



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**NOMINALISMO DE GÉNERO VS. REALISMO DE GÉNERO:**

**DOS ARGUMENTOS**

**T E S I N A**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE**

**LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**JIMENA VELÁZQUEZ CÁRDENAS**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO. AGOSTO 2023**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCCIÓN GENERAL.....</b>	<b>6</b>
<b>CAPÍTULO 1: REALISMO VS. NOMINALISMO.....</b>	<b>8</b>
Introducción.....	8
1. Realismo.....	10
1.2 La nueva propuesta realista de Mari Mikkola.....	14
2. Nominalismo.....	21
2.1 El Nominalismo de género de Natalie Stoljar.....	23
Conclusiones.....	27
<b>CAPÍTULO II: EL ARGUMENTO DE LA PARTICULARIDAD.....</b>	<b>28</b>
Introducción.....	28
1. Contenido del argumento.....	30
2. Raza, clase y género.....	31
2.1. Clase y el género: La República.....	31
2.2. El solipsismo blanco.....	36
Conclusiones.....	46
<b>CAPÍTULO III: EL ARGUMENTO DE LA COMPLEJIDAD.....</b>	<b>48</b>
Introducción.....	48
1. Contenido del argumento.....	49
2. Argumento de la complejidad.....	49
2.1 Paradigma de los particulares.....	50
2.2 Similitudes en el sentido wittgensteiniano.....	55
2.3 Respuesta a Mary Mikkola.....	59
Conclusiones.....	62
<b>CONCLUSIÓN GENERAL.....</b>	<b>63</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>65</b>

## Agradecimientos

Gracias a mi psiquiatra el Dr. Dayran Trejo Marquez, sin cuya incansable labor no estaría viva para poder graduarme.

Gracias a mi madre por su comprensión, flexibilidad y trabajo duro, sin los cuales me hubiese sido imposible cursar una licenciatura. Quisiera darte el mundo, pero por lo pronto te dedico este esfuerzo.

Gracias a mi padre por su apoyo económico.

Gracias a Rebeca por siempre buscarme, por no rendirse hasta encontrarme, y por acompañarme hasta el final de la meta.

Gracias a la Cuarentena Ñoña por su apoyo, no me cabe duda que, estas redes comunitarias nos mantienen con vida. Gracias a su fundador, Samuel, sin cuyo atento y desinteresado apoyo, la consolidación de esta tesina no hubiese sido posible.

Gracias a Cristian por su compromiso con los estudiantes y su esfuerzo por sacarnos adelante. Nunca te acabes, Cristian.

Gracias a Rodrigo, Raul y Ramón por su compañía.

Por último, gracias a los proyectos Library Genesis y Sci-hub, *la información quiere ser libre.*

## INTRODUCCIÓN GENERAL

El objetivo de este trabajo es reconstruir dos argumentos que se oponen al realismo de género: el argumento de la particularidad y el argumento de la complejidad. Mi objetivo secundario es poner de manifiesto, ¿por qué es problemático comprometernos con un realismo de género estricto?

He dividido el trabajo en tres partes y para cada argumento dediqué una sección donde hice una formalización simple del contenido de los argumentos, con el propósito de que sean explícitos y claros.

El primer capítulo es un capítulo introductorio, que aquellos versados en filosofía o estudios de género bien podrían no necesitar, sin embargo, he escrito este trabajo para compartir con una comunidad de colegas que no necesariamente tienen una formación filosófica. En este hablo sobre el debate filosófico entre el realismo y el nominalismo, aterrizándolo al ámbito del género. ¿Qué propone cada postura, cómo se enfrentan?

En el segundo capítulo abordo el argumento de la particularidad, me basé mayoritariamente en el libro de Elizabeth Spelman, *The Inessential woman* (1990). En este capítulo hablo sobre cómo las particularidades de raza y clase inciden fuertemente en nuestras consideraciones sobre el género.

En el tercer capítulo abordo el argumento de la complejidad, propuesto por Natalie Stoljar. En este capítulo explicaré en qué consiste la propuesta de Stoljar. De acuerdo con esta propuesta, hay que identificar paradigmas de los particulares a los que el concepto de mujer aplica y, a partir de estos, proponer características flexibles pero

concretas que agrupan a las mujeres bajo una similitud familiar, en el mismo sentido unificador en que Wittgenstein ya previamente había planteado se unifica el concepto de juegos.

Es pertinente señalar dos cosas más sobre este trabajo: primeramente, que los textos centrales de esta tesina están en inglés, en consecuencia, toda traducción realizada en el cuerpo del trabajo es propia; por otra parte, me gustaría aclarar los límites de esta tesina. Este trabajo no se propone dar una definición de lo que significa ser mujer, no pretende presentar una genealogía exhaustiva de los conceptos de género y sexo; y tampoco busca jerarquizar las diferentes maneras en que las mujeres son oprimidas y experimentan violencia.

Así mismo, este trabajo no niega que todas las mujeres compartan experiencias, vivencias, opresiones, o características en común, sino que busca mostrar algunas de las problemáticas que implica establecer, y sobre todo, exigir, que las mujeres cumplan con una serie de características inamovibles y universales, tal como lo hace el realismo de género.

Algunos de estos problemas son: caracterizar al género como un concepto más allá de cualquier intervención material, causando la imposibilidad de cambio para las mujeres, y la imposibilidad siquiera de contravenir este concepto, muchas veces identificado también como la “naturaleza femenina”.

En la genuina búsqueda realista de una característica o características definitorias de la "mujereidad", es fácil generar una definición que sea tan estática y tan poco flexible que resulte incompatible con las mujeres en la realidad.

## CAPÍTULO 1: REALISMO VS. NOMINALISMO

### **Introducción**

Este primer capítulo es un capítulo introductorio para situarnos en el debate del realismo y el nominalismo en el ámbito del género. En los apartados de realismo y nominalismo, respectivamente, daré una explicación general de las posturas metafísicas: ¿en qué consisten?, ¿qué defienden? Posteriormente escribiré sobre las posturas que involucran al género, específicamente el debate sobre la categoría “mujer”, de las autoras contemporáneas que he elegido.

Para abordar el realismo de género he elegido a la autora Mari Mikkola, pues la propuesta realista que esboza resuelve ciertos problemas tradicionales asociados con un realismo de género estricto. Dado que en este trabajo privilegiaré la postura neo-nominalista de Stoljar, he querido asegurarme de recrear de la manera más caritativa la propuesta realista, y me parece que la autora tiene la propuesta más fuerte que he podido encontrar. Por otra parte, para hablar sobre el nominalismo he elegido a la autora Natalie Stoljar, cuya investigación se ha centrado en la metafísica de género, particularmente la crítica al realismo de género.

Este primer capítulo sentará las bases para el cuerpo de la tesina, la reconstrucción de dos argumentos contra el realismo de género: el argumento de la particularidad y el argumento de la complejidad.

En el ámbito de la metafísica feminista, este debate entre nominalismo y realismo se sitúa en la pregunta: ¿qué es lo que hace una mujer, ser una mujer? Una

explicación común de lo que hace a una mujer ser mujer es ir a lo que denominaríamos "sexo", ir al cuerpo femenino, cuerpo biológico sexuado, con vulva, menarquía, hormonas, capacidad de lactar, etc., sin embargo, ¿es acaso esta la lista exhaustiva de características suficientes y necesarias que hacen a una mujer?, ¿es una mujer nada más y nada menos que esto?

Estos problemas para definir lo que hace a una mujer ser una mujer, se inscriben en muchas aristas. Encontrar una respuesta a la pregunta metafísica y epistemológica “¿qué nos hace mujeres?”, es complejo en muchos sentidos. La dificultad más notoria es la heterogeneidad que hay, es decir, es complicado encontrar una serie de características estrictas que nos digan exactamente quién es mujer y quién no, incluso si fuésemos directo al dimorfismo sexual. Por ejemplo, hay mujeres sin vulva pero con mamas, mujeres que han perdido el útero a causa de distintas enfermedades, mujeres sin el cromosoma XX, ¿cómo abstraer toda esta variedad? Esto sin considerar que hay otro nivel de complejidad si consideramos factores que también provocan variedad entre mujeres, e.g. la raza, la clase, o la orientación sexual. ¿Cómo encontrar terreno en común entre una mujer negra lesbiana y una mujer blanca burguesa?

Es en este contexto en el que se desarrolla uno de los debates de la metafísica feminista más populares, el debate del realismo contra el nominalismo. A muy grandes rasgos, la respuesta realista de género sería: efectivamente, hay un terreno común entre todas las mujeres, no importa qué tan dispares sean sus experiencias, pues todas participan de la "mujereidad". La respuesta nominalista se centra en mostrar evidencia según la cual no es posible reunir tal variedad en un solo concepto como "mujereidad", sin dejar por lo menos a algunas mujeres fuera de este grupo. Analizaremos ambas respuestas en el cuerpo de la tesina.



## 1. Realismo

Las raíces del debate entre realismo y nominalismo son profundas, podemos rastrear sus orígenes a las propuestas filosóficas de Heráclito y Platón. La propuesta realista busca responder a la pregunta: ¿qué hace a un objeto cualquiera ser lo que es? El planteamiento de Platón, muy a grandes rasgos, es el siguiente: de cierta manera, todos los objetos particulares con características en común, deben participar de una naturaleza en común. Esta naturaleza en común, es la **esencia** que unifica a todos los particulares y posibilita la multiplicidad de estos. Es también lo que les proporciona sus características en un nivel ontológico, es decir, es la esencia lo que les otorga su ser, por ejemplo, todos los objetos blancos participan de la Idea o Esencia de la blancura, y es en virtud de esta naturaleza en común que son blancos.

Consideremos, por ejemplo, la noción de justicia. Si nos preguntamos qué es la justicia, es natural proceder considerando uno, dos, tres... actos justos para descubrir lo que tienen de común. En cierto modo, todos deben participar de una naturaleza común, que hallaremos en todo lo justo y no en otra cosa. Esta naturaleza común, en virtud de la cual todas son justas, será la justicia misma, la pura esencia cuya mezcla con los hechos de la vida ordinaria produce la multiplicidad de los actos justos. Lo mismo ocurre para cualquier otra palabra que pueda ser aplicable a varios hechos, como por ejemplo la «blancura».<sup>1</sup>

Esta esencia es a lo que Platón denomina Idea o Forma, y todos los particulares que participan de una idea, tendrán por consiguiente esa naturaleza o esencia en común. “La palabra será aplicable a un número de objetos particulares porque participan todos en una común naturaleza o esencia. Esta pura esencia es lo que Platón denomina una

---

<sup>1</sup> Rusell Bertrand, *Los problemas de la filosofía*, 2.<sup>a</sup> ed. (Barcelona: Labor, 1994), p.59.

«idea» o «forma»<sup>2</sup>. La idea no existe en el mundo sensible, no es idéntica a ningún particular que participe de ella, y entre sus características está ser eterna, inmutable e indestructible:

La «idea» de justicia no es idéntica con algo que sea justo; es algo distinto de las cosas particulares, de lo cual las cosas particulares participan. No siendo particular, no puede a su vez existir en el mundo de los sentidos. Además, no es fugaz y cambiante como los objetos de los sentidos; es eternamente ella misma, inmutable e indestructible.<sup>3</sup>

En el ámbito de la metafísica feminista, el realismo de género, es una perspectiva metafísica en la que se piensa que existe una característica o características agrupadas en un universal unificador y que son compartidas por todo el grupo denominado “mujeres”. En este trabajo denominaré a este universal como “mujereidad”

De acuerdo con esta postura, esta noción metafísica existe independientemente de nuestros pensamientos, percepciones, o esquemas. Tal característica, estaría plenamente establecida, sería inmutable, unificadora y poseerla o participar de ella, sería una condición necesaria y suficiente para ser mujer. El realismo de género, en palabras de Mari Mikkola es: “Esta es la visión de que las mujeres tienen una característica (definitoria de la "mujereidad") común y esta característica es la que las hace mujeres”<sup>4</sup>

Un realismo de género lo suficientemente estricto y demandante nos llevaría a un esencialismo de género porque la característica estrella, en este caso la "mujereidad" existiría más allá de cualquier intervención material, más allá de un espacio y tiempo concretos, inmutable como una Idea platónica. Situándonos en este realismo duro, no hay nada que una mujer pueda hacer para modificar esta característica definitoria o

---

<sup>2</sup> *Ídem*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.60

<sup>4</sup> Mari Mikkola, «Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women», *Hypatia* 21, n.º 4 (2006), p.78.

esencia, ni siquiera se podría actuar en una manera que la contradijera. En nuestra genuina búsqueda de una característica o características definitorias de la "mujereidad", podemos fácilmente generar una definición que sea tan estática y tan poco flexible que caiga en la atribución de características biológicas, que terminen por ser reduccionistas e incompatibles con las mujeres en la realidad.

¿Por qué es fácil que el realismo de género derive en un biologicismo y por qué es esto reduccionista?

El biologicismo es una forma de esencialismo que centra la esencia de la mujer en términos de capacidades biológicas: dar a luz, menstruar, lactar, etc. Esto ocurre debido a que el grupo social "mujeres" es un grupo altamente heterogéneo, y una manera en que es posible encontrar características en común es ir a lo que tradicionalmente se denomina "sexo". El problema con esta postura no radica en su reivindicación del cuerpo femenino, ni en afirmar que las características corporales deberían participar de la definición de mujer, sino que el problema radica en *reducir* el concepto de "mujer" solo a las capacidades biológicas.

¿Qué es el esencialismo de género? El esencialismo de género es la atribución de una esencia fija y universal a las mujeres. Esta esencia se asume como dada y es comúnmente identificada con la "naturaleza femenina". Por ejemplo, desde asegurar que el útero o la vulva es la característica definitoria de la "mujereidad", hasta ir a los cromosomas para aseverar que quien no posea la combinación XX no es una mujer. Ahora me gustaría citar a Elizabeth Grosz, quien en su libro *Space, time and perversion: Essays on the politics of bodies*, nos habla sobre los procesos de despojo conceptual de los cuerpos de su especificidad, corporeidad y huellas residuales de su producción como cuerpos, en este caso pone al esencialismo en el contexto del género.

Esencialismo, un término que raramente es definido o explicado explícitamente en un contexto feminista, pero tiene una larga e ilustre historia dentro del desarrollo de la filosofía occidental, refiere a la atribución de una esencia fija a las mujeres. La esencia de las mujeres, se asume, está dada y es universal, y usualmente, aunque no necesariamente, es identificada con la biología de las mujeres y sus características “naturales”. El esencialismo usualmente implica el biologicismo y el naturalismo, pero hay casos en los que la esencia de las mujeres parece no residir en la naturaleza o biología sino en ciertas características psicológicas dadas, talento para la crianza, empatía, apoyo, no competitividad, entre otras.<sup>5</sup>

El esencialismo limita las posibilidades de cambio y reorganización social, pues justifica de manera teórica el lugar secundario y de subordinación de la mujer en la sociedad patriarcal, tomando las características de la esencia que se ha asignado a la mujer como dadas, de manera ahistórica.

El esencialismo, por tanto, refiere a la existencia de características fijas, atributos dados y funciones ahistóricas que limitan la posibilidad de cambio, y por añadidura de reorganización social de las mujeres. El biologicismo es una forma particular de esencialismo en el cual la esencia de las mujeres es definida en términos de capacidades biológicas. El biologicismo usualmente está basado en alguna forma de reduccionismo: los factores sociales y culturales se piensan como basados en causas biológicas, en particular el biologicismo usualmente ata a las mujeres de manera cercana con las funciones de reproducción y crianza, el biologicismo también puede limitar las posibilidades sociales de las mujeres a través del uso de popularizaciones de la evidencia de la neurología, neurofisiología, y endocrinología. El biologicismo, es por tanto un intento para limitar las capacidades sociales y psicológicas a lo que es acorde con los límites establecidos por la biología.<sup>6</sup>

El biologicismo construye una identidad inalterable como forma de contención de la mujer; es fácil llegar a caer en un esencialismo de género si se tiene un realismo de género estricto, pues recordemos, el realismo de género no es sino la visión de que las

---

<sup>5</sup> Elizabeth Grosz, *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, 1.<sup>a</sup> ed. (Londres: Routledge, 1995), p.47.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.48

mujeres tienen una característica definitoria de la "mujereidad", y que esta característica es la que las hace mujeres. Al reclamar una universalización de la "mujereidad" no hay manera de prestar adecuada atención a las diferentes mujeres que encontramos en la experiencia, formadas no sólo por la abstracción de una característica definitoria.

## 1.2 La nueva propuesta realista de Mari Mikkola

Mari Mikkola es una crítica de Elizabeth Spelman, que defiende el realismo de género cuestionando la visión típicamente nominalista de que la particularidad de las mujeres cuenta como argumento contra el realismo. Lo que nos propone es un realismo particularmente flexible en su consideración del universal 'mujeres'. En su artículo, *Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women*, Mikkola pretende mostrar que los argumentos comúnmente esgrimidos contra el realismo de género que apelan a la diversidad, la particularidad y la no separabilidad, no proveen razones suficientes para rechazar una visión realista de la "mujereidad".

Sin embargo, como sugeriré, es posible entender el realismo de género en una manera que es compatible con estas dificultades epistémicas, con la diversidad de mujeres y experiencias disímiles como mujer, y con muchas de las perspectivas feministas acerca de la dificultad de señalar condiciones precisas, suficientes y necesarias de ser mujer.<sup>7</sup>

Mari Mikkola esboza una nueva propuesta realista de género, basada en el realismo de David Malet Armstrong. Él reclamará a los filósofos en general, la manera en que realizan sus análisis: estableciendo características primigenias y descartándolas posteriormente.<sup>8</sup> Una característica primitiva o primigenia es cualquier característica,

---

<sup>7</sup> Mari Mikkola, «Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women», *Hypatia* 21, n.º 4 (2006), p.90.

<sup>8</sup> El texto original tiene la palabra *primitive*, el autor refiere a una propiedad primitiva en sentido de primigenia, primera, que es imposible de derivar, partir o simplificar.

por ejemplo: ser rojo, que es compartida por muchas entidades y se presenta como imposible de analizar.

Por analizar entendemos reducir esta característica a partes más simples, para encontrar necesidad y suficiencia en ella. Ser rojo sería un ejemplo de característica primigenia o primitiva pues es compartida por muchas entidades al mismo tiempo y no se puede analizar reductivamente.<sup>9</sup>

Mikkola nos pide que consideremos la cualidad de “ser humano”, que es una cualidad compleja, compuesta por múltiples partes. Los filósofos, nos dice, esperan que esta cualidad sea analizable y poder dar cuenta de qué condiciones son suficientes y necesarias para participar de ella, es decir, qué cuenta como ser humano. Los filósofos piensan, nos dice Armstrong, que si esta característica puede analizarse reduciéndola a sus partes más simples, entonces, tendremos información acerca de lo que significa ‘ser humano’ y qué cualidades tienen todos los humanos en virtud de las cuales son seres humanos.

Considérese por ejemplo, la cualidad de ser humano. Si esta cualidad es compleja (siendo esta compuesta por partes), entonces los filósofos esperan ser capaces de analizarla y proveer condiciones necesarias y suficientes para "ser humano" que todos los humanos como resultado poseerían. Supuestamente reducir la característica de "ser humano" a sus partes más simples nos diría algo acerca de lo que es "ser humano" y lo que todos los humanos tienen en común que los hace tales.<sup>10</sup>

Sin embargo, lo que Armstrong nota es que esta característica no puede ser analizada reductivamente, en el sentido de ser seccionada, partida, o sintetizada en sus

---

<sup>9</sup> Para profundizar en la caracterización de Armstrong, *vid.* Mari Mikkola, «Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women», *Hypatia* 21, n.º 4 (2006), p.91.

<sup>10</sup> *Ídem*

componentes más simples. Los filósofos entonces, nos dice, asumen que es una característica primitiva, primigenia, u originaria, que es preferible descartar.<sup>11</sup>

Lo que Armstrong nos dice posteriormente, es que, pedir que todo concepto pueda ser analizado reductivamente para obtener de él suficiencia y necesidad, es pedir demasiado de la metafísica.<sup>12</sup> Armstrong indica que hay conceptos tan complejos que superan la capacidad de la metafísica para realizar un análisis comprensivo que de cuenta cabalmente de estos.

Debemos entonces, renunciar a la posibilidad de ser capaces de analizar reductivamente todo, y reconocer que, de la imposibilidad de analizar algo no se sigue que ese algo no exista. Armstrong tiene su propia teoría de los universales, a los que llama universales complejos: “Supón que un cierto universal es complejo (estando compuesto de partes) [...] Supón, además, que los seres humanos notan que ciertos particulares caen bajo este universal y correlacionan un predicado con este”.<sup>13</sup>

Los seres humanos, nos dice, podemos notar particulares que caen bajo la categoría de un universal. Pensemos en el universal “ser humano”, este es un universal complejo, compuesto de partes que no conocemos, y, sin embargo, las personas podemos notar cuales son los particulares que caen bajo este universal, es decir podemos correlacionar un predicado con este. Por ejemplo, *Jimena*, un particular, es un ser humano, universal complejo.

Sin embargo, nos dice Armstrong, a este tipo de universales complejos, sólo es posible aprehenderlos de manera total, por lo tanto, aunque seamos capaces de correlacionarles un predicado, y notar qué particulares pertenecen a este universal, no

---

<sup>11</sup> *vid.* Mari Mikkola, «Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women», *Hypatia* 21, n.º 4 (2006), p.91.

<sup>12</sup> *Ídem*

<sup>13</sup> David M. Armstrong, *A Theory of universals*, vol. 2, Universals and scientific realism (Gran Bretaña: Cambridge University Press, 1978), p.53.

seremos capaces de analizarlo reductivamente. “Supón, sin embargo, que este complejo universal es aprehendido en una manera total o Gestalt-ística, de tal manera que los usuarios del predicado son incapaces de definir este universal de manera alguna. Para ellos, el universal es inanalizable.”<sup>14</sup> En el caso del universal “ser humano”, no aprehendemos al universal complejo como tal, los particulares que caen bajo este universal actúan sobre nuestros sentidos en una manera en que no percibimos o analizamos las partes, lo que pasa es que simplemente percibimos si algo participa del universal o no. Es decir, decimos que alguien es un "ser humano" o que no lo es, no decimos que alguien es semi-humano, quasi-humano o medio humano. Siguiendo a Armstrong, él afirma que esta situación provoca que tengamos una **idea simple** de un universal que es **complejo**.

En el caso especificado, el universal es complejo pero no es aprehendido como complejo [...] Es perfectamente posible que (a) un universal sea complejo; (b) que los particulares que caen bajo este universal actúen (en virtud de este universal) sobre nuestros órganos sensoriales en una manera de todo o nada. Nosotros quizá registremos la presencia de particulares cayendo bajo este universal sin ser capaces de analizar el universal de manera alguna [...] Nosotros tendríamos entonces la ‘idea simple’ de un universal complejo.<sup>15</sup>

Lo que se está sugiriendo aquí, es que algunas características que podemos categorizar como **universales complejos**, a los cuales podemos asignar particulares, y con los cuales podemos correlacionar predicados, son inanalizables para nosotros, quienes sólo nos podemos hacer una **idea simple** de estos. Y estas características son inanalizables dada su complejidad. “Poseen numerosas partes constitutivas (quizá infinitas) eso lo hace extremadamente difícil – si no es que imposible – de analizar reductivamente reduciéndolas en sus condiciones necesarias y suficientes”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> *Ídem*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 54

<sup>16</sup> *Ídem*



La complejidad, nos dice Mikkola, yace en las numerosas partes que componen a este universal, esto lo hace extremadamente difícil de analizar reductivamente, y obtener así sus características necesarias y suficientes.

Me parece a mí que *ser humano*, es un ejemplo razonable de un universal *armstrongiano* que no puede ser analizado reductivamente dada su complejidad. Ciertos particulares claramente caen bajo este universal y hay un predicado correspondiente (ser humano). También podemos aprehender algo muy básico acerca de este universal (que entidades caen bajo este) que nos permite clasificar entidades en seres humanos con relativa facilidad. Sin embargo, si uno tratase de analizar y dar cuenta reductivamente de este universal con miras a proveer una serie de propiedades fundamentales y relaciones de necesidad y suficiencia para contar como ser humano, sospecho que uno encontraría esta tarea casi imposible. Incluso si parece fácil juzgar quien cuenta como humano, es mucho más difícil decir qué significa "ser humano" o decir mucho sobre los humanos que fuese verdadero para todas esas entidades llamadas "seres humanos".<sup>17</sup>

"Ser humano" es un buen ejemplo de un universal complejo *armstrongiano*, nos dice Mikkola, ya que si bien no puede ser analizado reductivamente por su complejidad, 1) es claro y fácil determinar cuáles particulares caen bajo este universal, 2) tiene un predicado correspondiente.

Por una parte, aunque ciertas características eluden análisis, esta no es razón suficiente para descartar una visión realista, opina Mikkola; por otra parte, aunque no podamos decir qué significa "ser humano", y sea imposible dar una lista sucinta de características suficientes y necesarias para participar de este universal, parece que, podemos distinguir seres humanos en tanto que tales. Siendo ésto así, todos los humanos colectivamente participarían del universal complejo "ser humano", aunque a este concepto no se le pueda hacer un análisis preciso.

---

<sup>17</sup> Mari Mikkola, «Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women», *Hypatia* 21, n.º 4 (2006), p.92.

En la medida de este caso, parece que podemos elegir seres humanos en tanto que seres humanos, sin ser capaces de decir nada acerca de algunas condiciones (necesarias y suficientes) de *ser humano*. Los seres humanos, como resultado, tendrían la característica de ser humanos en común (*qua* humanos) aunque esta característica elude análisis preciso.<sup>18</sup>

¿Por qué es tan complicado dar características necesarias y suficientes de “ser humano”? Es muy complicado dar qué características son necesarias y suficientes para ser un “ser humano” porque hay una gran variedad en el conjunto al que llamamos “seres humanos”, demasiadas características, variaciones de peso, altura, compleción, color de piel, etc. Al dar una lista de características demasiado estrecha, corremos el riesgo de negar la humanidad de buena parte de la población.

Aunque parece imposible apuntar a características específicas [definitorias de ser humano] que todos los humanos tienen en común, y aunque los humanos individuales difieren inmensamente los unos de los otros, uno podría aún tener una imagen realista de "ser humano" en el espíritu *armstrongiano*.<sup>19</sup>

Es de claridad mediana a dónde quiere llegar Mikkola: al igual que el concepto de “ser humano”, el concepto de “mujer”, tiene los mismos problemas, es inanalizable de manera reductiva, la misma complicación existe para descomponerlo en una lista de sus características esenciales, necesarias y suficientes. Si el concepto de “mujer” se piensa como un universal complejo *armstrongiano*, es compatible con las problemáticas señaladas por Spelman, pues es compatible con la diversidad que expresa el conjunto denominado “mujeres” y al mismo tiempo establece que sí hay una característica común, que existe, aunque elude cualquier tipo de análisis.

Quiero sugerir que, si la "mujereidad" es entendida de manera similar a "ser humano" (en la manera discutida arriba), entonces es posible tener una visión realista de género de la "mujereidad" que es compatible con las dificultades

---

<sup>18</sup> *Ídem*

<sup>19</sup> *Ídem*

epistémicas a las que Spelman apuntó, también siendo compatible con la diversidad individual de las mujeres. Esta visión de género realista no requeriría tampoco que se apuntara a condiciones necesarias y suficientes de la "mujereidad".<sup>20</sup>

La dificultad epistémica que Spelman señala, es la dificultad encontrar características en común que permitan dar cuenta del contenido conceptual de la "mujereidad", esto se debe a la complejidad del concepto, y esta complejidad a su vez, se debe a las variaciones de cada mujer particular, sus experiencias diversas y disímiles como mujeres. Al proponer un universal complejo e inanalizable, es posible tener una visión realista de género sobre la "mujereidad", dado que para postularla no se requiere proveer condiciones necesarias ni suficientes.

Una de las razones por las cuales las filósofas feministas han sospechado del realismo de género es que, apuntar a las condiciones necesarias y suficientes de la "mujereidad" ha probado ser extremadamente difícil. Esto ha sugerido a algunas que el nominalismo de género debería preferirse. Sin embargo, el realismo de género de la clase que yo sugiero no requiere que ninguna condición necesaria y suficiente de la "mujereidad" sea articulada, y por tanto la inhabilidad de hacerlo no provee una razón para rechazar la visión realista del género.<sup>21</sup>

De acuerdo con Mikkola, la característica que hace a las mujeres tales, sería entonces esta "mujereidad" extremadamente compleja, inanalizable, pero que todas las mujeres comparten, nada más *puede* ser discernido:

Las mujeres pueden simplemente tener una extremadamente compleja y, por tanto inanalizable, característica de "mujereidad" en común que las hace mujeres. En la medida en que, en este caso, no hay condiciones de "mujereidad" necesarias y suficientes que puedan ser discernidas. No obstante, la imagen de "mujereidad" que estoy sugiriendo es realista de género, las mujeres tienen una

---

<sup>20</sup> *Ídem*

<sup>21</sup> *Ídem*

extremadamente compleja e inanalizable característica en común que las hace mujeres.<sup>22</sup>

## 2. Nominalismo

Tanto el realismo como el nominalismo podría decirse que parten de la misma pregunta: *¿qué hace a las cosas particulares ser tales?* Ambas teorías dan una respuesta diametralmente opuesta a la otra. Ya revisamos una respuesta que se daría desde una postura realista: las cosas y sus características particulares son instancias de aquello que podemos denominar universales. Veamos ahora qué podríamos decir desde una postura nominalista.

La pregunta que tanto realistas como nominalistas tratan de resolver es: *¿Qué hace a las cosas X, de hecho ser X?*, donde X representa una propiedad predicada. Por ejemplo, *¿qué hace a un cuadrado, un cuadrado?* Para los realistas sobre los universales, si algo es cuadrado, este lo es en virtud de la cosa instanciando el universal de la *cuadricidad*. En general, para los realistas acerca de los universales, las cosas tienen las dispersas propiedades que tienen en virtud de instanciar universales.<sup>23</sup>

El nominalismo es una postura metafísica que se opone al realismo, la más conocida quizá. El nominalismo le cuestiona al realismo si verdaderamente existe la “esencia” como principio de las características de las cosas. O si puede en efecto, resumirse o provenir de un universal e instanciarse en particulares variados. Una postura nominalista implica el rechazo tanto de los universales, como de los objetos abstractos, o en sus versiones más tibias, un escepticismo ante estos objetos. En su lugar, busca enfocarse en las cosas y sus características. Características que, desde el nominalismo, se piensa que un universal no es suficiente para explicar en su totalidad y complejidad o

---

<sup>22</sup> *Ídem*

<sup>23</sup> Gonzalo Rodríguez-Pereyra, «Nominalism in Metaphysics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019.

que las demandas de esas ontologías que postulan tantos objetos abstractos son innecesarias, o epistémicamente indefendibles.

En su lugar, los primeros nominalistas propusieron que los así llamados "universales" son *nombres*: términos cuasi-ficticios que usamos los humanos para referirnos a las cosas. De ahí el nombre en su origen en la edad media tardía, del latín "*nomen*", nombre.

La palabra *nominalismo*, es ambigua. En su sentido más tradicional proviene de la edad media, e implica el rechazo a los universales. En otro sentido, más moderno pero igualmente firmemente establecido, implica el rechazo a los objetos abstractos.<sup>24</sup>

La definición de objeto abstracto y de universal varía pero, en general, pueden entenderse de la siguiente manera: un universal es un concepto con una serie de características reconocibles en instancias individuales de diferentes entidades, mientras que, un objeto abstracto, dentro de varias tradiciones realistas en metafísica, es un objeto que realmente existe pero que está fuera de la red espacio-temporal y “[a] pesar de que para distintos filósofos universal significa diferentes cosas, y lo mismo pasa con objeto abstracto, de acuerdo a su uso común, un universal es algo que puede ser instanciado por diferentes entidades, y un objeto abstracto es algo que no es espacial o temporal”.<sup>25</sup>

Ahora, si hablamos de género, ¿qué sería el nominalismo de género? Al nominalismo de género le preocupa la pregunta: ¿qué hace a una mujer ser una mujer? En palabras de Natalie Stoljar, el nominalismo en el ámbito de género sería el rechazo a la postura metafísica de que la unificación del grupo ‘mujeres’ depende de **un universal** con características prefijadas y limitadas, congregadas dentro de una lista que todo

---

<sup>24</sup> *Ídem*

<sup>25</sup> *Ídem*

miembro del grupo tiene que poseer si quiere ser considerado parte de él.

El nominalismo respondería parcialmente entonces a la pregunta "¿qué hace a una mujer ser una mujer?" de la siguiente manera: a una mujer *no* la hace tal su participación del universal 'mujer'. En ese sentido, "[el] nominalismo es el rechazo de un universal – el rechazo de una posición metafísica que propone una "mujereidad" universal para explicar cómo la clase 'mujer' está unificada".<sup>26</sup>

En mi segundo capítulo desarrollaré una propuesta formulada en positivo sobre qué hace a una mujer tal, con el argumento de la complejidad; donde se revisarán las instancias de los casos particulares que nos pueden dar una idea de cómo se daría respuesta a esta pregunta desde el nominalismo.

## 2.1 El Nominalismo de género de Natalie Stoljar

En su artículo *Different Women. Gender and the Realism-Nominalism Debate* Natalie Stoljar defiende una clase particular de nominalismo: *resemblance nominalism*, o nominalismo de la similitud, en la cual nos dice que no necesariamente va a negar la existencia de categorías de género. Esa salida parece fácil, pues desde una postura nominalista dura, sería sencillo simplemente afirmar que no hay tal cosa como un universal, y por tanto no hay un universal de "mujereidad" del que participa toda mujer. "Dado que los nominalistas dicen que no hay universales, tienen un argumento simple para el nominalismo de género a su disposición: No hay universales, y por tanto no hay universales de género".<sup>27</sup> Sin embargo Stoljar, no rehúye de la reflexión sobre la categoría de mujer y qué características hacen a una partícipe de esta categoría.

---

<sup>26</sup> Natalie Stoljar, «Different Women. Gender and the Realism-Nominalism Debate», en *Feminist Metaphysics* (Londres: Springer, 2011), p.28.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.92

Stoljar acepta la postura de que existen categorías que son buenas candidatas para convertirse en universales si fuera el caso, por ejemplo, la categoría de seres humanos, cosas escarlata, o piezas de oro. Sin embargo, nos pide que analicemos qué tan unificadas están estas categorías: “Es importante notar que entre las clases, hay grados de diferencia. La clase denominada electrones está altamente unificada; la clase de cosas de color es moderadamente heterogénea; Las clases con bordes difusos, no están unificadas en lo absoluto”.<sup>28</sup>

Es decir que, entre las clases hay grados de diferencia, hay clases más unificadas que otras, si observamos, por ejemplo, un grupo de piezas de oro, podríamos decir al verlas, que son muy similares las unas a las otras, incluso si algunas varían en tamaño y forma. A esta clase Stoljar la llamará: “clase altamente unificada”.

Pensemos en otra clase: la de ser humano. Dentro de esta, tenemos muchos seres humanos con demasiadas variaciones como para considerarla una clase homogénea, a esta clase altamente variable Stoljar la denominará como: “clase con bordes difusos”<sup>29</sup>.

Por último, tenemos la “clase moderadamente homogénea”, a la que Stoljar considera que pertenece la mujereidad, esta es una clase que es suficientemente heterogénea que despierte la sospecha de que no es un universal, pero también una clase en la que hay similitudes sustantivas entre sus miembros.<sup>30</sup>

Si ponemos atención a la clase que denominamos mujeres, nos daremos cuenta de que es una clase moderadamente heterogénea, Stoljar nos dice que es suficientemente homogénea para no ser una clase con bordes difusos, en la que los

---

<sup>28</sup> *Ídem*

<sup>29</sup> La palabra original que usa Stoljar para designar esta clase es “gerrymandered class” que yo traduje como clase con *bordes* difusos para preservar algo del sentido que la palabra original tiene, pues esta refiere al fenómeno norteamericano de manipular *bordes* estatales durante las elecciones.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 29

elementos que a ella pertenecen parecen no tener casi semejanza alguna unos con otros, pero también es una clase lo suficientemente heterogénea como para levantar dudas sobre si hay de hecho algún universal que se le pueda asignar.<sup>31</sup>

La propuesta realista establece universales para explicar la unidad de los particulares y sus semejanzas, llevemos este ejemplo al ámbito del género. Decir que todas las mujeres tienen la propiedad de “ser mujer” corresponde a la afirmación metafísica de que cada mujer individual es una instancia del mismo, idéntico, universal que corresponde en este caso, al universal de “mujer” ya que:

Los proponentes de los universales piensan que las similitudes entre los miembros de un tipo están explicadas por la presencia de un universal que todos los miembros del tipo comparten. Así, por ejemplo, decir que todos los electrones tienen la propiedad de ‘ser un electrón’ corresponde a la afirmación metafísica de que cada electrón individual es una instancia del mismo, numéricamente idéntico, universal que corresponde en este caso al universal de ‘Ser un electrón’. Los nominalistas también admiten la existencia de tipos pero ofrecen criterios diferentes para explicarlos.<sup>32</sup>

Ahora, si no explicamos las similitudes y cohesión de un grupo utilizando universales, ¿cómo lo hacemos? Desde el nominalismo de la similitud que adopta Stoljar, no es una entidad externa lo que brinda la cohesión a un grupo, sino que son sus mismas características intrínsecas y compartidas lo que les da su pertenencia a un grupo determinado. Lo que hace a alguna cosa ser X es que es *similar* a las cosas X. La similitud es una característica fundamental e irreductible, de las propiedades de una cosa misma dependerá de a qué se parece esta:

De acuerdo con el Nominalismo de la Similitud, no es que las cosas escarlata sean similares las unas a las otras porque son escarlata, sino que lo que las hace escarlata es que son similares unas a las otras. Por tanto lo que hace a algo

---

<sup>31</sup> *Ídem*

<sup>32</sup> *Ídem*



escarlata, es que es similar a las cosas escarlata. De igual manera, lo que hace las cosas cuadradas es que se parecen a las cosas cuadradas. La similitud es fundamental y primitiva, y entonces no hay propiedades o las propiedades de una cosa dependen de a qué se parece la cosa.<sup>33</sup>

Lo importante para esta teoría es enfocarnos en las condiciones de similitud, que son las que, en última instancia, permiten a algo identificarse con un grupo o clase. Como veremos más adelante en el segundo capítulo, lo que a Stoljar y otras autoras les interesa al momento de llevar esta discusión al ámbito del género es: cuáles son las características que permiten que X satisfaga las condiciones de similitud que de hecho le harían partícipe del grupo denominado “mujeres”.

Así, en una versión de la teoría, una propiedad como ‘ser escarlata’ es una cierta clase cuyos miembros satisfacen ciertas condiciones de similitud definidas. En otra versión de la teoría, no hay propiedades, sino que lo que hace a las cosas escarlata, de hecho escarlata, es que satisfacen ciertas condiciones de similitud.<sup>34</sup>

El nominalismo de similitud elimina la necesidad de postular una entidad extra, como un universal, para poder establecer una relación entre dos entidades particulares que explique las similitudes en sus características. El ejemplo aterrizado al género sería: una mujer no pertenece al grupo de las mujeres porque participe de una "mujereidad" como universal, sino porque satisface ciertas condiciones de similitud con otra(s) mujer(es).

La ontología del nominalismo de la similitud, es una ontología de particulares similares, como caballos, átomos, estrellas, hombres (y clases). Pero el nominalista de similitud no cosifica la similitud. Por tanto, que A y B sean similares el uno al otro no requiere que haya tres entidades: A, B, y una tercera entidad relacionada que es su similitud. Las únicas entidades involucradas en esta situación son A y B.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Rodríguez-Pereyra, «Nominalism in Metaphysics».

<sup>34</sup> *Ídem*

<sup>35</sup> *Ídem*

## Conclusiones

En este capítulo, se presentó una introducción al debate del realismo contra el nominalismo en el ámbito del género; expuse dos respuestas que se darían a la pregunta, ¿qué hace a una mujer, una mujer? Desde un neorealismo, la característica que hace a las mujeres tales, sería entonces esta "mujereidad" como un universal *armstrongiano*, extremadamente complejo, inanalizable, pero que todas las mujeres comparten, desde esta postura metafísica nada más *puede* ser discernido.

Desde el nominalismo, la propuesta es que lo que hace a una mujer tal es su similitud con otras mujeres. El ejemplo aterrizado al género sería: una mujer pertenece al grupo de las mujeres no porque participe de una "mujereidad" como universal, sino porque satisface ciertas condiciones de similitud con otra mujer.

Sabemos que la "mujereidad" es compleja de analizar, en los capítulos posteriores veremos qué hacen otras autoras con esta compleja noción de "mujereidad", cómo la analizan, y con qué se comprometen en términos de una unificación o no de la categoría 'mujer'.

## CAPÍTULO II: EL ARGUMENTO DE LA PARTICULARIDAD

In a racist society like this one, the storytellers are usually white,  
and so *woman* turns out to be *white woman*.

Angela P. Harris

### **Introducción**

Quiero hacer varios puntos aclaratorios antes de introducir formalmente este capítulo. Primero, que en este capítulo no se va a hablar *por* las mujeres negras, puesto que no soy negra. Lo que sí vamos a abordar, aunque tanto Spelman como yo no somos negras, es la problemática que se desprende de no considerar el peso de particularidades como la raza en la formulación de postulados teóricos feministas. Este es un trabajo monográfico sobre un tema que ya ha sido abordado, y de manera más extensa, por mujeres como: Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, o bell hooks, no se está descubriendo nada, simplemente se está hablando de ello.

El interés de esta tesina por el problema de ignorar las particularidades como clase o raza en la formulación de postulados teóricos feministas, es para poner de manifiesto lo problemático que es comprometernos con un realismo de género estricto en donde estos aspectos no se consideran en absoluto, o no se consideren con el suficiente peso que merecen. No toda propuesta que niegue estas particularidades es realismo de género, pero este problema sí es prevalente dentro de las propuestas realistas de género, y por ello elegí abordarlo.

La última aclaración que quiero hacer es, ¿a qué me refiero en este texto cuando hablo de raza? Estamos en un momento histórico donde sabemos que la raza no es un "hecho" biológico, pero puede que no quede del todo claro qué. Jumko Ogata Aguilar nos indica que:

No hay tal cosa como la raza. No existen diferencias biológicas significativas que permitan afirmar la existencia de las categorías que conocemos como ‘razas’. No obstante, aunque se trata de construcciones arbitrarias, tienen consecuencias tangibles en nuestros cuerpos y definen cómo nos movemos por el mundo —a qué violencias nos vamos a enfrentar o no—. Por ello, ha surgido el término *racialización*, que entiende la raza como: ‘Un constructo social histórico, ontológicamente vacío, resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, etcétera’.<sup>36</sup>

Como podemos ver, a pesar de que no tenga bases en la biología, puesto que no existen diferencias significativas entre la gente categorizada como diferentes “razas”, esta percepción de nuestros cuerpos define cómo nos movemos por el mundo, qué es aceptable para nosotros y qué no, qué nos está permitido, qué se espera de nosotros: cuando digo que la raza importa a la hora de teorizar sobre feminismo, me refiero a *considerar las implicaciones de la racialización como acto social*.

Una vez aclarado lo anterior, quisiera entrar al capítulo propiamente. En este capítulo lo que hago es reconstruir tres breves secciones del libro *The inessential woman* de Elizabeth Spelman. Voy a tomar tres ejemplos que ella propone, en donde se hace un análisis de género, en estos ejemplos se toma una tesis que parece ser verdadera y universal, en tanto no se hable de hombres y mujeres de clases o razas diferentes, y, se analiza el peso que particularidades como raza y clase tienen en análisis de género que en un principio no toman estos elementos en cuenta.

El primero es el ejemplo de *La República* de Platón en donde hay una equidad parcial entre hombres y mujeres pero solo de cierta clase. Los dos siguientes ejemplos son breves pasajes de Kate Millett y Shulamith Firestone, para ejemplificar la falta de atención al elemento de la raza dentro de sus postulados feministas, a lo que Spelman

---

<sup>36</sup> Jumko Ogata Aguilar, «La raza es una ilusión», *Revista de la Universidad de México*, septiembre de 2020.

llamará *solipsismo blanco*.

Estos ejemplos filosóficos propuestos por Spelman ponen de manifiesto, que al hacer un análisis considerando el género y las relaciones de opresión, es imposible simplemente aislar al género de elementos clave entrecruzados con este; particularidades tales como: la raza y la clase, deben ser considerados, si lo que se desea hacer es un análisis integral y no parcial.

A continuación, incluyo un pequeño apartado donde resumo el argumento que se reconstruye en este capítulo, esto con la finalidad de que los lectores que no estén familiarizados tengan la posibilidad de visualizar el panorama completo y tener un lugar al cual regresar a rectificar si se pierden en la lectura.

### **1. Contenido del argumento**

1. Platón propone en su república una equidad entre hombres y mujeres.
2. Esta equidad sólo es entre hombres y mujeres de *cierta clase* (Filósofos).
3. La particularidad de clase incide de manera decisiva en las relaciones de equidad o inequidad entre hombres y mujeres.
4. Kate Millett y Shulamith Firestone proponen que es el sexo, y no la raza, la opresión más fundamental para toda mujer, incluso para mujeres de color.
5. No todo hombre tiene poder para oprimir a toda mujer. Un hombre negro empobrecido no tiene poder sobre una mujer blanca rica.

Por lo tanto, no se puede aislar al género de particularidades cruciales, tales como clase y raza

## 2. Raza, clase y género

### 2.1. Clase y el género: *La República*

Quizá hayamos oscurecido el hecho de que [Platón] difícilmente pensaba que todos eran iguales “por dentro”, ciertamente *no* pensaba que todas las mujeres fuesen iguales

Elizabeth Spelman

El primer ejemplo que Spelman nos da es sobre *La República* de Platón, y nos habla sobre la equidad propuesta entre filósofos reyes y filósofas reinas. En el libro quinto de *La República*, Sócrates propone que las mujeres son *potencialmente* tan buenas guardianas o filósofas gobernantes del estado como los hombres. Esto bajo una condición importante, siempre y cuando se les dé la misma educación:

¿Creemos que las hembras de los perros guardianes deben participar en la vigilancia junto con los machos, cazar, y hacer todo lo demás junto con estos, o bien, ellas quedarse en casa, como si estuvieran incapacitadas por obra del parto y crianza de los cachorros, mientras que ellos cargan con todo el cuidado del rebaño?<sup>37</sup>

Platón ve en la población femenina un gran potencial de fuerza de trabajo que no debería ser desperdiciado. Esta aseveración de equidad, aunque tibia, debió haber generado una gran controversia, como bien lo señala Spelman: “La noción de igualdad entre hombres y mujeres debió haber sido alarmante para los contemporáneos de Platón,

---

<sup>37</sup> República 451d

dado que se enfrenta en gran manera contra elementos centrales de la sociedad masculina ateniense y su historia”.<sup>38</sup>

¿En qué basa Platón su noción de equidad?, ¿qué hombres son iguales a qué mujeres? Para responder a estas preguntas, debemos recordar el postulado platónico al que podemos llamar: *función específica*. Las diferentes naturalezas del alma que propone Platón, favorecen el desarrollar determinada función específica para la armonía de la *polis*. En pocas palabras, las personas, según su rol en la jerarquía social, tienen ya por naturaleza dada hacer con excelencia lo que les corresponde hacer. Por ejemplo, a los soldados y otros guardianes militantes se les da de mejor manera ejercer la guerra por el tipo de pasiones que siente con mayor fuerza su alma.

Platón logra incluir a las mujeres entre los gobernantes filósofos apegándose a su postulado de que a diferentes naturalezas les corresponden diferentes actividades dentro de la *polis*, y sin dejar completamente de lado su otro postulado de que, en efecto, hombres y mujeres tienen diferentes naturalezas.<sup>39</sup> Ahora, ¿de qué manera se relaciona el cuerpo sexuado con esta inclinación del alma para ser excelente en alguna actividad? De ninguna manera significativa, nos dice Platón. Las diferencias corporales entre hombres y mujeres no son significativas al momento de considerar su excelencia en alguna actividad. Sócrates ejemplifica esto de la siguiente manera:

Según da la impresión, no es lícito preguntarnos sobre si la naturaleza de los calvos y de los peludos es la misma o si es contraria, y, si convenimos en que es contraria, en caso de que los calvos sean zapateros, no permitir que lo sean los peludos, y a la inversa.<sup>40</sup>

Esto sugiere que una diferencia en características corporales, no es un indicador de diferencias en la naturaleza del alma, lo que es crucial para Platón es que ambas

---

<sup>38</sup> Elizabeth Spellman, *The Inessential Woman* (USA: Beacon Press, 1990), p.20.

<sup>39</sup> *Ídem*

<sup>40</sup> República 454c

personas dedicadas a una actividad específica tengan el mismo tipo de naturaleza, es decir, que sus almas tengan las mismas inclinaciones. Es importante señalar que Platón no está proponiendo una equidad total sin matices, si bien la mujer alumbrada y el hombre procrea, no son estas diferencias las que nos ocupan, sino la naturaleza común respecto a una ocupación específica que puedan compartir:

Y en el caso del sexo masculino y del femenino, si aparece que sobresalen en cuanto a un arte o a otro tipo de ocupación, diremos que se ha de acordar a cada uno lo suyo, pero si parece que la diferencia consiste en que la hembra alumbrada y el macho procrea, más bien afirmaremos que aún no ha quedado demostrado que la mujer difiere del hombre en aquello de lo que estábamos hablando, sino que seguiremos pensando que los guardianes y sus esposas deben ocuparse de las mismas cosas.<sup>41</sup>

Es una propuesta sólida; no toda mujer será apta para ser filósofa o guardiana pero a aquellas que lo sean deberían educarse y permitirles trabajar con los hombres. Platón reafirma, sin embargo, la “debilidad” de la mujer y propone que se les asignen las tareas más ligeras: “La mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; solo que en todas, la mujer es más débil que el hombre”.<sup>42</sup> Spelman llama a tal propuesta una *equidad no equitativa*.

Ahora, ¿quién entre todos los hombres puede decir qué naturaleza, como inclinación, tiene cada cual? La propuesta de Platón pone sobre los hombros del filósofo la habilidad para determinar quién tiene habilidad para qué trabajos, esta capacidad es lo que permite a Sócrates imaginar a mujeres realizando actividades a la par de los hombres.<sup>43</sup>

Para apoyar su punto sobre el hecho de que las inclinaciones del alma no están directamente relacionadas con los asuntos del cuerpo, tenemos el diálogo *Menón*, en el que se nos explica que la virtud del alma no es una virtud múltiple que pueda ser

---

<sup>41</sup> República 454e

<sup>42</sup> República 455e

<sup>43</sup> Elizabeth Spellman, *The Inessential Woman* (USA: Beacon Press, 1990), p.21.



masculina o femenina, que no depende de la edad o de la clase tampoco. En este diálogo, el ejemplo que da Sócrates es el de las abejas: al igual que una abeja, en tanto que tal, no es diferente de otra por su cualidad de abeja, es decir, hay algo que las hace abejas a todas y que les da una unidad en este sentido, si pueden diferir una de otra será por factores externos como el tamaño o su belleza, pero no son diferentes para nada la una de la otra en tanto que son abejas. De esta manera, la virtud es simplemente la virtud en tanto que tal y es una sola. También, recordemos que Platón aquí está pensando en la virtud como la excelencia del alma, la capacidad de llegar a ser lo mejor posible dentro de la *polis*.

Pues lo mismo pasa con las virtudes, aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud.<sup>44</sup>

Por tanto, un hombre virtuoso no implica la existencia de una virtud masculina que sólo él puede poseer por el hecho de ser hombre, y pasa lo mismo con las mujeres. Quedando esto establecido, la conclusión a la que llegamos es que la corporalidad, el cuerpo sexuado, no es relevante para Platón al momento de establecer las capacidades, inclinaciones, y posibilidades de realizar la excelencia dentro de la *polis*. Tanto hombres como mujeres tendríamos entonces las capacidades requeridas para convertirnos en filósofos reyes y filósofas reinas, dado que estas capacidades provienen del alma y son distintas de las cualidades del cuerpo.

Estas lecciones de los diálogos sobre la relación del alma y el cuerpo, nos permiten ver, entonces, porque Platón pudo ver más allá del sexo de alguien: ¿Qué diferencia puede hacer el tener un cuerpo femenino o masculino en el hecho de si uno puede ser un gobernante filósofo, si es el estado del alma el que determina si se es o no un filósofo, y si el alma no es sólo distinta del cuerpo

---

<sup>44</sup> Menón 72c

sino que puede existir sin este? ¿Qué clase de inferencia acerca del alma de alguien podría basarse en si su cuerpo es masculino o femenino, si la misma alma podría estar en cualquiera un cuerpo masculino o femenino, o incluso en ningún cuerpo en absoluto? <sup>45</sup>

Ya que hemos comprendido la propuesta platónica sobre la equidad entre hombres y mujeres dentro de su *polis* ideal, reconstruyamos lo que Spelman tiene que decirnos al respecto, ¿por qué llama a esta propuesta una equidad no equitativa?

Paradójicamente, este caso reposa sobre un argumento metafísico que establece la equidad no equitativa en dos maneras:

1. Las personas tienen diferentes naturalezas, y en vista de ello, deben ser educadas de maneras diferentes para jugar diferentes papeles en la *polis* (a diferencia de darles la oportunidad de hacer lo que quieran).
2. Se necesita una habilidad especial para ver qué diferencias y similitudes son relevantes para qué ocupaciones; solo la gente con esta habilidad debería ser líder. Los mismos argumentos que tienen la intención de establecer la equidad entre algunas mujeres y algunos hombres, también intentan establecer o reflejar la inequidad de algunos grupos de mujeres y hombres frente a otros grupos de mujeres y hombres.<sup>46</sup>

El argumento de Platón está inseparablemente ligado a la *superioridad* de una clase sobre otra. Los filósofos reyes y reinas, tienen una habilidad que los hace superiores al resto de las clases dentro de la *polis*: son capaces de distinguir qué naturaleza e inclinaciones tiene el alma del resto de los habitantes, y por tanto, a qué deberían dedicar sus esfuerzos para lograr su propia excelencia. Recordemos que, del hecho de que cada habitante sea excelente en lo que hace, depende la excelencia total de la *polis* como organismo, Platón mira hacia lo *micro* y hacia lo *macro*.

Respecto a esto, Spelman plantea que los argumentos que apoyan la idea de que existe una equidad entre hombres y mujeres, erigen al mismo tiempo una grieta insalvable entre hombres y mujeres de clases distintas:

---

<sup>45</sup> Elizabeth Spellman, *The Inessential Woman* (USA: Beacon Press, 1990), pp. 24-25.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.25

¿Son hombres y mujeres iguales en la propuesta Platónica?, si, sí solamente hablamos de hombres y mujeres que pertenecen a la misma clase, los filósofos. Puede que haya rechazado asumir que la biología es destino, pero eso no significa que todas las maneras de clasificar a la gente desaparezcan. La equidad de la que habla Platón es solo entre hombres y mujeres guardianes y filósofos gobernantes.<sup>47</sup>

Nos queda un vacío al preguntarnos cómo serían las relaciones entre hombres esclavos y mujeres filósofas, o mujeres esclavas y mujeres filósofas. En su exposición, Spelman pone la atención particularmente sobre lo siguiente: es posible argumentar sólidamente por una equidad incompleta entre hombres y mujeres. Es sencillo que esto nos ocurra si no prestamos atención a elementos decisivos, como la clase en este caso, si suponemos que es posible aislar al género de sus intersecciones. El problema de argumentar por una equidad parcial es que deja en pie múltiples mecanismos de desigualdad; la equidad parcial es sólo equidad para algunas mujeres, usualmente las que se encuentran más cerca del pináculo de la jerarquía social, en este caso, las filósofas.<sup>48</sup>

## 2.2. El solipsismo blanco

En este apartado hablaré de la falta de consideración a la particularidad de la raza en dos fragmentos puntuales. El término que busco hacer notar, y del que nos habla Spelman en su libro es: *solipsismo blanco*, y se define como “la tendencia de pensar, imaginar y hablar como si la blanquitud describiese el mundo”, este término fue originalmente acuñado por Adrienne Rich, posteriormente, Spelman lo utiliza para llamar la atención sobre las consecuencias de pasar por alto o subestimar al racismo dentro de populares

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>48</sup> *Ídem*

teorías feministas sobre la opresión femenina, así como desestimar la experiencia y conocimiento de mujeres que no son blancas.

La teoría feminista reciente no ha ignorado completamente el racismo, aunque las feministas blancas le han prestado mucho menos atención que las feministas negras. Mucha de la teoría feminista ha reflejado y contribuido a lo que Adrienne Rich ha llamado “solipsismo blanco”: La tendencia a “pensar, imaginar, y hablar como si la blanquitud describiese el mundo”. Mientras que el solipsismo no es “la creencia consciente de que una raza es inherentemente superior a todas las otras, sino una ‘visión de túnel’ que simplemente no ve experiencias no blancas como valiosas o significantes.<sup>49</sup>

Spelman nos aclara que el pensar todo a través del lente de la blanquitud, no es equivalente a la creencia de que una raza es inherentemente superior a todas las otras, sino una especie de visión incompleta, en la cual, simplemente no se alcanza a ver la experiencia no-blanca como significativa. El problema con este solipsismo, es que lo encontramos incluso en lugares donde menos lo esperamos, esperamos que revelarlo nos permita abrir la perspectiva dentro de la reflexión teórica feminista.

Lo primero que Spelman hace para exponer lo incisivo del solipsismo blanco, es remitirse al debate feminista que se dio sobre si la opresión más fundamental de la mujer proviene del racismo o del sexismo. Esta manera de pensar una opresión como más fundamental que otra, presupone la no-existencia de las mujeres de color. Pues, es imposible para ellas decir qué es lo que las oprime más “fundamentalmente” cuando, de hecho, ambas opresiones las afectan en gran medida. En esta búsqueda impera el solipsismo blanco porque no se toma en cuenta a quienes experimentan ambas formas de opresión, y cuya experiencia particular no encaja en una noción separada de sexismo y racismo.

Podemos rastrear algunos de estos argumentos sobre la pregunta por la opresión

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.116

más fundamental a dos textos: *Política sexual* de Kate Millett y *La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone. ¿Por qué examinar estos argumentos? Lo hago para ejemplificar lo siguiente: mientras elementos claves de la experiencia femenina, como la clase y la raza, se tomen por independientes del género, no podremos dar cuenta integralmente de los problemas de género y sus relaciones. Kate Millett sostiene que el sexismo es más “fundamental” que el racismo en tres sentidos:

1. Es más “robusto” que el racismo y por tanto más difícil de erradicar.
2. Tiene una “ideología más penetrante” que el racismo, con esto se quiere decir que aún aquellos que no son racistas, pueden tener creencias sexistas.
3. Provee a la cultura su “concepto más fundamental de poder”.

De acuerdo con Millet:

En nuestro orden social apenas se discute, y en casos frecuentes ni siquiera se reconoce, la prioridad natural del macho ante la hembra. Se ha alcanzado una ingeniosísima forma de “colonización interior”, más resistente que cualquier segregación, y más uniforme, rigurosa, y tenaz que las estratificaciones de clase. Aún cuando hoy día resulte casi imperceptible, el dominio sexual es tal vez la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más elemental de poder.<sup>50</sup>

Sin embargo, Spelman nos dice que, al realizar estas afirmaciones, Millett ignora por completo lo siguiente: ¿qué es lo que dicen las mujeres negras sobre su experiencia con el racismo y el sexismo? Las mujeres de color no describen sus vidas como si fuese el sexismo un problema más fundamental para ellas que el racismo.

Millett nos dice: “Hay una prioridad natural del macho ante la hembra”, esto es en otras palabras: “En todo lugar los hombres tienen poder sobre las mujeres”. Esta

---

<sup>50</sup> Kate Millet, *Política Sexual* (España: Editoriales Cátedra, 1995), pp. 69-70.

parece una afirmación universal, siempre y cuando no especifiquemos particularidades, ¿qué hombres?, ¿qué mujeres? Esta afirmación es falsa si especificamos, por ejemplo, que se trata de hombres negros y mujeres blancas: *En todo lugar los hombres negros tienen poder sobre las mujeres blancas*. Esta oración fue falsa, por ejemplo, en las plantaciones norteamericanas del siglo XVIII.

Kate Millett afirma lo siguiente: “La milicia, industria, tecnología, universidades, ciencia, oficinas políticas, finanzas, en suma, cada avenida de poder dentro de la sociedad, incluida la fuerza coercitiva de la policía, está enteramente en manos masculinas”.<sup>51</sup> Consideremos, ¿qué tipo de hombres son los que suelen en su mayoría ostentar este poder del que Millett habla? Los hombres blancos. Este es un claro ejemplo del solipsismo blanco, Kate Millett hace afirmaciones que cree universales, sin considerar apropiadamente la raza en sus argumentos.

¿Desde cuándo los hombres negros han tenido tal poder institucional, en lo que Millett llama “nuestra cultura”?, de lo que se está hablando es supremacía blanca. Millett por tanto describe correctamente como sexista la esperanza de que los hombres negros pudiesen asumir su “autoridad apropiada” sobre las mujeres negras, pero su afirmación sobre la omnipresencia del sexismo es desmentida por su misma referencia a la falta de autoridad del hombre negro.<sup>52</sup>

Coincido con Spelman en que no hay duda de que Millett acierta al considerar que es sexista pensar que la equidad racial se establecería al darle al hombre negro, el mismo poder sobre la mujer que los hombres blancos tienen. Sin embargo, no es suficiente tampoco el pensar que la equidad de género será establecida cuando algunas mujeres tengan el mismo poder que los hombres blancos tienen.

---

<sup>51</sup> *Ídem*

<sup>52</sup> Elizabeth Spellman, *The Inessential Woman* (USA: Beacon Press, 1990), pp. 117-118.

En suma, de acuerdo con las vivencias de las mujeres de color, en su experiencia directa padeciendo ambos, nunca han descrito al sexismo como más “robusto” que el racismo y por tanto más difícil de erradicar.

Su segundo postulado es: el sexismo tiene una “ideología más penetrante” que el racismo, con esto se quiere decir que aún aquellos que no son racistas, pueden tener creencias sexistas. Esta aseveración está ligada a la tercera, pues asume que el sexismo tiene una ideología más penetrante dado que es este el que provee a la cultura su “concepto más fundamental de poder”: “el dominio sexual es tal vez la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más elemental de poder”.<sup>53</sup>

Sin embargo, cuando se nos habla sobre el poder que ostentan líderes de la milicia, industria, tecnología, universidades, ciencia, oficinas políticas, finanzas, nos damos cuenta de que Millet cree denunciar la universalidad del sexismo, pues es lo único que alcanza a ver, cuando en realidad lo que está denunciando al reiterar que los puestos de poder están ocupados por hombres blancos es la estructura que ahí los ha colocado: *el supremacismo blanco*<sup>54</sup>.

Lo anterior ha mostrado que los tres sentidos en que Millet propone la primacía de la opresión sexista sobre la racista son falsos, pues no pueden ser sostenidos cuando se incorporan las experiencias de las mujeres y personas racializadas.

Revisemos ahora la postura de Shulamith Firestone sobre que el racismo no es sino sexismo extendido, de acuerdo con ella:

---

<sup>53</sup> Millet, *Política Sexual*, pp.69-70.

<sup>54</sup> En palabras de Spellman: *But surely that is white male supremacy. Vid. Spellman, The Inessential Woman.*, p.118.

Contemplemos las relaciones raciales en América, macrocosmos de las relaciones jerárquicas en el seno de la familia nuclear. El hombre blanco es el padre; la mujer blanca, esposa y madre, y su posición depende de la del padre; los negros, como los niños, constituyen su propiedad, siendo la diferenciación física el elemento determinante de la inferioridad de clase, de la misma manera que los niños constituyen un estamento servil frente a los adultos, de tan fácil observación. Esta jerarquía de poder crea la psicología del racismo, de la misma manera que crea en la familia nuclear la psicología del sexismo.<sup>55</sup>

Firestone ve al sexismo como modelo para el racismo, su analogía con la familia es la siguiente: el hombre blanco ve al hombre negro como un padre de la familia nuclear tradicional vería a un niño, como su propiedad; percibiendo en la diferencia física, el elemento determinante para considerarlo inferior, y servil.

Firestone considera que la meta del hombre negro es poder usurpar el poder del hombre blanco, lo que implicaría que este adquiriese el poder de ejercer la misma dominación que el resto de los hombres sobre la mujer, sólo que con otro amo. Sin embargo, es ella misma quien nos dice que el hombre blanco y el hombre negro no son iguales, pues la identidad racial del hombre negro, como negro, obscurece su identidad como hombre. La cualidad de inferioridad asignada a él por los racistas, pesa *más* que la cualidad de superioridad masculina asignada a él por los sexistas.

A la familia plenamente americana se le habla, pues, de la existencia de “la casa de prostitución” del *ghetto* negro. La violación de la comunidad negra americana posibilita la existencia de la estructura familiar de la gran comunidad blanca, del mismo modo que la prostitución sexual en general sostiene a la familia respetable de clase media. La comunidad negra es el grupo marginado que satisface las necesidades sexuales de la familia blanca y la mantiene en funcionamiento. Y esta es la razón de la ausencia de solidez familiar en el *ghetto*. La familia blanca individual es sostenida por la vitalicia explotación doméstica y sexual de mujeres negras individuales.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo* (España: Kairós, 1976), p.137.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.146



En esta cita Firestone contradice su postulado, pues en este caso, sería el racismo lo que hace posible el sexismo y no al revés como ella misma sugería. En el caso de las mujeres de color, el racismo y el sexismo no tienen diferentes objetos, es vago decir que las mujeres negras experimentan racismo y sexismo como fenómenos estrictamente separados. ¿Cómo lo experimentan? ¿Una opresión simplemente se suma a la otra? Esto puede hacernos pensar que las dos formas de opresión se experimentan independientemente una de la otra, y hay que recordar que, a pesar de estar afectadas ambas por el sexismo, la opresión de la mujer blanca y la mujer negra son diferentes.

Primero que nada, el sexismo y el racismo no tienen diferentes ‘objetos’ en el caso de la mujer negra. Es altamente engañoso decir, sin más explicación, que las mujeres negras experimentan “racismo y sexismo”. Decir simplemente eso sugiere que las mujeres negras experimentan una forma de opresión como negras, la misma que los hombres negros, y que experimentan otra forma de opresión como mujeres, la misma que las mujeres blancas experimentan.<sup>57</sup>

Esto quiere decir que es cierto que el sexismo afecta tanto a mujeres blancas como a mujeres de color, sin embargo, el sexismo afecta a las mujeres de manera diferente dependiendo hasta qué punto se vean estas afectadas por otras opresiones. El ejemplo que nos da Spelman es el de la opresión que provoca la exigencia de “la imagen de la mujer femenina”, la expectativa de delicadeza femenina puede ser una fuerza opresora para la mujer blanca, pero la exigencia de femineidad no era lo que se exigía de la mujer negra; de ella, se esperaba que trabajase a la par del hombre negro, con tanto ahínco en el campo como él.

Los supuestos beneficios de la ideología de la femineidad no se daban en el caso de la esclava negra; ella no permanecía ignorante de la lucha por la existencia desarrollándose fuera del “hogar”. Ella se encontraba también afanándose en las

---

<sup>57</sup> Elizabeth Spellman, *The Inessential Woman* (USA: Beacon Press, 1990), p.122.

plantaciones tan duro y por tanto tiempo como lo hacía el hombre negro, de sol a sol.<sup>58</sup>

Aquí puede apreciarse ciertamente que la opresión sexista se vive de distinta manera siendo blanca o racializada.

Spelman se opone a la consideración aditiva del racismo y el sexismo, es decir, para Spelman no se añade simplemente una opresión a la otra, es más complejo que eso. Nos recalca que la opresión que experimentan las mujeres de color no es simplemente aritmética, no es que simplemente sumemos todas las opresiones que alguien pueda padecer de manera independiente. Por ejemplo, mientras que para la mujer blanca burguesa, la maternidad y actividades de cuidado representan una carga, Angela Davis nos habla de la reivindicación dentro del rol de cuidado, madre/esposa, que en tiempos de esclavitud era el único trabajo que el amo no podía usurpar de manera directa e inmediata.

Con la esclava negra, hay un extraño giro en el asunto: dentro de la infinita angustia de atender las necesidades de los hombres y niños a su alrededor (quienes no eran necesariamente miembros de su familia inmediata) esta realizaba la única labor de la comunidad esclava que no podía ser directa e inmediatamente usurpada por el opresor. La labor doméstica era la única labor significativa para la comunidad esclava completa. Precisamente a través de realizar el arduo trabajo que por mucho tiempo ha sido una expresión central de la inferioridad femenina socialmente condicionada, las mujeres negras encadenadas pudieron ayudar a cimentar la base de un cierto grado de autonomía, para ellas y sus hombres. Ella era, por tanto, esencial para la supervivencia de la comunidad.<sup>59</sup>

El rol de madre/esposa/cuidadora tiene valor dependiendo con qué lo contrastamos. Si lo contrastamos con una labor remunerada o si por otra parte lo contrastamos con

---

<sup>58</sup> Angela Davis, «Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves», *The Massachusetts Review*, Woman: An Issue, Vol. 13, n.º No. 1/2 (1972) p.87.

<sup>59</sup> *Ídem*

trabajo esclavo ya que: “El trabajo de pareja/madre/criadora tiene un significado diferente dependiendo si este es contrastado con trabajo que tiene un alto valor social y asegura independencia económica o si es labor forzado, degradante y no pago con el que se lo compara.”<sup>60</sup>

Estos factores y más, se pierden en un análisis aditivo. Como una forma de opresión influencia y es influenciada por las otras, el racismo y sexismo no son solo una carga más pesada; son una carga diferente. No obstante, en lugar de pensar en cómo se intersectan las opresiones, constantemente la postura que intenta escindir las manifestaciones de la opresión en categorías nítidamente distintas le exige a las mujeres de color un error estratégico: No sólo les pide que piensen sus opresiones como separadas, sino incluso que lleguen a priorizar las opresiones que afectan a las mujeres blancas y aburguesadas, bajo la guisa de que “todas somos mujeres” y “estamos oprimidas igual”.

Un aspecto problemático del análisis aditivo es esta exigencia de pensar la opresión propia como separada, como independiente una de otra. Es decir, por un lado, yo, una mujer mestiza, sufro racismo y sexismo. El análisis aditivo supone que yo puedo sustraer de mis experiencias mi identidad como mestiza, pero esto es imposible. No hay una parte de mi ser “como mujer” que al mismo tiempo no sea mestiza. Es mucho más difícil si lo que se exige es extraer la identidad racial de experiencias discriminatorias, muchas veces no se me oprime por ser mujer o por ser mestiza, sino justamente por ser una *mujer mestiza*.

El análisis aditivo también supone que la identidad racial de una mujer puede ser sustraída de su identidad combinada [...] Todas somos mujeres, pero esto no deja espacio para el hecho de que las diferentes mujeres lleguen a buscar

---

<sup>60</sup> Elizabeth Spellman, *The Inessential Woman* (USA: Beacon Press, 1990), p.123.

diferentes formas de liberación solo porque son blancas o negras, ricas o pobres, católicas o judías.<sup>61</sup>

Spelman nos proporciona un ejemplo al respecto: el de Mary Daly, que en su libro *Beyond God the Father*, nos dice que lo que es “crucial” acerca de la lucha por la liberación femenina es “nuestro sexo”, las distinciones raciales, nos dice, son un producto del sexismo, del intento del patriarcado por evitar que las mujeres se unan. Bajo esta visión, la lucha por la equidad racial no sería más que una distracción de la “verdadera” lucha por la liberación femenina, en la que todas las mujeres nos encontramos oprimidas “por igual”:

Las mujeres negras, deben ver lo que tienen en común con las mujeres blancas, opresión sexista compartida, y ver que todas son peones en la lucha racial, la cual es básicamente una lucha que no las va a liberar como mujeres.<sup>62</sup>

Esta visión no sólo ignora el rol que las mujeres juegan siendo racistas o clasistas, sino que ve a las identidades raciales como una molestia, como si no tuviesen nada de positivo o redimible. Ignora que el ser negra también es fuente de orgullo, tanto como lo es ocasión de ser oprimida. Esta visión parte del solipsismo blanco, asume que cuando el sexismo sea eliminado no habrá que darle una segunda consideración a lo que significa ser negro, que ser negro no será de interés, como si únicamente se le prestase atención a la negritud por ser una fuente de dolor y agonía.

Ciertamente, la teoría feminista y su quehacer, en general, han reconocido que, si bien es difícil y complejo, celebrar ser una mujer sin que al mismo tiempo nos concibamos como mujeres en términos sexistas, es posible. Así como es posible y deseable identificarse como mujer y aún así pensar y describirse en maneras no sexistas,

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.125

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.123

también es posible y deseable identificarse como una mujer negra y aún así pensarse en maneras que son no racistas.<sup>63</sup>

## Conclusiones

Dentro de un realismo de género estricto se considera que es posible reconstruir el género independientemente de toda influencia, incluidas por supuesto la clase y la raza.

La "mujereidad" para esta rama teórica es algo perfectamente bien definido, limpio, concreto, y esto nos puede fácilmente hacer pensar que nada incide en él. Sin embargo, en este capítulo se demostró que hay, por lo menos, dos instancias que inciden en la mujereidad: la clase y la raza.

Por un lado están los agujeros en la propuesta platónica al no dar cuenta de las demás relaciones entre hombres y mujeres en la *polis*. No hay suficiente información sobre la relación entre hombres esclavos y mujeres filósofas, o mujeres esclavas y mujeres filósofas. Lo cual nos demuestra que es posible argumentar sólidamente por una equidad incompleta entre hombres y mujeres, dejando en pie múltiples mecanismos de desigualdad, esta equidad sólo alcanza a las mujeres que se encuentran más cerca del pináculo de la jerarquía social.

En la pequeña revisión y reconstrucción de algunos fragmentos de Firestone y Millett, Spelman nos muestra algunos matices que se pierden si se decide dar cuenta del género *qua* género, sin ninguna otra especificación. Al no tomar en cuenta estas particularidades se asume que todas las mujeres comparten esta "*pepita dorada de mujereidad*". Pero, como pudimos observar, esta reconstrucción de "mujereidad" no es

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.125

universal, sino que es la reconstrucción de una mujer occidental y *blanca*, de clase media, construida a partir de lo que muchas teóricas proyectaron como características compartidas por toda mujer. Al saltarnos estos matices se confunde la condición de algunas mujeres con la condición de todas.

El análisis de Spelman no nos empuja a concluir definitivamente que el realismo de género sea insostenible. Pero nos da una reconstrucción breve de por lo menos tres casos en los que se da cuenta de manera incompleta del género en su planteamiento, si se deja de lado particularidades como raza y clase, entre otras. Pero como he intentado hacer notar, ver al género como un universal, cortado limpiamente y en el que nada incide, sí nos empuja a pensarlo como algo que se puede extraer de otras categorías de análisis. Por lo tanto, es razón suficiente para no comprometerse con un realismo de género estricto, si es que se quiere dar cuenta integral del género dentro de nuestros postulados teóricos, históricos e interseccionales.

## CAPÍTULO III: EL ARGUMENTO DE LA COMPLEJIDAD

— Si doy la descripción: «El suelo estaba totalmente cubierto de plantas» — ¿querrás decir que no sé de qué hablo mientras no pueda dar una definición de planta?

Ludwig Wittgenstein

### **Introducción**

Una vez expuestos algunos de los problemas que implica el comprometernos con una noción de realismo de género estricta, veamos qué es lo que nos ofrecería una visión nominalista sobre este problema. En este tercer y último capítulo quiero reconstruir la argumentación que Natalie Stoljar esgrime sobre el problema de reunir a las variadas mujeres bajo alguna clasificación unificadora. Los textos que utilizaré principalmente son: *Different Women. Gender and the Realism-Nominalism Debate* y *Essence, Identity, and the Concept of Woman*.

El primer paso en la reconstrucción argumentativa será explicar qué entiende Stoljar por “paradigma de los particulares” y qué relevancia tiene esto para su búsqueda conceptual. Posteriormente, hablaré de cómo toma la noción de semejanza de familia de Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas* y la aplica efectivamente al género. Y por último, reconstruiré la respuesta nominalista que da a las objeciones que Mary Mikkola alza contra Elizabeth Spelman.

## **1. Contenido del argumento**

1. Un particular debe instanciar todas y cada una de las características de un universal para considerar que participa de este.
2. No todas las mujeres instancian todas y cada una de las características del universal 'mujer'.
3. Las diferentes mujeres instancian características variadas, el concepto que considere unificarlas deberá considerar la variedad también.
4. Para participar del concepto grupo 'mujer', no se requiere que los individuos instancien todas y cada una de las características de este.

Por lo tanto, la "mujereidad" no puede ser un universal, es más bien un concepto grupo.

## **2. Argumento de la complejidad**

La idea principal en el argumento de la complejidad es que la compleja estructura del concepto mujer está compuesta de varias características, características que toman en cuenta las particularidades (por ejemplo: las experiencias vividas, los roles sociales y las atribuciones personales variarán de acuerdo a la cultura, clase y raza) que se presentan en el grupo social denominado mujeres.

Stoljar va a identificar paradigmas que puedan brindarnos una idea del contenido del concepto mujer, y también ejemplos del tipo concreto de mujeres al que se aplica. Dicho esto, para pertenecer al concepto grupo denominado mujer, basta satisfacer suficientes características, o en otras palabras, tener suficientes de los ingredientes que componen el concepto. Es decir, es suficiente y necesario, satisfacer



sólo algunos de los elementos y no todos y cada uno de ellos, para ser considerada una mujer. Los componentes en el concepto de mujer no están todos en la instancia del individuo a la cual aplica el concepto, pero sí se encuentran reunidos y unificados en el concepto mismo.

Para Stoljar:

La "mujereidad" es algo complejo, no algo simple, y que los ingredientes en la compleja estructura de la "mujereidad" no son siempre los mismos ingredientes de una mujer a otra. Los mismos ingredientes forman los componentes en nuestro concepto de mujer pero no están todos en la instancia del individuo al cual aplica el concepto. Si estoy en lo correcto, la "mujereidad" no puede ser un tropo o un universal porque en ambas de estas posiciones, la clase de cosas en la instancia del tropo o el universal deben instanciar todas y cada una de las partes del complejo.<sup>64</sup>

Esto es, que el concepto mujer no puede ser un universal, dado que, para ser un universal todo particular que participe de este debe instanciar todas y cada una de sus características, cosa que no ocurre con las mujeres concretas. De la necesidad de proponer algún concepto que unifique la categoría mujer pero sea a la vez suficiente flexible, nace la propuesta de mujer como concepto grupo.

## 2.1 Paradigma de los particulares

Para propósitos de este trabajo, consideramos que un paradigma es un caso que viene centralmente del interior de la denotación o extensión de la palabra relevante. Es decir, un ejemplo modelo o ejemplar que instancie claramente los elementos del concepto al que hace referencia.

---

<sup>64</sup> Natalie Stoljar, «Different Women. Gender and the Realism-Nominalism Debate», en *Feminist Metaphysics* (Londres: Springer, 2011), p.40.

Como mínimo, un caso paradigmático de algo es un caso que se supone que está dentro de la denotación o extensión de la palabra relevante. Pero lo que es más, se supone que viene centralmente dentro de su denotación; se supone que es un ejemplo modelo o ejemplar, algo sobre lo que nos inclinamos a decir, ‘si aquello no es un X, entonces no sé qué lo sea’.<sup>65</sup>

Para poder explicar los conceptos operativos de su teoría, Stoljar propone identificar antes que nada los paradigmas de los particulares a los que aplica el concepto. Una estrategia importante al explicar nuestros conceptos operativos es identificar primero los paradigmas de los particulares a los que aplica el concepto.<sup>66</sup> Stoljar en este caso citará a Sally Haslanger, en su trabajo: *What are we talking about? The semantics and politics of social kinds*.

La parte a la que Stoljar apunta, nos habla sobre el proyecto filosófico de análisis conceptual, ¿cómo analizamos conceptos los filósofos? Haslanger nos dice que depende del concepto particular del que se trate, y depende también de la metodología y lo que se asuma junto con ella. Hay por lo menos tres maneras de responder filosóficamente a la pregunta “¿Qué es X?”: conceptualmente, descriptivamente y meliorativamente.<sup>67</sup>

Haslanger nos dice que, por ejemplo, si consideramos la pregunta: “¿qué es el conocimiento?”, y seguimos un acercamiento conceptual, estaríamos preguntando por nuestro concepto de conocimiento, y la pregunta nos conduciría a la utilización de métodos *a priori*, como la introspección, en nuestra búsqueda por una respuesta.

El acercamiento descriptivo es el que interesa a Stoljar. Nos dice que, en un acercamiento descriptivo de análisis conceptual, lo que nos preocuparía sería: ¿Qué

---

<sup>65</sup> Kevin Lynch, «Paradigm Case Arguments», en *Internet Encyclopedia of Philosophy*, s. f., <https://iep.utm.edu/paracase/>, (Consultado el 22 de mayo de 2022).

<sup>66</sup> Stoljar, Natalie, *op. cit.*, p.41.

<sup>67</sup> Sally Haslanger, «What are we talking about? The semantics and politics of social kinds», *Hypatia*, Vol. 20, No. 4, (2005), p.3.

*categorías (kinds)*, si las hay, registra nuestro vocabulario epistemológico? La tarea de este acercamiento es desarrollar conceptos más claros a través de la consideración de los fenómenos, es decir, basándose en métodos empíricos o cuasi-empíricos. Por ejemplo, si realizamos una investigación con un acercamiento descriptivo a la raza o el género, no presuponemos que estos son categorías biológicas; estaríamos investigando si nuestro uso de vocabulario epistémico relativo a estos está refiriendo a categorías sociales, y de ser así, ¿cuáles? “La tarea es, potencialmente, desarrollar conceptos más acertados a través de la cuidadosa consideración de los fenómenos, usualmente basándose en métodos empíricos o cuasi-empíricos”.<sup>68</sup>

En este acercamiento se comienza identificando casos paradigmáticos para situar un referente del concepto que se está tratando. Posteriormente, con base en las investigaciones empíricas se explica el concepto al cual los paradigmas pertenecen:

Los esencialistas científicos y naturalistas, generalmente, comienzan por identificar casos paradigmáticos, estos podrían funcionar para situar el referente del término, y después se basan en investigaciones empíricas (o cuasi-empíricas) para explicar la categoría relevante a la cual el paradigma pertenece.<sup>69</sup>

Siguiendo el ejemplo sobre la pregunta por el conocimiento que hace Haslanger, los casos paradigmáticos sobre: ¿qué tipos de conocimiento hay?, por ejemplo, podrían ser: conocimiento sobre que, de hecho, hay un lápiz sobre el escritorio, conocimiento de alguien más sobre que  $2+2$  es igual a 4, conocimiento científico de que  $E=mc^2$ , y más muestras de otros casos, testimonios, etc. La pregunta de Haslanger es, ¿este conjunto de casos paradigmáticos forman una categoría natural?<sup>70</sup>, y si lo hacen, ¿qué categoría

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>69</sup> *Ídem*

<sup>70</sup> El inglés original es “natural kind”, elijo la palabra “categoría” pero bien podría ser entendido como grupo, conjunto, especie, etc.

forman? Una vez dicho esto, veamos como Stoljar efectivamente aplica la visión de Haslanger a los casos paradigmáticos del grupo social “mujer”.

Para identificar casos paradigmáticos en una primera instancia, Stoljar va a la experiencia para identificar particulares que encajen en el grupo social mujer. Posteriormente, va a identificar características *pos res*, es decir características concretas que ya existen en los individuos y que puedan ayudar a construir un concepto complejo al que podamos denominar "mujereidad". Tres casos paradigmáticos de individuos en la clase “mujer” que Stoljar identifica son los siguientes:

1. Persona que tiene cromosomas XX y características sexuales femeninas, características corporales adicionales tales como un porte femenino, responsabilidades de crianza y otras tareas orientadas hacia la familia.
2. Una persona transgénero quien se atribuye la "mujereidad" a sí misma y viste tradicionalmente femenina, que tiene características sexuales secundarias femeninas y muchos de los elementos de la fenomenología femenina, a pesar de que le ‘falte’ el cromosoma XX y no tenga responsabilidad de crianza u otras actividades domésticas.
3. Una persona cuyo sexo biológico es indeterminado (intersex) quien ha sido criada “como mujer” y como resultado satisface roles típicamente femeninos, tiene muchos de los aspectos de la fenomenología femenina y características físicas, se viste y vive como una fémica aunque carezca de características sexuales femeninas.<sup>71</sup>

Una vez que hemos echado un vistazo a estos paradigmas para darnos una idea sobre quiénes son los miembros de la clase social “mujeres”, ¿qué es lo que sus características

---

<sup>71</sup> Natalie Stoljar, «Different Women. Gender and the Realism-Nominalism Debate», en *Feminist Metaphysics* (Londres: Springer, 2011), p.41.

nos dicen? Primero, nos dicen que no hay una característica individual y definitoria que haga a un individuo parte de la categoría “mujer” sino un conjunto de propiedades complejas que se intersectan unas con otras. En este caso, es mujer tanto una persona que tiene cromosomas XX y características sexuales femeninas, como lo es una persona transgénero quien haga suya la "mujereidad", que tenga características sexuales femeninas secundarias y muchos de los elementos de la fenomenología femenina, a pesar de que le ‘falte’ el cromosoma XX.

Cuando Stoljar refiere a la fenomenología femenina, se refiere a experiencias vividas tanto corporalmente, como el embarazo, parto, lactancia, como experiencias vividas socialmente, por ejemplo: temer caminar en la calle por las noches o temerle a la violencia sexual. Así mismo, es mujer quien toma roles sociales típicamente femeninos que se reflejen en su vestimenta o toma de responsabilidades privadas, como la crianza, al contrario de responsabilidades públicas en la comunidad; y por último, es mujer quien así se nombra y así es nombrada como resultado de sus características en general.<sup>72</sup>

Esta manera de teorizar la "mujereidad" nos permite dar cuenta de la variedad de mujeres que caben dentro de esta categoría social. Stoljar apunta a que las diferentes partes del concepto mujer, como concepto complejo, variarán dependiendo de la cultura, clase y raza. “La presencia de diferentes partes en el complejo “mujer” explica como la "mujereidad" es particular en el sentido descrito en la sección anterior: Por ejemplo, experiencias vividas, roles sociales y atribuciones personales variarán de acuerdo a la cultura, clase y raza”.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> *Ídem*

<sup>73</sup> *Ídem*

Una mujer blanca de clase alta en un país seguro, probablemente no tendrá miedo de caminar por la noche sola, mientras que una mujer transgénero en un país empobrecido tendrá miedo de caminar sola por la noche. Ambas son mujeres, pero su fenomenología femenina instancia diferentes partes del concepto “mujer”. Con tantas particularidades y variaciones en las características de las mujeres, ¿cómo podríamos agruparlas, qué es lo que Stoljar propone? Lo que Stoljar propondrá es que los paradigmas de "mujereidad" comparten una “ semejanza familiar” uno con otro en el sentido wittgensteiniano.<sup>74</sup>

## 2.2 Similitudes en el sentido wittgensteiniano

Lo que Stoljar sugiere es que el concepto ‘mujer’ es a lo que llamará: “concepto grupo”, en inglés: *cluster concept*. Un concepto grupo es precisamente una agrupación de diferentes características en nuestro concepto de mujer, características que provienen de un análisis de los paradigmas individuales de los que hablamos anteriormente. Para participar de este concepto grupo es suficiente y necesario lograr satisfacer bastante<sup>75</sup> de las características propuestas en el concepto grupo en lugar de todas y cada una de ellas.<sup>76</sup>

La noción de concepto grupo que plantea Stoljar deriva de Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*, donde plantea que algunas características del mundo poseen parecidos de familia unos con otros. La idea de los parecidos de familia se encuentra en la tesis 66 de las *Investigaciones Filosóficas*:

---

<sup>74</sup> *Ídem*

<sup>75</sup> Al referirse a satisfacer bastantes de las características propuestas Stoljar propone que es necesario satisfacer por lo menos tres de estas. En sus propias palabras: *What counts as enough will be controversial, but for the moment I will suggest that an exemplar must satisfy at least three of the dimensions in the concept of woman in order to count as a woman*. Sin embargo hay que recordar que esta aseveración la realiza en uno de los primeros textos donde comienza a esbozar su propuesta, y no lo vuelve a mencionar en ningún otro texto. Es poco claro si al cimentar su propuesta cambió de opinión o sigue sosteniendo su afirmación. Vid. Natalie Stoljar, «Essence, Identity, and the Concept of Woman», *Philosophical Topics*, 1995, p. 284.

<sup>76</sup> *Ídem*

66. Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos?—No digas: 'Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'' — sino mira si hay algo común a todos ellos. — Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. Si ahora pasamos a los juegos de pelota, continúan manteniéndose varias cosas comunes pero muchas se pierden. — ¿Son todos ellos 'entretenidos''! Compara el ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar y perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuán distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis. Piensa ahora en los juegos de corro: Aquí hay el elemento del entretenimiento, ¡pero cuántos de los otros rasgos característicos han desaparecido! Y podemos recorrer así los muchos otros grupos de juegos. Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen. Y el resultado de este examen reza así: vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle.<sup>77</sup>

Wittgenstein nota que hay muchos procesos a los que es posible llamar “juegos”, ajedrez, cartas, actividades con pelota, etc. Todos estos tienen características increíblemente variadas, en el ajedrez la estrategia lo es todo, mientras que en las cartas la suerte cuenta bastante al jugar, en actividades con pelota infantiles hay más un

---

<sup>77</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas* (Madrid: Trotta, 2017), p.23.

elemento de entretenimiento e imaginación que de estrategia. Sin embargo y a pesar de sus enormes diferencias llamamos a todos estos procesos “juegos”, ¿por qué?

Lo que unifica a todas estas prácticas denominadas juegos es su parecido de familia. El parecido de familia hace referencia precisamente a las similitudes que hay entre los miembros de una familia, no son todos exactamente iguales, pero tampoco son tan diferentes que no compartan características como estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc. Lo mismo pasa con los juegos, lo mismo pasa con el concepto mujer, son conceptos borrosos, a los que se les va a permitir tener cierta nebulosidad.<sup>78</sup>

El concepto de mujer al igual que el concepto de juego, tiene un contenido muy variado que dificulta su unificación. Pero aún más importante, al igual que con el concepto de juego, es suficiente que un individuo mujer instancie una *proporción* de las características compartidas en el concepto grupo para pertenecer a este. Es decir, basta con tener una porción, algunas características para llenar el requerimiento de suficiencia y necesidad para ser considerada mujer.

Stoljar denomina *tipo* a una clase particular de objetos que se agrupan bajo características que estos poseen por lo general, comúnmente, o usualmente. Lo que pretende hacer es no sólo delinear los elementos básicos del concepto ‘mujer’, sino argumentar que el concepto aplica a un *tipo* y no a una clase nebulosa (gerrymandered class). Esto lo hace porque considera que es argumentativamente superior tener un tipo concreto al cual aplica su concepto, a diferencia de plantear que el concepto aplica a una clase nebulosa. Para hacer esto, Stoljar busca una agrupación de características que estén asociadas con el concepto de mujer pero que también se manifiesten en mujeres

---

<sup>78</sup> *Vid.* tesis 67 de las Investigaciones Filosóficas.



individuales, para eso se servirá de los paradigmas antes mencionados, pero los aterrizará de una manera mucho más concreta.

Los elementos del concepto se agrupan juntos: Nuestra idea de un juego incluye elementos de jugueteo, entretenimiento, diversión, suerte, etc. los cuales son típicamente asociados unos con otros en las prácticas a las cuales la palabra 'juego' aplica. De manera similar, una clase de objetos es un *tipo* debido a un agrupamiento general de características: 'Oro' refiere a un tipo debido a un agrupamiento de características de ser color amarillo, brillo, maleabilidad, etc. encontradas en muestras de oro. Para delinear los elementos del concepto 'mujer' y para argumentar que el concepto aplica a un *tipo* y no a una clase nebulosa (gerrymandered class), buscaré una agrupación de características que estén asociadas con el concepto de mujer pero que también se manifiesten en mujeres individuales.<sup>79</sup>

Esta agrupación a la que Stoljar denominará "tipo" son las mujeres concretas, con características complejas y distintas pero que poseen similitudes naturales y sociales entre miembros de su agrupación. Stoljar da los siguientes ejemplos que constituyen ejemplares del tipo mujer:

1. Una persona afroamericana con cromosomas XX, características sexuales femeninas, un característico porte femenino, que se atribuye la femineidad
2. Una persona asiática-americana transgénero, quien se atribuye a sí misma la femineidad, viste tradicionalmente femenino, tiene características sexuales femeninas secundarias y varios elementos de la fenomenología femenina aunque carezca del cromosoma XX.
3. Una persona intersex que ha sido criada como niña, tiene roles sociales femeninos y muchos aspectos de la fenomenología femenina aunque carezca de cualquier característica sexual típicamente femenina.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Stoljar, «Essence, Identity, and the Concept of Woman». p.284.

<sup>80</sup> *Ídem*

Stoljar no se inclina por declarar la clase, tipo, o conjunto ‘mujer’ como una clase nebulosa, es por eso que, si bien busca características que nos digan qué es una mujer, hace el contenido del concepto lo suficientemente abiertos como para no excluir accidentalmente a nadie. Esto lo hace posible el hecho de que Stoljar va a la experiencia a observar las características de personas que pertenecen por una razón u otra al grupo social que denominamos mujeres.

### 2.3 Respuesta a Mary Mikkola

Primero, hay que recordar lo que establece la propuesta de Mary Mikkola. Su propuesta establece que el concepto ‘Mujer’ puede ser inanalizable y este hecho no ser relevante para considerarlo un universal. La dificultad para analizar este concepto, nos dice, pertenece a la jurisdicción de la epistemología y no tiene que ver con que sea metafísicamente posible que en efecto exista como un universal o no.

[...] Mikkola argumenta, “mujer” podría referirse a un universal y ser inanalizable: “Las mujeres pueden simplemente tienen una característica extremadamente compleja y, por lo tanto, inanalizable de "mujereidad" en común que las hace mujeres” (92). En otras palabras, el hecho de que “mujer” es inanalizable es una dificultad epistemológica, no metafísica.<sup>81</sup>

Stoljar crítica la propuesta de Mikkola en dos puntos principales. Primero, la noción de concepto grupo no es tan nebulosa que no permita establecer condiciones de necesidad y suficiencia. Es, por ejemplo, una condición necesaria y suficiente para que

---

<sup>81</sup> Stoljar, sm Debate». En *Feminist Metaphysics*, 232. Londres: Springer, p.42.

un individuo satisfaga el concepto "mujer" que tenga suficientes características asociadas con el concepto.<sup>82</sup>

Stoljar no solo afirma, sino que nos demuestra que el concepto de mujer no es inanalizable, aunque lo que su análisis revela, es que no se puede reducir el concepto a una sola característica (o incluso un conjunto de características) sobre la que recaiga la necesidad y suficiencia para la pertenencia definitiva al grupo. También nos recuerda que el hecho de que exista un análisis, no implica que la definición corresponda a un solo conjunto de características en el mundo.

La visión del concepto grupo admite que "mujer" es analizable, en este (quizás débil) sentido aunque el análisis no implica que haya una sola característica o conjunto de características que es necesario y suficiente que un objeto tenga para satisfacer el concepto. (Como argumenté en "El argumento de la diversidad", la presencia de un análisis —una definición— no implica que la definición corresponde a un solo conjunto de características en el mundo).<sup>83</sup>

El segundo punto que Stoljar criticará es que 'mujer' no es una idea compleja universal que se aprehende de manera simple. El estudio de los paradigmas particulares de la "mujereidad" se contrapone a la noción de que simplemente se es mujer o no se es, lo que los paradigmas revelan es que no solo hay mujeres y no-mujeres, sino variados tipos de mujeres, y por eso el concepto de mujer debe estar compuesto de varias partes.

[...] "mujer" no es una idea simple de un universal complejo en el sentido *armstrongniano*. Una investigación de los paradigmas de la "mujereidad", argumenté, nos muestra que la "mujereidad" en individuos particulares no es aprehendida de una manera "total", o gestáltica"; no se aprehende en "un modo de todo o nada como una simple idea" como lo señala Armstrong, es decir, asumiendo que un concepto que es aprehendido como simple (y que por eso no

---

<sup>82</sup> *Ídem*

<sup>83</sup> *Ídem*

sabemos analizar) no puede en realidad ser complejo y estar compuesto de partes.<sup>84</sup>

Aprehendemos el concepto de mujer como una idea compleja y no como una idea simple, por el hecho de que así como hay variados tipos de mujeres, hay variadas características que estas poseen, características que deben verse reflejadas en cualquier concepto que se proponga aglomerarlas. Estas diferentes partes que componen la "mujereidad" no son inanalizables, Stoljar ha propuesto su propia teoría utilizando los conceptos grupo y ha puesto como otro ejemplo el análisis meliorativo de Haslanger.

Lo que en última instancia hace a la noción nominalista de la "mujereidad" contraponerse al realismo, es el hecho de que el examen de los paradigmas de la "mujereidad" muestra que las partes en el complejo están presentes en diferentes combinaciones en diferentes mujeres y, por lo tanto, diferentes mujeres no siempre tienen el mismo conjunto de características en común, es decir, no todas instancian todas y cada una de las características contenidas en un universal.

Por el contrario, "mujer" es aprehendida como una idea compleja Y, no es que no sepamos analizar la idea; de hecho, gran parte de la discusión en el capítulo ha sido ocupada con ejemplos de análisis posibles: los de Haslanger, y el análisis de mujer usando conceptos grupos que he esbozado en esta sección. Por lo tanto, tenemos una idea clara de las partes potencial que son candidatas en un análisis de "mujer". El argumento de la complejidad no afirma que la complejidad de la feminidad *per se* derrote al realismo. Ambos, tropos y los universales pueden ser complejos. Más bien, un examen de los paradigmas de la feminidad muestra que las partes en el complejo están presentes en diferentes combinaciones en diferentes mujeres y, por lo tanto, diferentes mujeres no siempre tienen el mismo conjunto de características en común.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> *Ídem*

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.43

## Conclusiones

Lo que unifica el peculiar concepto de mujer de Stoljar es la semejanza y no la igualdad o uniformidad. Todas las mujeres tienen algo de semejanza entre ellas, pero no todas son exactamente iguales; su concepto de mujer hace lugar para las diferencias raciales, sociales y culturales al mismo tiempo que toma las semejanzas y construye una unidad con ellas. La clase “mujer” es una clase heterogénea y el nominalismo propone una más adecuada explicación para esta heterogeneidad, esto es posible porque el método que Stoljar ha elegido se enfoca en construir la clase “mujer” a partir de casos situados en la experiencia y no en descubrir una naturaleza en los individuos dentro de la clase misma.

## CONCLUSIONES GENERALES

El objetivo de este trabajo fue reconstruir dos argumentos que se oponen al realismo de género; primero el argumento de la particularidad, en el cual Elizabeth Spellman nos muestra que las particularidades de las mujeres tales como clase y raza en realidad tienen un peso que no puede ser ignorado. De ignorarse ésto, se daría cuenta del género de una manera sesgada por la blanquitud e incompleta de las influencias que otros factores como la clase tienen en él.

Segundo, el argumento de la complejidad, que funge también como propuesta alternativa al compromiso con el realismo de género. El argumento de la complejidad admite que, en efecto, el grupo comúnmente denominado ‘mujeres’ es un grupo heterogéneo, sin embargo, propone que es posible entender este como un *concepto grupo* y no un universal. Stoljar se enfoca en construir su concepto a partir de casos situados en la experiencia y no en descubrir una naturaleza en los individuos dentro de la clase misma.

El realismo de género que aquí elegí reconstruir para enfrentar la propuesta de Stoljar es el de la autora Mari Mikkola, quien es una crítica de Elizabeth Spelman. Su realismo de género es particularmente flexible en su consideración del universal “mujeres”.

Ella toma como referencia a David Malet Armstrong y propone que el concepto de “mujereidad” es inanalizable de manera reductiva. Es decir, no es posible descomponerlo en una lista de sus características esenciales, necesarias y suficientes. Ella piensa al concepto de “mujer” como un universal complejo *armstrongiano*, es decir, un universal complejo que aprehendemos como una idea simple, que elude cualquier tipo de análisis.

Mi objetivo secundario fue responder a la pregunta, ¿por qué es problemático comprometernos con un realismo de género estricto?

A esta pregunta di respuesta parcialmente en el apartado inicial, y más a fondo en el capítulo II, es problemático comprometernos con un realismo de género estricto por dos razones principalmente.

En primer lugar, porque el realismo de género considera que es posible reconstruir el género independientemente de toda influencia, incluidas por supuesto la clase y la raza. Pero, como pudimos observar, esta reconstrucción de "mujereidad" *qua* "mujereidad" no es sino una reconstrucción parcial, y reconstruye una "mujereidad" occidental, blanca y burguesa.

En segundo lugar, porque es sencillo que el realismo de género devenga en un esencialismo de género, al requerir la atribución de una esencia fija y universal para justificar la participación de un individuo en el grupo 'mujeres' a pesar de la heterogeneidad de este.

Ahí es en donde la propuesta nominalista difiere, todas las mujeres tienen algo de *semejanza* entre ellas, pero no todas son exactamente iguales, el realismo de género no hace espacio para construir un concepto de mujer que incluya diferencias raciales, sociales y culturales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, David M. *A Theory of universals*. Vol. 2. Universals and scientific realism. Gran Bretaña: Cambridge University Press, 1978.
- Bertrand, Russell. *Los problemas de la filosofía*. 2.<sup>a</sup> ed. Barcelona: Labor, 1994.
- Davis, Angela. «Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves». *The Massachusetts Review*, Woman: An Issue, Vol. 13, n.º No. 1/2 (1972).
- Firestone, Shulamith. *La dialéctica del sexo*. España: Kairós, 1976.
- Grosz, Elizabeth. *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. 1.<sup>a</sup> ed. Londres: Routledge, 1995.
- Haslanger, Sally. «What are we talking about? The semantics and politics of social kinds». *Hypatia*, 2005.
- Lynch, Kevin. «Paradigm Case Arguments». En *Internet Encyclopedia of Philosophy*, s. f. <https://iep.utm.edu/paracase/>.
- Mikkola, Mari. «Elizabeth Spelman, Gender Realism, and Women». *Hypatia* 21, n.º 4 (2006): 77-96.
- Millet, Kate. *Política Sexual*. España: Editoriales Cátedra, 1995.
- Ogata Aguilar, Jumko. «La raza es una ilusión». *Revista de la Universidad de México*, septiembre de 2020.
- Platón. *Diálogos IV República*. España: Gredos, 2008.
- . *Platón Diálogos*. Vol. 1. 3 vols. España: Gredos, 2010.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. «Nominalism in Metaphysics». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019.
- Spelman, Elizabeth. *The Inessential Woman*. USA: Beacon Press, 1990.
- Stoljar, Natalie. «Different Women. Gender and the Realism-Nominalism Debate». En *Feminist Metaphysics*, 232. Londres: Springer, 2011.
- . «Essence, Identity, and the Concept of Woman». *Philosophical Topics*, 1995.