo de discursos, el uso de determinado lenguaje o ciertas prácticas, que permiten suspender el punto de vista que subyace a nuestro reconocimiento como seres humanos; dichas construcciones permiten cosificar a los miembros de un determinado grupo. Lo que convierte a estas construcciones sociales en injustas, así como en objetos de desenmascaramiento, no es su correspondencia con la existencia de un mundo metafísicamente independiente, sino su incompatibilidad con un conjunto de expectativas básicas y fundamentales propias del tipo de seres que somos. Finalmente, esta definición permite comprender por qué las reivindicaciones feministas y el punto de vista de un acosador no se encuentran en el mismo nivel de justificación. Si aceptamos que un acosador ocupa una posición de ceguera responsable, como resultado de la inhibición de las reacciones y actitudes razonables que constituyen una expectativa entre todos los miembros de la sociedad, esta maniobra requeriría de una justificación adicional que no puede suponerse por defecto. En cambio, a una víctima de acoso sexual no debería preguntársele por la justificación de la relevancia de su sufrimiento, o por la necesidad de erradicar la práctica que la ha convertido en una víctima, porque el agresor ha roto con el terreno común entre él y su víctima que en general habría hecho posible tanto el reconocimiento básico que todos los miembros de una sociedad esperan, como cualquier intento de intercambio racional.

## Referencias

- Amorós, Celia. (2009): «Simone de Beauvoir: entre la Vindicación y la Crítica al Androcentrismo», *Investigaciones Feministas*, n° 0, pp. 9-27.
- Berlin, Isaiah. (2002): *Liberty*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Davidson, Donald. (1974): «On The Very Idea of Conceptual Scheme», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, n° 47, pp. 5-20.
- Haslanger, Sally. (1995): «Ontology and Social Construction», *Philosophical Topics*, n° 23 (2), pp. 95-125.
- Haslanger, Sally. (1999): «What Knowledge Is and What It Ought to Be: Feminist Values and Normative Epistemology», *Noûs*, n° 33, Supplement: Philosophical Perspectives, n° 13, Epistemology, pp. 459-480.
- McDowell, John. (1994): *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MacKinnon, Catharine. (1989): *Toward a Feminist Theory of State*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mikkola, Mari. (2010): «Is Everything Relative? Anti-Realism, Truth, and Feminism», Hazlett (ed.): *New Waves in Metaphysics*, Palgrave MacMillan.
- Shoemaker, Sydney. (2007): *Physical Realization*, New York: Oxford University Press.
- Stroud, Barry. (2000): *The Quest for Reality. Subjectivism and The Metaphysics of Colour*, Oxford: Oxford University Press.