

FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA Y TEORÍA FEMINISTA CONTEMPORÁNEAS ¿Cómo pensar la política hoy?



Tesis Doctoral

Realizada por: Silvia L. Gil
Dirigida por: Gabriel Aranzueque

Madrid 2013

Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Madrid



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
1. Antecedentes y estado actual del tema.....	5
2. Estructura y contenido del trabajo	12
3. No quién, sino desde dónde (se habla).....	20
CAPÍTULO 1. FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA	24
1. Acercamiento: los nombres de una época.....	24
2. El problema de la diferencia	30
3. La herencia. Las huellas de Heidegger, Nietzsche y Hegel.....	34
3.1 Heidegger: crítica a la metafísica occidental.....	39
3.2. El gran filósofo de la diferencia: Nietzsche.....	42
3.3. Hegel: filosofía de la muerte	48
CAPÍTULO 2: LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA Y ALGUNOS CRUCES ¿INESPERADOS? CON LA FILOSOFÍA Y TEORÍA FEMINISTA	55
1. Jacques Derrida, Michel Foucault y Gilles Deleuze: entre filosofía y política	55
2.1. <i>Différance</i>	59
2.1.1. Crítica al estructuralismo, metafísica y significación	59
2.1.2. Ausencia, relación y temporalización.....	63
2.2. Crítica metafísica a la razón (occidental)	66
2.2.1. Metafísica de la presencia.....	66
2.2.2. Falogocentrismo.....	66
2.3. Nuevos significados políticos a la luz de la indecibilidad.....	68
3. Michel Foucault: el pensamiento del afuera o la cuestión del sujeto, el cuerpo y el poder	69
3.1. ¿Qué es pensar? Subjetivación, poder y problematización	69
3.1.1. Gobierno de los otros, gobierno de sí	70
3.1.2. Problematización	72
3.1.3. Estructuras	74
3.2. Discurso y materialismo	76
3.3. Cuerpo y poder	81
3.3.1. Disciplina de los cuerpos y biopolítica de las poblaciones.....	83
3.3.2. Una historia, la de la sexualidad	87
3.4. El sujeto neutro de Foucault.....	92
4. Deleuze: historia de la representación, o cómo la diferencia fue expulsada del pensamiento	95
4.1. Historia de la representación	96
4.2. Pensar diferencialmente: deseo y nomadología.....	103
4.2.1. La univocidad del ser	105
4.2.2. Deseo y producción social.....	107

4.2.3. Pensamiento nómada	110
4.2.4. Devenires	111
4.2.5. <i>Devenir mujer</i>	113
CAPÍTULO 3: FILOSOFÍA FEMINISTA CONTEMPORÁNEA.....	116
1. Punto de partida: el concepto del Otro en Simone de Beauvoir.....	118
1.1. Freud, diferencia sexual y feminismo.....	121
2. Pensamiento de la diferencia sexual.....	125
2.1. Luce Irigaray: la crítica al falogocentrismo.....	126
2.1.1. Razón sexuada y razón neutra.....	128
2.1.2. El discurso masculino	130
2.1.3. Sexualidad y deseo femenino	132
2.1.3.1. Mimesis y femenino virtual	133
2.1.4. La escritura femenina.....	135
3. Pensamiento <i>nómade</i> de la diferencia sexual.....	138
3.1. Deseo, cuerpos y subjetividad <i>nómade</i>	139
4. Deconstrucción feminista	142
4.1. El concepto de género como crítica a la diferencia sexual.....	143
4.2. Sexo y cuerpo como inscripciones culturales	146
4.3. Crítica a la metafísica de la sustancia. La ilusión del sexo	149
4.4. Donna Haraway: la tecnología como crítica.....	151
4.5. Performatividad de género	155
4.6. Poder y resistencia.....	157
4.7. ¿Optimismo ingenuo? Algunas interrogantes	158
5. Diferencia sexual versus problematización de género.....	161
5.1. El debate a dos orillas: Judith Butler y Rosi Braidotti	161
5.1.1. Tres líneas críticas para el debate: prioridad de la diferencia sexual, separabilidad de lo simbólico y lo social, estado postgénero	163
5.2. Psicoanálisis, diferencia sexual y problemática de género.....	170
5.2.1. ¿Ruptura del binomio sexual?	170
5.2.1.1. Sujeto dividido	174
5.3. Discusión con Judith Butler y Joan Copjec: ¿se puede hablar del sexo?	180
5.3.1. Virtudes y límites del psicoanálisis.....	182
5.3.2. Herramientas desde el psicoanálisis: el fracaso, lo Real, el deseo	184
5.4. Cinco puntos clave a modo de conclusión.....	189
CAPÍTULO 4. PENSAR LA POLÍTICA HOY.....	195
1. A vueltas con la política del deseo	196
1.2. Optimismo del deseo y ausencia de vulnerabilidad en Deleuze.....	197
2. Reconocimiento, ética y vulnerabilidad	202
2.1. Ambivalencia del deseo.....	202
2.4. Vidas precarias y vulnerabilidad.	209
2.5. Ideal de independencia y vida en común	212

3. Límites de la diferencia en el neoliberalismo. A la búsqueda de lo común	214
4. El cuidado como territorio de lo común frente a la autonomía y autosuficiencia del sujeto moderno	218
A MODO DE CONCLUSIÓN	227
<i>Una mirada global: apuntes entre filosofía, feminismo y política.</i>	227
<i>Una mirada sistemática: 25 puntos de partida entre la filosofía de la diferencia y la filosofía feminista contemporánea</i>	238
BIBLIOGRAFÍA	289

INTRODUCCIÓN

1. Antecedentes y estado actual del tema

La relación entre la filosofía de la diferencia y la teoría feminista puede rastrearse en el pensamiento de las últimas décadas, atendiendo a diferentes puntos de vista. El primero es la búsqueda de referencias en los movimientos de mujeres y la teoría feminista desde la filosofía de la diferencia con el objetivo de avalar sus propias hipótesis, aunque no siempre existan menciones directas. Jacques Derrida es quizá una excepción en este sentido, pues ha elaborado expresamente la relación entre ambas, vinculando la metafísica de la presencia, con la que se caracteriza el pensamiento occidental, al falogocentrismo (con el predominio de lo masculino: la presencia y la voz frente a la ausencia y la escritura).¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari tomarán el *devenir mujer* como apuesta de apertura y creación de otra sensibilidad, vinculada con una transformación a nivel molecular, subjetiva, producida en el territorio de las disposiciones afectivas, en el campo del deseo.² En la obra de Michel Foucault, los movimientos de mujeres y homosexuales son referentes de resistencias micropolíticas vinculadas al cuerpo, a prácticas minoritarias o a situaciones cotidianas que constituyen una dimensión fundamental en su filosofía: estos colectivos periféricos (junto con los locos o los presos) expresan subjetividades anómalas inherentes a los procesos de captura.³ Para Jacques Lacan, la posición femenina (posición que en su lógica de la sexuación aparece desvinculada tajantemente de la anatomía) es *notoda*, a saber, constituye un espacio privilegiado por la diferencia para la crítica al Uno totalizador y para la comprensión de la subjetividad como exceso e inconsistencia.⁴ En términos generales, la pregunta por el lugar que la diferencia ocupa en la filosofía occidental recorre las preocupaciones de una generación de pensadores en la Francia del siglo XX, encuentra una clave en la experiencia encarnada por las mujeres (como colectivo que padece condiciones de exclusión y marginación, interiorización de la violencia del Otro, pero que, al mismo tiempo, es capaz de

¹ Derrida, Jacques, *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, París, 1967 [Trad. al cast. de Patricio Peñalver: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989].

² Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, París, 1980. [Trad. al cast. de José Vázquez Pérez: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre- Textos, Valencia, 2010 (9ª edición)].

³ Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2000.

⁴ Lacan, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore*, Éditions du Seuil, París, 1975 [Trad. al cast. de Diana Rabinovich, Juan Luis Delmont- Mauri y Julieta Sucre: *Aun. Seminario 20*, Paidós, 2008].

poner en marcha resistencias políticas a caballo entre lo micro y lo macropolítico) y ha constituido el eje analítico de la teoría y la práctica de los diferentes feminismos desde la segunda mitad de dicho siglo.

La segunda perspectiva es la recepción que algunos conceptos de la filosofía de la diferencia han tenido en el pensamiento feminista. Su desarrollo se ha llevado a cabo en el seno del feminismo postmoderno, corriente que emerge en un momento de crisis y cuestionamiento de las categorías centrales del feminismo de Segunda Ola (identidad femenina, sujeto unitario, patriarcado como perspectiva monolítica). Aunque es importante no vincularlo con una ruptura con el feminismo predecesor, sobredimensionada especialmente en el caso español, hay que insistir en que las reflexiones feministas se alían con la filosofía de la diferencia en el momento en el que el feminismo se interroga a sí mismo y se piensa como crítica a la totalización y al etnocentrismo; es decir, en el momento en el que se dibujan los contornos de un nuevo marco conceptual donde la producción de diferencias y el descentramiento del sujeto se vuelven clave. Señalar las diferencias a través de la afirmación de la singularidad de sujetos en posición de subalternidad (lesbianas, gays, transexuales, transgénero, intersexuales, mujeres de color y mestizas, etc.) se convierte en una estrategia para desplazar lugares hegemónicos normativos asignados socialmente. En esta línea se sitúa la producción de la teoría *queer*⁵ desarrollada principalmente en el marco de los movimientos gays en EE.UU. a principios de los noventa,⁶ el feminismo de color en los ochenta⁷ y el pensamiento postcolonial.⁸ En España, la teoría *queer* ha sido impulsada inicialmente desde la académica en los años

⁵ El término *queer* hace referencia a un movimiento político crítico con la normalización de la homosexualidad que nace en EEUU en la periferia del movimiento gay. Lo *queer*, en inglés, torcido, extraño, marica o raro es un insulto del que las minorías sexuales se apropian con el objetivo de cuestionar la asimilación, rescatando la experiencia de determinados sujetos situados en los márgenes, al tiempo que se plantea la imposibilidad de codificar la identidad de manera definitiva debido a su multiplicidad. En torno a lo *queer* existe una enorme producción académica, artística y cultural que se centra en el problema de la identidad y la diferencia. La primera en utilizar el término “Teoría Queer” fue Teresa de Lauretis; posteriormente, la publicación de *El género en disputa* de Judith Butler hizo saltar el debate a nivel internacional. Estos estudios han producido una interesante discusión en el interior del feminismo en torno a la identidad del sujeto del feminismo al cuestionar lo femenino como esencia. En este trabajo utilizaremos los conceptos nuevos feminismos y *queer* de manera a veces indistinta debido a la fluidez de los debates que conectan unos y otros.

⁶ Ver principalmente: Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, Nueva York, 1990/1999 [Trad. cast. de M^a Antonia Muñoz: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2001/ 2007] y Lauretis, Teresa de, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000.

⁷ Ver Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera*, San Francisco, Spinster/Aunt Lute, 1987; Hull, Gloria T., Bell Scott, P. y Smith B. (eds.), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave*, The Feminist Press, New York, 1982; y Moraga, Ch. y Anzaldúa G. (eds.), *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, Third Woman Press, Berkeley, 2002 [Trad. al cast.: *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism Press, 1989].

⁸ Spivak, Gayatri Chakravorty, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Londres, Routledge, 1990; Brah, Avtar, *Cartographies of diaspora. Contesting identities*, Routledge, London, 1996 [Trad. al cast. de Sergio Ojeda: *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Traficantes de sueños, Madrid, 2011].

dos mil⁹ y posteriormente desde movimientos políticos y culturales minoritarios.

Por lo demás, las reflexiones sobre la identidad, la sexualidad, el cuerpo y las prácticas micropolíticas siempre han estado, de modos diversos, presentes en la historia de los feminismos, sobre todo en el feminismo de la Segunda Ola que sacudió el mundo en la década de los sesenta. Pero es en la Tercera Ola cuando la subjetividad, interpretada como territorio de inscripción de múltiples relaciones de poder, se sitúa en el centro del debate feminista- filosófico. El género deja de ser la única categoría definitoria de la experiencia femenina: sexualidad, clase, raza y etnia se convierten en ejes prioritarios desde la perspectiva de su interseccionalidad. Aunque Foucault nunca incorporó el análisis de género (veremos los déficits que existen en este sentido), sus reflexiones son claves en este punto, pues permiten recuperar una lectura heterogénea de las fuerzas de poder en juego que conceptos excesivamente uniformes como “patriarcado” impedían. Además, el análisis de la sexualidad como dispositivo de poder permitió problematizar la heterosexualidad, así como describir los procesos de sujeción a los que están sometidos los cuerpos, y las técnicas del cuidado de sí que posibilitaban la recreación de estilos de vida diferentes. Autoras como Teresa de Lauretis y Judith Butler se centrarán, respectivamente, en analizar las tecnologías de género, la primera, y las relaciones entre sexo, género y deseo, la segunda. La profundización en el problema del poder y el descentramiento del sujeto llevará a Butler a abordar las implicaciones ontológicas y éticas del ser precario y la vulnerabilidad de la existencia de la mano de Hegel. Por otra parte, en el trabajo de la filósofa francesa Luce Irigaray, se encuentra una profunda reflexión sobre la construcción de la subjetividad femenina desde la diferencia a partir de la crítica a la metafísica occidental (y la imposibilidad de pensar lo femenino dentro de la economía falogocéntrica), a la luz de los trabajos de Derrida, Deleuze y Lacan. Rosi Braidotti, desde una perspectiva que intenta conjugar el análisis del capitalismo postindustrial, la aparición de las nuevas tecnologías y la producción de cuerpos heteronormativos con las posibilidades políticas abiertas en este contexto para los nuevos feminismos, encontrará en Deleuze su principal aliado. Otras autoras como Spivak, de la mano de Foucault y Derrida, trazan una línea rotunda entre la crítica a la metafísica occidental y el etnocentrismo, intentando dilucidar las nuevas formas de dominio ejercidas por el poder postcolonial.¹⁰

⁹ Ver Preciado, Beatriz, *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Madrid, Ópera Prima, 2002; Córdoba, David, Sáez, Javier y Vidarte, Paco, *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid, 2005; y GTQ, Romero, Carmen; García Dauder, Silvia y Bargeiras Martínez, Carlos (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005.

¹⁰ Spivak, Gayatri Chakravorty, “can the subaltern speak?”, en Caryl Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, Basingtoke, Macmillan, 1988; reeditado en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and post-colonial theory*, Nueva York, Colombia

En todos estos cruces entre filosofía de la diferencia y filosofía feminista, el psicoanálisis se encuentra muy presente. Si bien la filosofía de la diferencia realiza una crítica frontal del peso que el psicoanálisis otorgaba al imaginario colectivo sobre los actos y decisiones humanas, la reducción del inconsciente a la sexualidad y a la familia y la interpretación del deseo como carencia (el objetivo perdido o “pequeño objeto a” lacaniano), para el feminismo, el psicoanálisis ha sido un aliado mucho más productivo, aunque no por ello menos conflictivo. La dominación de las mujeres se encuentra con el escollo de no poder ser explicada ni en términos meramente económicos, a través de las herramientas que principalmente el marxismo había puesto al alcance de otras luchas de liberación, ni en otro sentido muy distinto, en términos de máquinas deseantes, y solo una filosofía de las profundidades podía ayudar a encarar la gran pregunta de cómo es que pese a todo (léase aquí pese a la insistencia del propio capitalismo cultural contemporáneo en ofrecer un lugar a las diferencias y las cotas de aparente libertad alcanzadas en Europa y otras partes del mundo), la dicotomía jerarquizada impuesta por el binomio sexual persiste. Es en este punto donde autoras como la propia Irigaray, Juliet Mitchell, Nancy Chodorow o Jane Flax han señalado la importancia del psicoanálisis, tanto para reinterpretar críticamente a Freud o a Lacan como para inspirarse en sus obras. La relación infravalorada pero determinante con la madre, la experiencia del mundo simbólico como algo ajeno y extraño que habita en el interior de la subjetividad produciendo un contrapunto permanente, la constitución de sí como lo otro, la sujeción a través del amor heterosexual, la complicidad del sujeto con la ley (deseo aquello que me oprime) o la culpa y la deuda por ocupar lugares que han sido vedados, que no son propios, son cuestiones que sobrevuelan vigilantes las reflexiones sobre la subjetividad femenina en las que el inconsciente no puede quedar de lado. Quizás en este punto hay una bifurcación entre la recepción generalizada de la teoría *queer* (que retorna una y otra vez sobre sí misma en la crítica al sujeto del feminismo y cierta afirmación ingenua de las diferencias, y que no siempre se corresponde con las propuestas de las propias autoras *queer*), y las reflexiones de las pensadoras que más se han acercado a estos problemas a través del psicoanálisis, sin abandonar por ello su preocupación por el problema de la decisión y la acción, es decir, por el problema de la emancipación.

En España, una de las filósofas que más directamente ha vinculado la perspectiva feminista con la filosofía de la diferencia es Rodríguez Magda, quien, por una parte, ha realizado un estudio crítico a la obra de Foucault¹¹ y, por otra, ha analizado el final del sujeto único en el marco de lo que ella

University Press, 1994, pp.66-111 [Trad. al cast. de José Amicola: *¿Puede hablar el subalterno?*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2011].

¹¹ Rodríguez Magda, Rosa M^a, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Madrid, Anthropos, 2003; y Rodríguez Magda, Rosa M^a, *Transmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2004.

denomina transmodernidad.¹² Otros estudios han ido dirigidos a problematizar la pertinencia de la relación entre la filosofía postestructuralista y el feminismo, como el volumen de textos compilados por Sylvia Tubert.¹³ Otros han nacido con una vocación activista entre la academia y la producción de saberes en los márgenes con el objetivo de dar a conocer los debates en contextos no académicos, como los editados por el Grupo de Teoría *Queer* (GTQ).¹⁴ Y otros, por último, buscan criticar contundentemente sus efectos, como el estudio de Asunción Oliva, producto de una tesis dirigida por Celia Amorós en el marco de un feminismo ilustrado aún imperante en el corazón de la academia española.¹⁵ La distancia de este trabajo respecto este feminismo ilustrado, decidido a rescatar los restos del sujeto deconstruido, es amplia. En primer lugar se plantea una íntima conexión entre la aceptación de un mundo en el que las grandes categorías (Dios, Naturaleza, Sujeto, Verdad, Razón) no cumplen más su función de fundamento último, y la necesidad de una nueva política que dicho feminismo rechaza. Es decir, el final de los grandes relatos no comporta la destitución de la política o de la ética, ni siquiera de la feminista, pero sí reclama un enorme esfuerzo por repensar qué pueda significar la política hoy, en un complejo territorio en el que apenas logramos orientar algunas de nuestras preocupaciones. La cuestión filosófica no es qué aspectos de la teoría deben ser limitados para no modificar el conjunto preexistente de dominios conceptuales, sino en qué medida el propio marco de comprensión debe ser transformado.

Frente a los antecedentes que sitúan la teoría feminista contemporánea o bien en el terreno de la teoría *queer*, con su inevitable traducción anglosajona no siempre adecuada para el caso español, o bien en el seno de un feminismo postmoderno excesivamente académico, ajeno a los diálogos dentro de los movimientos y las conexiones con otras corrientes de pensamiento (por ejemplo, el marxismo o la economía feminista), este trabajo se sitúa en un punto nuevo. En relación a la teoría *queer*, la lectura de la filosofía de la diferencia que se plantea no es una lectura triunfalista en la que se haya superado o roto con la modernidad y la celebración de la aparición de las diferencias pueda servir *per se* de crítica al poder normalizador; entre otras cosas, se parte de que las dinámicas capitalistas contemporáneas han hecho de la transgresión y la diferencia una norma. Veremos que el poder disciplinario del Estado ha dado paso a la hegemonía de los mercados para los que la desestructuración y la

¹² Rodríguez Magda, Rosa M^a, *Transmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 2004.

¹³ Tubert, S. (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003.

¹⁴ GTQ, Romero, Carmen; García Dauder, Silvia y Bargueiras Martínez, Carlos (ed.) *El eje del mal es heterosexual. Figuras, prácticas y movimientos feministas queer*, Madrid, Traficantes de sueños, 2005.

¹⁵ Oliva, Asunción, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 2009.

flexibilidad son una condición.¹⁶ En ese contexto, cabe preguntarse de qué modo las resistencias singulares pueden sustraerse a la espectacularización de los circuitos mercantiles. Por otro lado, mientras que la teoría *queer* plantea que el poder impide la proliferación de géneros o que la subversión de género forma parte de una decisión más o menos consciente del sujeto, el cual podría moldearse indefinidamente, en este trabajo se duda de que la diferencia sexual pueda ser interpretada solo desde la perspectiva del poder, una construcción social o discursiva, es decir, algo de lo que cabría despojarse con mayor o menor dificultad; y no, siguiendo a Lacan, se trate de la respuesta formal necesaria que todo sujeto debe dar para ingresar en lo simbólico, es decir, de un prerrequisito del lenguaje. De este modo, la diferencia sexual no sería ni biológica ni cultural, sino un entremedias: la manera siempre fallida que un sujeto tiene de nombrarse a sí mismo. Si no hay entrada posible en lo simbólico sin posicionamiento en el lado masculino o femenino, la cuestión sería entonces cómo, haciéndonos cargo de nuestras propias posiciones y no ignorándolas (por mucho que exista el deseo de derrumbar el par masculino/femenino cuando se ignora el límite impuesto acaba reapareciendo en la forma del fantasma), pueden producirse cambios significativos en el modo en el que esas posiciones son experimentadas y codificadas. Es decir, la transformación debe ser posible, pero no desde la hipótesis de que existe únicamente un poder social externo que normaliza cuerpos, sino también un límite interno impuesto por el inconsciente con el que tenemos que confrontarnos, y a partir del que cabe más hablar de posibles desplazamientos que de rupturas absolutas. La cuestión es, entonces, si dichos desplazamientos obligan a modificar el marco de comprensión en el que se apoya la diferencia sexual. Por otro lado, este trabajo tampoco desvincula la sexualidad, la raza o la producción corporal del análisis de las nuevas formas de trabajo en el capitalismo contemporáneo (el ser precario, la rearticulación racial de la división sexual del trabajo, la valorización capitalista de los afectos y la comunicación, la crisis de los cuidados...). No se trataría tanto de abandonar totalmente el análisis de la forma trabajo (debido a la inoperancia de las categorías marxistas clásicas como lucha de clases o sujeto obrero) para volver sobre la identidad y el cuerpo, sino encontrar otros nombres para articular la experiencia actual en la que se alían identidad y trabajo, subjetividad y nuevas formas de producción capitalista.

Por último, en relación al feminismo postmoderno desarrollado desde la academia, en este trabajo se señala la importancia de otras formas de conocimiento que han sido elaboradas desde los propios movimientos de

¹⁶ Veremos que esto produce un contexto de dispersión, como lo ha denominado Franco Ingrassia. Ver Ingrassia, Franco, "Entrevista de Amador Fernández-Savater a Franco Ingrassia", en Espai en Blanc, *El impasse de lo político*, nº 9, 10 y 11, Bellaterra, 2011, pp. 147-158. Zizek también tiene en cuenta la nueva condición flexible del poder en el que la ruptura se vuelve norma. Ver Zizek, Slavoj, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Trotta, Madrid, 2006.

mujeres y/o feministas. Producir cartografías es realmente importante para rastrear el modo en el que se organizan y se piensan a sí mismas las prácticas sociales en una determinada época en relación a diversos problemas. Sin embargo, mientras que contamos con importante literatura de la historia y el significado del movimiento feminista en España,¹⁷ ésta se detiene cuando la unidad de este movimiento desaparece a principios de los ochenta. En ese momento, en el que nuestro mundo comienza el tránsito de un modelo social y subjetivo (estabilidad, norma, disciplina) a otro (inestabilidad, flexibilidad, control), en el que las experiencias de autoorganización se descentralizan y dispersan, no contamos (con excepción de las recientemente publicadas historias del movimiento lesbiano¹⁸) con mapas de experiencias colectivas que puedan orientar las prácticas actuales y, sobre todo, ayuden a formular nuevas preguntas.¹⁹

Aquí entramos en la última perspectiva desde la que han sido abordadas las relaciones entre filosofía de la diferencia y feminismo: en los propios movimientos feministas que surgen ligados al pensamiento de la autonomía y la diferencia tras el desmoronamiento del movimiento obrero, el relato marxista y el movimiento feminista unitario que, en el caso español, tiene lugar en la primera mitad de los ochenta. Es importante tener en cuenta que tanto Deleuze como Foucault señalaron que el papel del intelectual no se encontraba ya más “por encima” de lo social. Este papel, que representaba las líneas maestras a seguir, separando saberes expertos de profanos, saberes teóricos de prácticos, fue cuestionado radicalmente en mayo del 68: la organización al margen de los partidos, la circulación de la inteligencia colectiva, la no externalidad del sujeto respecto de la realidad y la toma de la palabra practicada por sujetos cualesquiera permitieron el estallido de la férrea división entre teoría y práctica. No son esferas separadas, sino que se alimentan mutuamente: la teoría no puede sobrevivir sin las prácticas que le dan cuerpo y las prácticas deben encontrar espacio para pensarse a sí mismas y producir sus propios conocimientos. En última instancia, producir nuevos conocimientos implica una manera distinta de relacionarse con la realidad dada; en este sentido, orienta y posibilita la transformación. Mientras que el conocimiento producido en movimiento se pone en cuestión a sí mismo a través de la experiencia colectiva y la necesidad de inventar nombres comunes que señalen las continuas mutaciones que experimenta lo social, el académico corre el peligro de congelarse en las vitrinas de metodologías formalistas y aisladas. En el final de

¹⁷ Es especialmente reseñable el trabajo de Agustín Puerta, M., *Feminismo: Identidad personal y lucha colectiva (Análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985)*, Granada, Universidad de Granada, 2003.

¹⁸ Platero, Raquel (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Barcelona, Melusina, 2008; Trujillo, Gracia, *Deseo y resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español*, Madrid, Brakana, 2009; y Mújika Flores, Inmaculada, *Visibilidad y participación social de las mujeres lesbianas en Euskadi*, Ararteko, Vitoria-Gasteiz, 2007.

¹⁹ Con el objetivo de responder a este vacío se editó el libro Gil, L. Silvia, *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.

la dicotomía entre teoría y práctica, las prácticas en movimiento aparecen como espacios relevantes desde los que dar cuenta simultáneamente de la producción de conocimientos y posibles modos de transformación de la realidad.

Las prácticas feministas contemporáneas implican un hacer desde la diferencia para el cual no hay recetas previas, programas políticos ni directrices derivadas de un arquetipo esencial de las mujeres. En ahí donde se cruzan las temáticas del sujeto, el poder, el deseo, la micropolítica, la creación de nuevas formas de vida... Si la pregunta que recorre gran parte de este trabajo es en qué sentido la teoría y la filosofía feminista continúa el proyecto de la filosofía de la diferencia (o dicho de otro modo: en qué sentido profundiza en la crítica al proyecto de la modernidad), para lo cual se exploran los vínculos entre ambas corrientes, en el último capítulo también se plantea qué políticas son posibles con un sujeto que ya no es Uno. Existe una genealogía de prácticas en torno a este problema que se remonta a mayo del 68, con su crítica a los grandes relatos marxistas y a la política controlada desde los partidos, a los movimientos de liberación de los sesenta-setenta, como el de los derechos civiles y la Segunda Ola del feminismo y el movimiento de la autonomía italiana. Una genealogía que puede leerse desde una perspectiva sociológica, como mera descripción de la realidad, o desde una perspectiva reflexiva, como una herramienta para pensar el presente. Y pensar el presente, nuestro ser contemporáneo, es pensar la novedad, lo singular que hay en él (los desplazamientos, las discontinuidades, los acontecimientos o las rupturas que se producen en su interior); pensar, en definitiva, la diferencia: labor no solo política, sino también filosófica.

2. Estructura y contenido del trabajo

El objetivo de este trabajo es ofrecer una panorámica doble en relación a la filosofía y teoría feminista: por una parte, resaltar los vínculos y las aportaciones en la continuidad del proyecto de la filosofía francesa de la diferencia; por otra, aflorar debates y propuestas que permiten cuestionar los fundamentos de la modernidad (metafísica de la presencia, autosuficiencia, completud, autonomía) y las nociones políticas asociadas a éstos (sujeto revolucionario preconstituido, estructuras monolíticas organizativas, doctrina trascendental), mostrando la necesidad de recuperar otra sensibilidad. Desde ambas, se pretende contribuir a señalar la importancia filosófico-política de los feminismos para pensar el presente; así como a restablecer el valor filosófico del feminismo, invisibilizado debido, entre otras cosas, a su condición materialista-política. El hecho de que nazca como contestación a la desigualdad entre hombres y mujeres y, como tal, implique cierta interdisciplinariedad (en ella se mezclan historia, política, sociología o psicoanálisis), no obliga a bajar al feminismo a la teoría, sino, en todo caso, a cuestionar, como explica Butler en

un precioso ensayo, qué sea la filosofía.²⁰ Eso no significa que todos los aspectos de la teoría feminista sean filosóficos, sobre todo los que se enmarcan intencionadamente en otros campos del pensamiento. El criterio que hemos utilizado para hablar de filosofía feminista es tomar en consideración el lugar desde el que hablan las autoras. Mientras que algunas lo hacen expresamente desde la filosofía, otras lo hacen desde la historia, la sociología o el psicoanálisis. Pese a ello, la naturaleza heterogénea y multidisciplinar del ámbito abordado impide trazar fronteras claras, por lo que en ocasiones hablaremos de “filosofía y teoría feminista”.

De ambas miradas veremos que se deducen conclusiones similares. La diferencia sexual es una palanca para constatar el déficit de sustancialidad metafísica del sujeto. La condición de subalternidad, el lugar ocupado simultáneamente dentro y fuera de lo Uno, la encarnación radical de la diferencia, la expulsión de los espacios simbólicos y fácticos del poder y la materialidad inevitable implícita al trabajo de cuidados del que son responsables históricamente las mujeres²¹ ofrecen un punto de vista privilegiado para dar cuenta de una posición de sujeto inestable, precaria y vulnerable que lo desplaza como entidad autónoma significativa, expulsa fuera de sí y expone a la alteridad de un mundo heterogéneo. Aquí hay que señalar que la alteridad connota diferencia no solo respecto a una exterioridad, sino respecto a uno mismo. Para Luce Irigaray, este es el punto de partida: en el principio no está la unidad, sino la alteridad. Para Butler, la condición *extática* del sujeto extraída de su lectura hegeliana del deseo señala la apertura radical hacia el otro.²² De diferentes modos, alteridad y sujeto *extático* son categorías de una ontología crítica con los lugares metafísicos definitivos asignados al sujeto que sigue una dirección opuesta: la estructura ontológica del sujeto tiene la forma de la apertura o, dicho de otro modo, el sujeto se constituye no en su individualidad, sino en su interrelación con el afuera. De este modo, ambos son el punto de partida para una filosofía de lo común. Si de la noción de una identidad sustancial plena se desprende un imposible ideal de independencia

²⁰ Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley- Beltrán: *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006].

²¹ Por trabajo de cuidados entendemos el trabajo destinado a producir bienestar a terceras personas o a uno mismo y a cubrir las necesidades que se desprenden de la vida cotidiana (tareas domésticas y cuidado de personas). El cuidado tiene una dimensión inmaterial incuantificable en tanto que produce relación, afecto, lazo. Sin embargo, esto no puede ser óbice para no considerarlo como un trabajo con el que se cubren dimensiones concretas fundamentales de la vida y en el que se emplea una cantidad ingente de horas de las que son responsables principalmente las mujeres. En el Estado español, el 85% de las personas que cuidan son mujeres.

²² Butler parte de la afirmación hegeliana de que “la autoconciencia es, en general, Deseo” para argumentar la necesidad de la conciencia de salir de sí para conocerse el sujeto a sí mismo. El deseo es búsqueda de identidad en lo diferente y, por ello, aparece vinculado al conocimiento. La clave para Butler se encuentra en que la estructura general de la reflexividad de la conciencia modifica el lugar metafísico del sujeto cuya identidad, aparecerá vinculada a un lugar externo y nunca podrá ser completada o cerrada de manera total. Ver Butler, Judith *Subjects of Desire. Hegelian reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, 1987 [Trad. al cast. de Elena Luján Odriozola: *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012].

en el que cada individuo es concebido como un ente metafísico autosuficiente para el que los otros (en sentido amplio, seres vivos y no vivos) son un hecho subsidiario en la existencia, del reconocimiento del otro, de la diferencia como parte inherente del ser, nace la necesidad de búsqueda y reconstrucción de un espacio de lo común habitable en condiciones de universalidad y singularidad.²³

La segunda perspectiva permite visualizar un poder que, en lugar de dictar ordenamientos previos a los que someterse, captura la vida, activando procesos de expropiación de lenguaje, pensamiento, afecto y códigos, e insistiendo en un estado de separación articulado con el ideal de independencia. Este ideal es el sustrato ontológico que se encuentra en la base de la explotación ilimitada de recursos naturales y de la vida en general. A la luz de esto, las temáticas de la autonomía y de la diferencia concebidas hasta los noventa y primeros dos mil por los movimientos políticos como capacidad propia para producir alejamiento y ruptura con el poder deben ser revisadas: ya no se trata en primera instancia de generar un espacio de ruptura absoluta o de separación radical con la instancia del poder, sino de reconstruir el espacio común resquebrajado, el vínculo social roto, la relación con el otro consumida y domesticada.²⁴ En este sentido, se afirma que la construcción de autonomía, de procesos de politización colectivos, no puede pensarse sin la dependencia mutua, obviando el hecho de que la existencia se constituye ontológicamente en el lugar del otro, en un lugar que es por tanto impropio, ajeno y extraño, y que la diferencia solo puede evadirse del estado de indiferencia que produce la asimilación de la diferencia por el capitalismo cultural contemporáneo situándose en un nuevo espacio común reconstruido por fuera de la lógica mercantil. La reconstrucción del espacio común robado a la vida es precondition de la acción política en la actualidad. Así, parafraseando a Irigaray, diremos que en el principio no está el individualismo, sino la interdependencia; y tampoco la diferencia indiferente en lo Uno, sino la singularidad irreductible en lo común.

Por una parte, se trata de repensar la ontología del ser desde la perspectiva privilegiada que ofrece la diferencia sexual (sin que esto signifique esencializar lo femenino) a partir del bagaje de la filosofía de la diferencia

²³ Universalidad y singularidad son el criterio para responder a la pregunta sobre qué vida merece la pena ser vivida. Tejer un común habitable en un contexto de desigualdades globales pasa por construir enunciados capaces de tocar lo universal (ser para todos más allá de la particularidad), al mismo tiempo que se respeta la singularidad irreductible de cada realidad (aquello que no puede ser subsumido en lo general).

²⁴ Aunque hablemos de una pérdida de lo común no existe una situación anterior de plenitud de la comunidad. Lejos de idealizaciones, la noción de “común” presente en este trabajo tiene más que ver con la *comunidad inconfesable* de Blanchot (la comunidad de los que no tienen comunidad) que con la búsqueda de una vuelta a un estadio anterior de armonía con el todo. Ver Blanchot, Maurice, *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit, París, 1983 [Trad. al cast. de Isidro Herrera: *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 2002]. Cuando se habla de “resquebrajamiento o pérdida de lo común” se hace referencia al hecho de que la heterogeneidad ya no es sostenida y ocultada por grandes categorías e instituciones (familia, Estado, Dios, Humanidad), poniéndose al descubierto como materia prima para su explotación.

francesa y, por otra, en un contexto en el que capitalismo y subjetividad mantienen una relación intrínseca,²⁵ de pensar nuevas formas de politización que no asfixien las diferencias, pero que tampoco renuncien a la búsqueda de lo común. Para ello, este trabajo no escinde las inquietudes filosóficas de las políticas con el objetivo de mostrar: 1) la tensión viva del pensamiento con la experiencia. Un ejemplo en este sentido es la influencia que mayo del 68 tuvo en filósofos como Deleuze y Foucault. Podrá verse de qué modo el feminismo mantiene un diálogo constante entre teoría y práctica; 2) la producción de saberes minoritarios que emergen por fuera de la academia, o incluso, que son propiciados debido a la ausencia de sus rígidos cánones; 3) la vinculación de la filosofía con el tiempo en el que acontece, con su realidad y prácticas sociales; 4) la importancia de las prácticas feministas para pensar formas de politización en la actualidad.

En esta línea, según Alain Badiou, no existe cuerpo sin idea ni idea sin cuerpo. La esclavitud moderna desliga ambas cuestiones: es el volverse un cuerpo de consumo o un cuerpo víctima. Es decir, un cuerpo sin idea. La deriva liberal de la política actual puede verse en su transformación en negocio (con el auge de las ongs) o en caridad (promovida por la compasión). Se despoja a los sujetos de su capacidad para encarnar y producir una idea; es decir, no se considera la igualdad de las capacidades humanas como prerequisite de la política. Afirmar, por el contrario, la indisociabilidad de cuerpos e ideas permite romper con el presupuesto de que las prácticas encarnadas o los sujetos necesiten de ideas o teorías provenientes de un exterior como la intelectualidad, la vanguardia teórica o la academia. Si para Badiou “la lucha contra la esclavitud moderna es, en el fondo, la creación de un nuevo cuerpo, que no sea ni el cuerpo del consumidor ni el cuerpo del miserable pasivo”, de lo que se trata entonces es de crear otro cuerpo, construir un sentido de la política por fuera del consumo, el paternalismo y la transcendencia.²⁶ Situar ideas y cuerpos

²⁵ El capitalismo ha asaltado territorios antes inviolables: la Naturaleza y el inconsciente (expansión ilimitada y publicidad). Ver Pál Pelbart, Peter, *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.

²⁶ Badiou propone una “disciplina inmanente”: “la política inmanencia no tiene otra realidad que su propio devenir, y ahí también hay una diferencia con el período anterior porque, en el período anterior, una realidad de la política era el programa, y la idea de programa está ligada a la idea de poder. Tenemos un programa que podemos realizar, veremos si efectivamente alcanzamos el poder. Por lo tanto ustedes pueden identificar su política por programa, es también en realidad un elemento de trascendencia, porque el programa está de algún modo por encima de la situación, se supone que ese programa es el futuro de la situación. Yo pienso que la cuestión de la política y la justicia hoy pone en cuestión la idea de programa como ligado a la cuestión trascendente de la política. En la política experimental de hoy existen problemas específicos a resolver en situaciones concretas, y la realidad de la política no es otra cosa que el proceso concreto de solución del problema dado. A eso lo llamo el “tratamiento de las consecuencias”. La definición es entonces absolutamente material, la política es lo mismo que el proceso político; en tanto que en el período anterior teníamos la organización, es decir era el partido el que definía la política, y también había un programa que era la definición de la política. Pues bien, ahora ya no tenemos más esas soluciones, y esa es precisamente la cuestión de la disciplina inmanente.” Badiou, Alain, “La idea de justicia” Conferencia pronunciada el 2 de Junio de 2004, Facultad de Humanidades y Artes de Rosario, Argentina.

en un mismo marco conceptual es un modo de decir que las ideas están ligadas a los cuerpos y a las prácticas. Pero, también, que todo cuerpo es capaz de una idea. Desde el feminismo esto ha sido evidente: la teoría ha discurrido en tensión con la experiencia en movimiento, nace en el interior y no fuera del proceso de liberación. Y desde el movimiento se han producido teorías y herramientas conceptuales para pensarse a sí mismo. Un ejemplo paradigmático al respecto es cómo la aparición y organización de lesbianas, transexuales y *queer* forzó el debate teórico sobre las categorías político-filosóficas empleadas en el feminismo (diferencia sexual, sujeto del movimiento, Mujer). La inclusión de ambas permite ver este tipo de desplazamientos entre sujeto y objeto, idea y cuerpo, teoría y acción política.

Este trabajo está organizado en cuatro capítulos. El primero tiene un carácter introductorio: se aborda el problema de la diferencia en el marco de su apresamiento en la dicotomía restrictiva inmanencia/transcendencia; y los antecedentes de la filosofía de la diferencia a través de los referentes de la recepción francesa del siglo XX: Heidegger, Nietzsche y Hegel. Con este acercamiento, se busca dar cuenta de la herencia contraída con estos autores, en ocasiones menospreciada por algunos discursos postmodernos que denotan cierto afán de superación y ruptura metafísica, y de conceptos clave de los que se hará eco posteriormente la filosofía de la diferencia: en Heidegger, la diferencia ontológica entre ser y ente, la metafísica como ontoteología y la relación esencial entre ser-ahí y temporalidad; en Nietzsche, la afirmación frente a la dialéctica y la negatividad, el devenir del ser frente a las esencias, las fuerzas heterogéneas y múltiples de la voluntad de poder frente a la unidad metafísica; en Hegel, por último, la escisión constitutiva originaria, la negatividad, la temporalidad y la finitud.²⁷ Sin embargo, el amplio espectro de autores que abarca la temática de este trabajo, nos obliga a pasar muy por encima de los tres mencionados. Somos conscientes de que no se hace justicia a ninguno, pero, pese a ello, optamos por una breve introducción a no señalar su contribución clave en el pensamiento de la diferencia.

El segundo capítulo está por entero dedicado a la filosofía de la diferencia. El recorrido propuesto se organiza según puntos de conexión con la filosofía y la teoría feminista contemporánea. En primer lugar, se introducen los problemas y preocupaciones de la Francia de mitad del siglo XX desde la perspectiva de la emergencia del estructuralismo y la crítica posterior de la filosofía de la diferencia a dicha corriente. El isomorfismo entre signo y significado que Saussure propone como base de las estructuras lingüísticas será cuestionado por predefinir sistemas cerrados sobre sí mismos y falsear la salida a la incompletud de la lengua, salida producto de la crítica a la interpretación de los significantes como entidades metafísicas autosuficientes. Por el contrario,

²⁷ Veremos la repetición desde diferentes puntos de vista de estos conceptos en los debates entre la filosofía de la diferencia y la problematización de género.

el significante vacío postulado produce un desplazamiento permanente en las estructuras que impide todo cierre estable. Veremos que, para la filosofía de la diferencia, esto permite concebir un sistema en el que el cambio y la discontinuidad, la agencia y la enunciación, tengan validez ontológica frente a la rigidez y el sometimiento de las estructuras. La lectura nietzscheana de la historia que realiza Foucault como campo de lucha de fuerzas de poder o las máquinas deseantes de Deleuze y Guattari busca restablecer la posibilidad de la ruptura respecto a lo dado. En segundo lugar, se abordan tres autores clave con quienes el feminismo ha tenido un diálogo activo: Derrida, Foucault y Deleuze.²⁸ Aunque Lacan podría haber sido incluido en dicho relato, se trata en otros lugares del trabajo por representar una postura psicoanalítica singular que lo separa de aquéllos (aunque ciertamente existan similitudes fundamentales). En concreto, aspectos de su pensamiento se abordan en el apartado al hilo del debate entre problematización de género y diferencia sexual. El objetivo de la exposición es doble: construir un mapa de los puntos fundamentales de su pensamiento (las premisas ontológicas); y buscar la complicidad con la filosofía y teoría feminista.

En el tercer capítulo se perfila un diagrama de la filosofía y teoría feminista contemporánea. Aunque hablamos al mismo tiempo de filosofía y teoría debido a que, como hemos señalado, hay autoras cuya aportación es indiscutible, pero no se sitúa en un marco estrictamente filosófico, nos centramos en las pensadoras que sí lo hacen: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Rosi Braidotti y Judith Butler. Con este acercamiento, esperamos que su aportación a la filosofía a partir de la segunda mitad del siglo XX pueda ser tenida en cuenta en futuros trabajos académicos, igual que se considera la de los varones coetáneos en los departamentos de filosofía (Sartre, los filósofos postestructuralistas o actualmente Badiou, Rancière, Laclau o Žižek). El punto de partida ineludible es el pensamiento de Simone de Beauvoir y su concepción de lo femenino como construcción diferencial; la diferencia sexual, la escritura femenina y la crítica al falocentrismo se tratan desde las aportaciones de Luce Irigaray; el pensamiento nómada y las subjetividades múltiples de la mano de Rosi Braidotti; y la problematización de género a través del trabajo de Judith Butler, Teresa de Lauretis y Donna Haraway. Seguidamente se elabora un mapa del estado actual del debate entre la diferencia sexual (Braidotti) y la problematización de género (Butler); de la salida propuesta por el psicoanálisis lacaniano que sitúa al sexo ni en lo construido ni en lo biológico, sino en la intersección provocada por el lenguaje; y del debate entre la problematización de género (Butler) y el psicoanálisis lacaniano (Joan Copjec). Finalmente, se concluye con una aproximación sistemática a las virtudes y límites que brinda

²⁸ No es el caso de Jean-François Lyotard que, pese a formar parte de la estela de la filosofía de la diferencia, no ha tenido repercusión en los debates feministas.

la perspectiva psicoanalítica desde la mirada de los feminismos y los proyectos de transformación.

Al reconstruir estos diálogos entre diferencia sexual, psicoanálisis lacaniano y problematización de género se afronta una inquietud concreta. Si bien en los últimos años hemos asistido a una proliferación de la diversificación de las formas de vida cultural, sexual y de género, el afán puesto en la posibilidad de ruptura con las convenciones y normas sociales no se corresponde con la intensificación de las formas de dominio a las que estamos asistiendo. Por una parte, el patriarcado y el capitalismo se rearticulan: la aparente libertad de las mujeres occidentales choca con nuevas formas de explotación en el trabajo y en el hogar (cuando no de ellas, de las trabajadoras migrantes que ocupan los puestos feminizados, es decir, peor cualificados y más precarizados). Por otra, los discursos deconstruccionistas del género no han ido acompañados ni de avances frente a la desigualdad ni de una ruptura real del binomio sexual. La fuerza subterránea de concepciones de la maternidad, el amor y la pareja romántica heterosexual, el cumplimiento no sin resistencias de ideales femeninos impuestos, pese a la afirmación discursiva de un estado post-género, nos llevan, no a volver a concepciones uniformes y opositivas de la diferencia sexual en un marco con claras restricciones, sino a virar la mirada sobre el problema tomando en cuenta algunos límites relacionados con el inconsciente que la perspectiva de género dejó de lado por miedo a solidificar el poder en una estructura inaccesible. Es cierto que es necesario tomar precauciones frente a la parálisis de la que es cómplice el psicoanálisis (al fin y al cabo, Freud se preocupó más por la repetición del fracaso que por la transformación), pero sin que ello sea óbice para rescatar herramientas con las que repensar las coordenadas del problema de la diferencia sexual que permitan tomar en cuenta los tiempos del inconsciente, los límites del deseo (la lengua no puede hablar el deseo del sujeto) y la exigencia lógica paradójica impuesta por el lenguaje (hablar como si se pudiese cerrar la totalidad a la que hemos declarado imposible). La lectura final es que el psicoanálisis puede empujar en algunos aspectos a la transformación. En última instancia, de lo que se trata es de comprender cómo es posible que la dominación entre hombres y mujeres persista y la sujeción de los cuerpos pueda ser desestabilizada.

El último capítulo tiene un carácter más propositivo y menos descriptivo o cartográfico: pensar la política a partir de la vulnerabilidad. Se realiza una crítica del deseo positivo de Deleuze en tanto es incapaz de explicar la experiencia negativa de sujetos no normativos²⁹, cuya diferencia los sitúa del lado de la violencia. El goce y el disfrute de la diferencia positiva de la voluntad de poder nietzscheana no engarza con pasiones tristes que pueden atravesar a

²⁹ Esta expresión hace referencia a los sujetos cuya identidad o práctica sexual no se ajusta al binomio sexual y el paradigma heterosexual (personas transexuales, transgénero, intersexuales, lesbianas, gays, etc.).

sujetos en posición de subalternidad. Como sostiene Jean-Marie Domenach, “se puede decir con una bella metáfora ‘máquina deseante’, pero es más difícil decir ‘máquina sufriente.’”³⁰ Frente a la crítica de Butler a la reificación del deseo deleuziana centrada en su ubicación precultural ontológica, se defiende la ontología de la diferencia como condición de todo hecho cultural e histórico, al tiempo que se critica un deseo colmado de positividad y su presencia metafísica en tanto exceso que emerge espontáneamente. En lugar de la positividad, se afirma la ambivalencia del deseo. A través de Butler, de la mano de Hegel y Foucault, se retoman la temática del ser precario (expuesto al afuera, interdependiente, vulnerable) con el primero, y la posibilidad de la ética en el marco del derrumbe de los valores metafísicos con el segundo. Finalmente, se expone el problema de las diferencias en el neoliberalismo y la apuesta por la búsqueda de lo común en un contexto de disgregación y atomización de la vida.

Este debate se sitúa en el marco de un cambio de paradigma en el seno del feminismo. Mientras que el movimiento de Segunda Ola afirma la preexistencia de un sujeto femenino, en el feminismo postmoderno o postfeminismo este sujeto se pone en cuestión. Mujer señala en todo caso un sujeto político construido. El género deja de ser el atributo de un sujeto y pasa a ser concebido como un acto: el sujeto no tiene un género, se hace un género. Este cambio de paradigma filosófico-político trae consigo nuevos problemas. Aparecen las diferencias entre mujeres y en el interior de la subjetividad. Desde la perspectiva de la diferencia, el deseo es una palanca contra la normalización: no es una proyección sobre un objeto estático, sino un continuo de flujo y movimiento. Las prácticas *queer* y las subculturas sexuales que afirman “el deseo no entiende de etiquetas” critican la razón abstracta por dar la espalda al deseo desde una experiencia sexual y corporal inclasificable. Del mismo modo que para Deleuze el deseo está siempre presente en la escena social, en estas prácticas minoritarias al cuerpo se convierte en un verdadero campo de batalla. Al localizar al deseo en sujetos y prácticas concretas, se da un paso adelante en romper con una idea plana y uniforme del mismo: no todos los deseos tienen el mismo significado social, y algunos, además, son repudiados. Sin embargo, esa virtud puede encerrar la identificación del deseo liberado con una determinada identidad, fijándola en una nueva idealización del sujeto-otro-marginal. Esta cuestión y la interrogación de la aparición de las diferencias en el contexto del capitalismo cultural, no tanto como ruptura con el orden establecido, sino como entramado que lo posibilita, constituyen uno de los problemas centrales.³¹ De nuevo reaparece la pregunta por lo común y la posibilidad de abrir procesos, que al tiempo que respetan la singularidad, no desmerezcan la construcción de

³⁰ Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Éditions la Decouverte, París, 2007 [Trad. al cast. de Sandra Garzonio: *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009, p. 272].

³¹ Se trata de identificar en qué sentido es o no lo mismo el enunciado spinozista “no se sabe lo que puede un cuerpo” y la experimentación de la biotecnología capitalista, que hace del cuerpo una materia infinitamente maleable. Ver Pál Pelbart, Peter, *op. cit.*

un espacio de resonancias compartidas. Siguiendo a Deleuze, se trata de pensar cómo un ser puede apoderarse de otro en su mundo, conservando o respetando las relaciones y mundos que le son propios.³²

A lo largo del trabajo se apunta el paso de un capitalismo industrial a un capitalismo cultural o de la información en el que cuerpo, sexualidad y deseo son enclaves estratégicos de la organización, tal como había explicado Foucault en relación al poder. El problema que se aborda es doble: la importancia de la producción de un espacio para la responsabilidad ética en tanto creatividad de sí en un capitalismo donde la producción de subjetividades y significados corporales constituyen un proceso central; y, por último, la cuestión del cuidado como palanca crítica de la metafísica de la presencia. El trabajo de cuidados se muestra como expresión de lo imposible de un sistema que niega la dimensión relacional e interdependiente de la existencia. Si en la continuación feminista del proyecto de la filosofía de la diferencia vemos el giro del punto de partida ontológico (de la unidad a la alteridad; de la autonomía y autosuficiencia a la interdependencia; de lo individual a lo común), en las luchas por visibilizar y revalorizar el cuidado encontramos los fundamentos desestabilizadores del ideal de independencia hegemónico en las sociedades actuales. Este último punto permite ver las conexiones no solo entre la filosofía de la diferencia y la filosofía y la teoría feminista, sino también entre éstas y las prácticas contemporáneas. La política que se puede con un sujeto que ya no es Uno es necesariamente una política capaz de romper con el aislamiento, producir conexiones entre diferentes y decir de múltiples formas la dimensión común que ya hay en la vida.³³

3. No quién, sino desde dónde (se habla)

Desde los feminismos, se ha denunciado la producción de conocimiento de la posición aparentemente neutra del autor. Como si el sujeto que conoce fuese un agente externo al proceso de conocer, pudiese abstraerse del mismo y extraer datos objetivos y verdaderos, universales. Siguiendo a Donna Haraway, no existe tal posibilidad: quien conoce lo hace siempre desde una posición situada, no neutra, envuelto en las coordenadas de su tiempo, en las condiciones de posibilidad históricas, de lo enunciable y lo visible, que permiten y producen el conocimiento.³⁴ El hablante que ocupa el lugar privilegiado del conocimiento

³² Deleuze, Gilles, *Spinoza: Philosophie pratique*, Éditions de Minuit, París, 1981 [Trad. al cast. de Antonio Escotado: *Spinoza: la filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2004].

³³ “Nos dimos cuenta que no estábamos solos” es uno de los enunciados más repetidos en relación a lo que supuso el 15 de mayo de 2011. No obstante, es fundamental señalar que este encuentro con el otro no resuelve la soledad constitutiva del sujeto (no es ni una completud ni una totalidad), pero sí pone de relieve el lazo que ata unas vidas a otras.

³⁴ Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991 [Trad. al cast. de Manuel Talens: *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995].

universal esconde en realidad una posición situada, concreta y encarnada desde la que habla. Esta operación es propia de quien se sitúa en los espacios de poder; es un modo de no reconocer los diferentes lugares sociales, desiguales, que ocupan los sujetos; es capaz de abstraerse del cuerpo e identificarse con una razón universal. Diferencia que configura epistemologías y maneras de interpretar el mundo. Frente a este despotismo que, para Haraway, es propio del hombre blanco, burgués y heterosexual, desde los feminismos se invita a la política de la situación: explicitar el lugar desde el que se habla para desde ahí llegar al universal. Una manera de reconocer las diferencias y las distintas posiciones que no solo ocupan hombres y mujeres, negros y blancos, sino también las distintas mujeres entre sí.

En toda elaboración filosófica existe un problema que constituye el punto de partida. Un problema que acompaña las preguntas que se hacen a lo largo del proceso de investigación. Mi problema tiene que ver con el hecho de ser mujer, pero ser mujer en un país del Norte global, un país, además, europeo que, hasta hace nada, podía considerarse un lugar de privilegios; un país que, por tanto, permite interrogar la realidad más allá de la lucha por garantizar las condiciones materiales de reproducción de la existencia. Un país en el que, sin embargo, la genética social del género, aún, se hereda de modo violento, inconsciente y conscientemente. Cuando descubrí el feminismo, como por lo general ocurre a muchas mujeres, pude significar una parte de esa experiencia que quedaba prendida de un vacío sin nombre, adquiriría forma de tabú en una sociedad en la que el discurso masculino es hegemónico. A la filosofía me acerqué en busca de referencias para aprender a formular las preguntas que partían de la relación de extrañamiento con el mundo. En la inquietud política influyó haber crecido en una barriada obrera y la actitud no militante, pero sí crítica de mis padres. Ambas, filosofía y política, fueron siempre muy de la mano, como si necesariamente cambiar el mundo exigiese repensar los fundamentos del ser.

En los años noventa, despegó un mundo nuevo: asentamiento de la reconversión capitalista, desarrollo del capitalismo cultural, sociedad de consumo, cierre definitivo del (falso) relato de transición, apertura al mundo global, auge de las nuevas tecnologías... la derrota del movimiento obrero, la crisis de la forma partido: no había vuelta atrás. Cuestionar las antiguas lentes a través de las que se veía el mundo y posibilitar un nuevo modo de mirar se presentaba como una necesidad. Es aquí donde feminismo, filosofía y política convergen con el objetivo de pensar la transformación social desde la singularidad, con un sujeto que no es Uno, sino múltiple y dividido; un proceso de transformación que no pasa por lo abstracto de la razón, por un relato transcendental, sino por el cuerpo situado en un campo inmanente; y producir, además, procesos de subjetivación liberadores en los que lo negativo no sea expulsado, sino parte necesaria del proceso de cambio que lo constituye. Intuitivamente el feminismo aparecía como punto de vista privilegiado para esa

indagación en tanto que obliga a no olvidar el cuerpo, critica la razón patriarcal erigida en base a oposiciones, resolución de las paradojas y contradicciones, subyugación del otro, propone construir espacios en los que las diferencias sean habilitadas, potenciadas y no jerarquizadas, e introduce dimensiones de la vida que habían sido expulsadas de lo político. La filosofía de la diferencia ayudaba asimismo a pensar este problema desde otro punto de vista: ontología de la diferencia, descentramiento del sujeto, relaciones de poder, crítica al falogocentrismo, deconstrucción, voluntad de poder, máquinas deseantes... pero había algo que quedaba fuera: la alteridad radical experimentada por el hecho de ocupar la posición femenina. Aunque los textos de Deleuze eran apasionantes había algo de la experiencia propia que no conectaba con ellos; buscaba autores que partiesen desde lugares menos colmados de positividad. Cuando el punto de partida es la incompletud, el camino no puede ser solo el de producir conexiones entre realidades desde la potencia, sino también el de la reconstrucción subjetiva de un sujeto que ha sido dañado históricamente.³⁵ Me parecía que el abordaje filosófico-feminista permitía ir más lejos: no se trataba solo de la teoría, sino del hecho encarnado de la diferencia como experiencia constitutiva. Esa experiencia me condujo posteriormente a encontrar en la lectura que Butler realiza de Hegel y del psicoanálisis lacaniano aliados más prolijos que el apasionamiento deleuziano o la retórica de las teorías construccionistas para las que todo es discursivo, y por tanto, infinitamente maleable, sin límites. No así Deleuze sigue siendo un punto de partida imprescindible, pero con el que parece preciso pelear el lugar en el que coloca el deseo. Mi deseo, en tanto deseo del otro, no es solo fuente de placer y alegría, sino de sufrimiento y sometimiento. Pensar en la liberación pasa, necesariamente, por construir un camino que tome en cuenta la condición ambivalente del deseo.

Este trabajo es un esbozo de los primeros pasos andados para intentar responder estas preguntas. Por tanto, se trata de un trabajo incompleto. Un trabajo que podría ser continuado indagando en el interesantísimo debate entre Deleuze (filosofía del deseo) y Hegel-Butler (ambivalencia del deseo); o entre Foucault-Butler (problematización de género) y Lacan-Braidotti-Copjec (diferencia sexual). Aquí solo se realiza un esbozo limitado de los mismos. En la actualidad, las líneas filosóficas que intentan pensar más allá tanto del construccionismo como del realismo cientificista están cobrando fuerza. Quizá haya que seguir repensando los límites de uno y otro, pero sin presuponer posicionamientos a la ligera. A la falta de un análisis de este aspecto en profundidad, que excedería con creces las posibilidades de estas páginas, en este trabajo se abren preguntas con el objetivo de avanzar, no tanto en posiciones definitivas como en aproximaciones que, en todo caso, habrá que ver

³⁵ María Jesús Izquierdo afirma que no puede darse la emancipación partiendo de un sujeto que ha sido dañado psicológicamente; primero, debe ser reconstruido.

en qué sentido (nos) son útiles. La política de la vulnerabilidad, el sujeto *extático*, la interdependencia, la ambivalencia del deseo o la búsqueda de lo común son nombres de este territorio por hacer, atravesado por la necesidad y la urgencia de pensar nuestro tiempo, un tiempo que parece acelerarse infinitamente.

CAPÍTULO 1. FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA

Este primer capítulo tiene carácter introductorio. Se inicia describiendo, en términos generales, el contexto en el que emerge la filosofía de la diferencia, haciendo especial énfasis en los nombres más significativos del momento con el propósito de producir un mapa orientativo. A continuación, se aborda el estado del problema de la diferencia en la actualidad, en el que se contraponen dos visiones –transcendencia versus inmanencia– aparentemente enfrentadas, que la filosofía de la diferencia cuestiona a través de su comprensión de la diferencia como alteridad. En último lugar, se rastrean las huellas de la filosofía de la diferencia en las filosofías de los antecedentes más relevantes en relación al problema de la diferencia: Heidegger, Nietzsche y Hegel. El breve acercamiento a estos autores no busca profundizar en su pensamiento, algo que escaparía a las pretensiones de este trabajo, sino contribuir a generar hilos de continuidad, no siempre visibles, con los filósofos de la diferencia que tratamos en el capítulo segundo –Jacques Derrida, Michel Foucault y Gilles Deleuze–, y con la misma filosofía feminista contemporánea, en la que existen ecos cercanos que permiten comprender que sus inquietudes forman parte, en cierta medida, de un problema común en torno a la diferencia.

1. Acercamiento: los nombres de una época

Antecedentes: no existe la genialidad solitaria, toda obra es derivada, tiene sus maestros, su genealogía y su contexto; dar cuenta de ellos es aproximarse al acontecimiento en el que tiene lugar un pensamiento; hablar del pensamiento de un autor es aproximarse a lo que acontecía en ese momento, sus maestros, su tiempo, su genealogía.

En los albores de la segunda mitad del siglo veinte en Francia, al calor de las huellas que la resistencia francesa y la extensión del comunismo a nivel internacional dejaron en el espíritu colectivo de un siglo sacudido por dos guerras mundiales, se dieron cita algunos pensadores que han marcado profundamente el devenir filosófico y político de nuestro tiempo. El impacto traumático que tuvo la Segunda Guerra Mundial en todos los órdenes de la vida, la cultura, el pensamiento o el trabajo, produjo una situación singular que contribuyó a la creación de un ambiente intelectual y político sin precedentes.

Como dice Deleuze, en realidad, el pensamiento nunca es obra espontánea de un yo, sino que somos, más bien, violentados a pensar.

Jacques Lacan, Louis Althusser, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Gilles Deleuze o Jacques Derrida han sido de diferentes maneras los nombres más destacados de esta generación. Los tres primeros suelen situarse dentro de la corriente estructuralista; los restantes, en la postestructuralista. Sin embargo, la frontera entre ambas no está clara, tanto por el contenido de algunos planteamientos como por el hecho de que ninguno se reconoce a sí mismo dentro del llamado postestructuralismo.³⁶ En cualquier caso, la estela de estas corrientes comienza mucho antes; se remonta a sus grandes maestros, quienes supieron transmitir con rigor y pasión los debates de una época entusiasmada por el pensamiento; un pensamiento concebido para saltar los muros de las instituciones académicas y llegar a conectar con la vida, atravesar la política, el arte, la literatura o el cine. Jean-Paul Sartre fue el mayor representante de esta nueva forma de comprender la filosofía, el gran escritor que narraba en sus obras los avatares de la existencia o los dilemas de la liberación, otorgándole otro sentido a la literatura. Según Deleuze, Sartre fue el único que supo reunir “las condiciones para una totalización: aquella en la cual la política, la imaginación, la sexualidad, el inconsciente y la voluntad se reúnen como derechos de la totalidad humana”.³⁷ Sartre, efectivamente, tuvo el acierto de no escindir la filosofía de la vida y, también, de no fragmentarla en diferentes especialidades. Por eso fue, además del maestro de toda una generación de jóvenes estudiantes formados en la Ecole Normale Superior en el período de la Ocupación nazi³⁸ y

³⁶ François Dosse en su *Historia del Estructuralismo* incluye a todos estos autores dentro de una misma estela de pensamiento. Dosse, François, *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966; Histoire du structuralisme. II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Éditions la Découverte, París, 1992 [Trad. al cast. de M^a del Mar Llinares: *Historia del estructuralismo. I. El campo del signo; Historia del estructuralismo. II. El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Akal, Madrid, 2004]. También Deleuze incluye a Althusser, Lacan, Foucault y Barthes en su artículo “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, publicado en Chatelet, François (ed.), *Historia de la filosofía. Tomo I. Historia, ideas*. Espasa Calpe, Madrid, 1982, pp. 568- 599. Y Foucault es tajante al respecto: “no se muy bien qué quiere decir –poco importa la palabra siempre se puede utilizar una etiqueta arbitraria– ni cuál es el tipo de problemas al que se alude con esta palabra o que serían comunes a los que denominados postmodernos. Mientras que detrás de lo que se ha llamado estructuralismo veo claramente que había un determinado problema que era a grandes rasgos el del sujeto y el de la reestructuración del sujeto, sin embargo, no veo en aquellos a los que se llama postmodernos postestructuralistas cuál es el tipo de problema que tienen en común [...] veo múltiples transformaciones pero no por qué llamar a esta transformación un desmoronamiento de la razón. No tiene sentido la proposición según la cual la razón es un largo relato que acaba con otro relato que comienza.” Foucault, Michel, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en Gabilondo, Ángel, (ed.), *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III, Barcelona, Paidós, 1999, p. 323-324. En este trabajo hablaremos de filosofía de la diferencia con el ánimo de romper con categorizaciones que han resultado problemáticas. No obstante, en ocasiones utilizaremos la noción de “postestructuralismo”, bien por simplificar, bien porque autores y autoras puedan referirse así al conjunto de pensadores franceses (lo que sucede a menudo desde la orilla estadounidense).

³⁷ Deleuze, Gilles: “Él fue mi maestro”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Valencia, 2005.

³⁸ “Este invierno de guerra, negro y helado, lo hemos pasado abrigados bajo las mantas, con pieles de conejo atadas a los pies, pero la cabeza en llamas, leyendo en voz alta las setecientas veintidós páginas

de la postguerra, el de otros intelectuales y militantes de la sociedad francesa, junto con quienes burlaba alegremente la frontera académica, aterrizando el saber elitista en inquietudes existenciales de primer orden. Las aulas atestadas de gente agolpada para conseguir escuchar sus conferencias son la imagen de un pensamiento vivo que trasmite algo nuevo y no estático, en plena ebullición y movimiento.³⁹ Era una época en la que la filosofía gozaba de un prestigio sin igual; generaba una fascinación indicativa de su enorme capacidad, hoy apenas concebible para conectar con las inquietudes del momento.⁴⁰

Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Jean Wahl y Alexandre Kojève fueron también de enorme influencia en las enseñanzas de aquellos años. La fenomenología hurssealiana, la filosofía de la existencia de Heidegger y el pensamiento hegeliano fueron los puntos calientes en sus lecciones, dejando una profunda huella en sus alumnos, quienes, de un modo u otro, intentarán confrontarse con este legado a través de la elaboración de su propio pensamiento. Precisamente por ello no puede decirse que exista una ruptura total con estas filosofías, como en ocasiones se ha intentado hacer ver, negando lazos y genealogías que unen planteamientos en los que palpitan inquietudes comunes, sea para distanciarse de la manera en la que fueron formulados anteriormente. En efecto: ¿Se podría hablar de la crítica al sujeto moderno y su imbricación en el mundo social sin pasar por la formulación del ser-ahí heideggeriano? ¿Y del deseo y la diferencia o del yo escindido que está en la base del psicoanálisis lacaniano sin las enseñanzas del Hegel de Koyève? ¿Y de la revalorización del papel de los sentidos y la intuición, relegado

compactas de nuestra nueva Biblia”. La nueva Biblia es *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre, publicada en el otoño de 1943. Michel Tournier, *Le vent Paraclét*, París, Gallimard, p. 160, citado en Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Éditions la Découverte, París, 2007 [Trad. al cast. de Sandra Garzonio: *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009, p. 124].

³⁹ Boris Vian en su novela *La espuma de los días* (1947) da cuenta de la fama de Sartre haciendo a uno de sus personajes fanático de la figura satírica Jean Sol Partre al que acude a ver a conferencias inundadas de seguidores. Sartre fue duramente criticado por su permanencia en el PCF tras el descubrimiento del horror stalinista y su supuesto retorno a los valores humanistas a través de la famosa conferencia “El existencialismo es un humanismo”. Además, su apuesta fenomenológica otorgaba un papel central a la conciencia, en un momento en el que el estructuralismo desplazaba el lugar del sujeto. Estas cuestiones han influido negativamente en la recepción posterior de Sartre en los ámbitos de izquierda, anulando la importantísima influencia que su pensamiento tuvo en toda una generación de filósofos que sí han sido en cambio reconocidos y discutidos en estos ámbitos (léase Foucault, Althusser, Deleuze o incluso Badiou). En España, la importancia de la figura de Sartre está siendo recuperada gracias a la edición de algunos textos biográficos en torno a Foucault: Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Éditions Flammarion, París, 1989 [Trad. al cast. de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1992] o Deleuze y Guattari, en los que se señala su importancia capital. Ver Dosse, François, *op. cit.*

⁴⁰ Didier Eribon recoge en su biografía sobre Michel Foucault las declaraciones de Jean d’Ormesson sobre el lugar que ocupaba la filosofía en aquel momento: “Justo después de la guerra, y durante algunos años, el prestigio de la filosofía no tuvo parangón. Lo que representaba para nosotros, no sé si voy a ser capaz de decirlo desde fuera y en frío. Tal vez el siglo XIX haya sido el siglo de la historia; mediado el siglo, el XX se presentaba dedicado enteramente a la filosofía... La literatura, la pintura, las investigaciones históricas, la política, el teatro, el cine estaban dominados por la filosofía”. Jean d’Ormesson, *Au revoir et merci*, 2ª edición, Gallimard, 1976, p. 76, en Eribon, Didier. (1989), *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 2004, pp. 39-40.

históricamente al plano inferior de lo sensible –con excepción quizás del empirismo– y el cuerpo –con la excepción indudable de Spinoza– en el seno de la crítica fenomenológica sin pasar por Husserl y Merleau-Ponty? La imagen que presta Deleuze de la historia de la filosofía en la que los conceptos forman diferentes estratificaciones conectadas, desplazadas o superpuestas entre sí da cuenta de cómo el pensamiento se produce por contagio y no sigue una línea evolutiva a lo largo de la historia. La filosofía como geología dibuja un mapa en relieve con diferentes capas que sedimentan en el interior de los conceptos e impide concebir la creación como un punto cero. La idea de una ruptura completa con lo que Derrida llama nuestra herencia es contradictoria, pues el terreno sobre el que pisamos está formado por nuestro legado, la lengua que habitamos. En este sentido, solo podemos hacernos responsables de ella y escoger.⁴¹

Aunque, evidentemente, había otros autores importantísimos con los que dialogar en el momento (Marx, Nietzsche o Freud), la entrada progresiva de la obra de Hegel provocó un gran impacto, no solo en maestros que como Hyppolite se encargaron de transmitir sus ideas en un momento en el que el nombre de Hegel apenas era conocido en las aulas francesas y de traducir su obra,⁴² sino también en las nuevas generaciones: Foucault quedó deslumbrado por las ideas hegelianas sobre la historia transmitidas por Hyppolite, marcando para siempre lo que sería su primer acercamiento a la filosofía; Deleuze consagrará parte de su pensamiento a realizar una crítica frontal a Hegel, aún sin mencionarle apenas; por no hablar del curso impartido por Alexandre Kojève en la École Pratique y al que asistieron Jacques Lacan, Pierre Klossowski, Raymond Aron, Georges Bataille y Maurice Merleau-Ponty entre otros.⁴³ Sus lecciones fueron decisivas: es imposible no escuchar a Lacan en los fragmentos comentados en relación al deseo, la conciencia desgarrada o la escisión originaria; o en el caso de Bataille, para quien este seminario supone un encuentro profundo con Hegel y su propio pensamiento, abandonando al Hegel de la reducción racionalista y abstracta, y aproximándose a otro en el que el progreso infinito no está finiquitado por la conciliación, sino atravesado por el

⁴¹“Si la herencia nos asigna tareas contradictorias (recibir y sin embargo escoger, acoger lo que viene antes que nosotros y sin embargo reinterpretarlo, etc.), es porque da fe de nuestra finitud. Únicamente un ser finito hereda, y su finitud lo obliga. Lo obliga a recibir lo que es más grande y más viejo y más poderoso y más duradero que él. Pero la misma finitud obliga a escoger, a preferir, a sacrificar, a escurrir, a dejar caer. Justamente para responder al llamado que lo precedió, para responderle y para reponder de él, tanto en su nombre como en el del otro.” Roudinesco, Élisabeth y Derrida, Jacques, *De quoi demain... Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée*, París, 2001 [Trad. al cast. de Víctor Goldstein: *Y mañana, qué...* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002, p. 13].

⁴² Jean Hyppolite realizó la primera traducción de la *Fenomenología del Espíritu* en Francia, y realizó su trabajo de tesis doctoral sobre Hegel: *Génese et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Éditions Montaigne, París, 1946 [Trad. al cast. de Francisco Fernández Buey: *Génesis y estructura de la Fenomenología de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona, 1974].

⁴³ Los cursos fueron editados posteriormente: Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947 [Trad. al cast. de Juan José Sebreli: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 2006].

movimiento de la contradicción. Bataille llegará a afirmar que ninguna doctrina es comparable a la de Hegel, rozando la cumbre de la inteligencia positiva.⁴⁴

El sistema hegeliano lo comprendía todo: el principio y el final de la historia, el mismo sentido de la filosofía... Totalización, Absoluto, Contradicción y Razón son los nombres de la arquitectura conceptual de su edificio filosófico cuya suficiencia obligaba, por un lado, a pasar necesariamente por sus cimientos, pero, por otro, a buscar sin tregua las grietas en su aparente solidez. La interpretación de Hegel y su recepción en la filosofía francesa no deja de ser compleja y ambivalente. Por una parte, Hegel había planteado problemas fundamentales como el sentido ético y político que podía tener para el ser humano una historia plagada de rupturas violentas y episodios sangrientos a la luz de los trágicos acontecimientos de la revolución francesa, la relación del hombre con su devenir histórico a través de su fuerza de trabajo, la ontología de un sujeto deseante, desgarrado, escindido y fuera de sí, o la negatividad y la diferencia como expresiones inherentes de lo absoluto. Pero, por otra, aparecía el Hegel de la intolerancia y la totalidad, para quien el desarrollo absoluto de la historia resolvería en sí todas las contradicciones y conflictos, absorbiendo lo irracional y el sinsentido en su interior, totalizando la experiencia, haciendo de la diferencia una mera contradicción e interpretando el mundo como parte del desarrollo inmanente del ser, reuniendo existencia y esencia de tal modo que el significado de los hechos y las cosas podía encontrarse implícito en una vuelta sobre sí. Cuánto hay del Hegel totalizante en Hegel es un debate que posiblemente no encuentre punto y final, debido, entre otras cosas, a la extensa y compleja obra del autor, lo que hace que, en ocasiones, las afirmaciones sobre Hegel sean superficiales, apresuradas y poco precisas.⁴⁵

La cuestión es que en aquellos años Hegel había sido interpretado a la luz del marxismo ortodoxo.⁴⁶ De ahí que la historia fuese concebida como un proceso en el que las contradicciones debían resolverse en una síntesis final, pacificadora de todos los conflictos. Jean-François Lyotard expresó, a raíz de la guerra de Argelia, cómo esta interpretación le resultó crítica al estallar el conflicto armado: él mismo se encontró ante la opción de apostar por el control directo de los trabajadores sobre sus asuntos o apoyar la mediación de partidos y sindicatos, imponiendo una estructura jerárquica. La primera opción

⁴⁴ Bataille, Georges, *La mort et le sacrifice, Deucalion*, n° 5, 1995, pp. 21-43 [Trad. al cast. de Isidro Herrera, *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, Madrid, 2005, p. 90].

⁴⁵ Sin ir más lejos, Deleuze ha sido criticado por realizar una superficial lectura de Hegel: “Jean Wahl estima que las páginas dedicadas a la dialéctica se encuentran entre las mejores (se refiere a la obra *Nietzsche y la filosofía* de Deleuze), pero considera que las críticas que le dirige a Hegel son tan superficiales como las de la corriente marxista, aunque reconoce que hay que mirar a Hegel con ojos críticos”. Dosse, François, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁶ “[...] entre los intelectuales mejor dotados de alrededor del veinticinco, pocos de entre ellos dudaban de que hubiera un vínculo del tipo que fuere entre el comunismo del cuchillo-entre-los-dientes y la dialéctica hegeliana”. Raymond Quenau “Primeras confrontaciones con Hegel”, en Bataille, George, *op. cit.* pp. 61-68.

implicaría la incertidumbre de las consecuencias de la revuelta; la segunda, hacia donde derivaban los acontecimientos, llevaría a una nueva sociedad de clases bajo control burocrático y militar, ¿debería entonces no apoyar la resistencia, mantenerse al margen? Pero, ¿y si no existiese una única fórmula –una doctrina, un partido– capaz de dirigir el rumbo de las cosas? ¿Y si las contradicciones no se resolviesen en el seno de lo universal y las paradojas debiesen seguir siendo paradojas?⁴⁷ ¿Podrían los obreros, entonces, decidir desde el interior de su propio proceso el curso de la revolución con la única certeza de que no existen certezas que garanticen el desarrollo de los acontecimientos? Para Lyotard, como para otros, el problema se encontraba en última instancia en cómo la diferencia (lo que no es calculable, controlable) es anulado en el interior de los grandes proyectos de emancipación o en el seno de las opacas categorías de la razón en las que apenas pueden ser entrevistados destellos de otras luces. Las prácticas políticas de los años noventa, entre ellas las feministas, son herederas directas de estos debates a través de mayo del 68 y el nacimiento de los nuevos movimientos sociales contraculturales. Romper con el marxismo ortodoxo (lo cual se tradujo, para Lyotard, finalmente en la ruptura con el PCF) parecía necesario para recuperar la singularidad latente, irreductible (la *différance*), presente en cada situación y en cada lucha. Esto marcó profundamente su pensamiento, dedicado a explorar la crisis abierta por el fin de los grandes relatos de emancipación. Pero no fue el único. De un modo u otro, cada cual rompió a su manera con los viejos preceptos políticos. Foucault siempre se interesó por las historias contenidas en la Historia con mayúsculas, por sus discontinuidades y los cambios de episteme a las que remiten; Deleuze defendió el acontecimiento y lo singular, desdeñando la política de partidos, frente al aparato organizativo defendido por Alain Badiou, por ejemplo;⁴⁸ Lacan sospechó de todo discurso que diese por liquidada la cuestión de lo Real; y Derrida se dedicó a bucear por las fisuras de la lengua y no a construir nuevos discursos que clausurarían la imposible completud de toda palabra.

Cómo pensar la diferencia aparece, por tanto, como una cuestión de primer orden que abarca desde la formulación de una ontología de la diferencia

⁴⁷ Lyotard, Jean-François, *Peregrinaciones*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992.

⁴⁸ En 1977, ante el éxito que alcanzan *El Anti-Edipo* y, posteriormente, *Rizoma*, Alain Badiou, que por entonces forma parte de un pequeño grupo maoísta en la universidad, escribe un texto cuyo título expresa a la perfección el debate en juego: “El flujo y el partido”. El propio Badiou cuenta aquello: “Deleuze, inspirador filosófico de lo que llamábamos “anarco-deseantes”, resulta un enemigo tanto más temible cuanto que está en el interior mismo del “movimiento” y sus cursos ocupan un lugar preponderante en la universidad. Jamás temperé mis polémicas, el consenso no es mi fuerte. Lo ataco con las palabras de la artillería pesada de ese entonces. Hasta dirijo una “brigada” de intervención a su curso. Escribo, con el título característico de “*El flujo y el partido*”, un artículo furibundo contra sus concepciones (o sus supuestas concepciones) de la relación entre movimiento de masas y política. Deleuze permanece impávido, casi paternal. Refiriéndose a mí, habla de «suicidio intelectual». Badiou, Alain, *La clameur de l'Être*, Hachette Littératures, Paris, 1997 [Trad. al cast. de Dardo Scavino: *El clamor del ser*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2002].

hasta la toma de postura en el ámbito ético y político, en un tiempo y en un lugar en el que las señales del cielo que guiaban los actos de los seres humanos dándoles sentido (profesadas por Dios, la Moral o el Partido) se difuminaron por completo. Es más, cabría preguntarse cómo ha sido posible que, tras la efervescencia de aquellos años, a partir de la década de los ochenta, la filosofía haya sido nuevamente escindida de la cuestión política y ética, suturada por la academia, encomendada a la banalización espectacular y separada de nuevo de la inquietud por la vida.⁴⁹

2. El problema de la diferencia

La preocupación en la filosofía francesa de mitad del siglo XX gira en torno al problema del sujeto moderno: su autosuficiencia suspendida con el descubrimiento del inconsciente, la representación totalizante de la identidad y lo que, enfrentado a ésta, aparece como lo “otro”, lo excluido, lo arrojado a los márgenes. Este problema emerge en un momento en el que el sentido de lo humano, la existencia de Dios o la teleología del progreso dejan de ser obvios, atizados por el vendaval de dos guerras mundiales, el avance del fascismo, el horror del Holocausto y el descubrimiento de la verdad del régimen estalinista. Con estas experiencias desperdigadas en el imaginario colectivo, inscritas en el cuerpo social dolorido, aparecen nuevas ideas que hacen vibrar a toda una generación. Frente a los totalitarismos que aplastan los cuerpos y cierran espacios de libertad, había que recuperar la afirmación de la diferencia que recorre toda vida, sin restricciones; bajo el auspicio del final de la emancipación como gran proyecto histórico, se hacía necesario reinventar otra política con la que no temer la discontinuidad, lo espontáneo o lo heterogéneo (expresada con toda su potencia en mayo del 68); frente al imperio de las grandes preguntas metafísicas sobre el Ser o la Verdad, que ensombrecían lánguidamente la diferencia y acallaban pasiones inconfesables, había que hacer resurgir la fuerza del goce, el cuerpo o la multiplicidad. Estas cuestiones latían con fuerza desde diferentes puntos de vista al ritmo de una inquietud filosófica común: ¿De qué manera los discursos metafísicos han negado la posibilidad de pensar la diferencia? ¿Podemos comprenderla más allá del esquema rígido de la representación? ¿Y de qué modo sería posible pensar lo otro, lo impensado, sin caer en la catástrofe, en la locura, en un delirio anunciado? ¿Es posible reconstruir el lugar que le ha sido denostado a la diferencia a lo largo de la historia del pensamiento filosófico occidental? ¿Qué potencia puede extraerse de una ontología de la diferencia que pretende hacerse irreductible al encorsetamiento distinguido de las categorías?

⁴⁹ Esta realidad ha llevado a una nueva reivindicación de la filosofía como sistema, lejos de los fragmentos esbozados por los discursos postmodernos. De diferentes modos, Alain Badiou, Jacques Rancière o Ernesto Laclau intentan recuperar un sentido fuerte de la filosofía vinculado a la política.

En la actualidad, la pregunta por la diferencia ha sido abordada de dos modos distintos. Por un lado, como lo otro marginado que permanece oculto y que debe emerger de entre las sombras de la dominación planetaria desestabilizando *per se* el sistema; por otro, como lo que carece de lugar porque siempre es capturado por la Razón, subsumido en alguna totalidad. En el primer caso, se trata de una diferencia mitificada a la que se suponen ciertas capacidades o cualidades subversivas, derivadas de la condición material y simbólica de subalternidad. Es el caso de los discursos multiculturales y de los que ponen el énfasis en individuos “otros” como los migrantes, el nuevo precariado social o los sujetos *queer*. En el segundo aspecto, nos topamos con una diferencia que ha sido totalmente desposeída de su especificidad, hundiéndose en el denso magma de la historia universal y de la Razón, anulando completamente su potencia. Es la perspectiva de las interpretaciones de la fuerza inquebrantable del pensamiento único, la defensa a ultranza de los falsos consensos democráticos o la participación ciudadana vacía de contenido real. Aquí las esperanzas para la diferencia se reducen velozmente: no hay nada que hacer puesto que la totalización perversa reabsorbe toda diferencia bajo el manto sólido del poder. Por una parte, las promesas de un pensamiento con capacidad de revolucionar de manera inmanente lo dado y, por otra, la diferencia como pura incapacidad, siempre sometida a un principio trascendente que cierra en sí su movimiento y cuya consecuencia es el imperialismo más exacerbado, destino plagado de injusticias y exclusiones.

Las denuncias de los feminismos del tercer mundo y los estudios postcoloniales nos enseñaron que el modelo del pensamiento único o del consenso han servido fundamentalmente para perpetuar el eurocentrismo, el racismo o la heterosexualidad dominantes, aplastando diferencias, anulándolas en el interior del régimen de los discursos normativos.⁵⁰ Pero con un revés con el que situarnos en el extremo opuesto, mitificando la diferencia, tampoco parece que podamos romper con la lógica de lo Uno y lo Otro. Se idealiza lo diferente, como si la mera aparición de otras sexualidades, cuerpos, razas o etnias marginadas garantizase de manera espontánea, innata, el cuestionamiento, la transformación del sistema dominante,⁵¹ olvidando que no

⁵⁰ Brah, Avtar, *Cartographies of diaspora. Contesting identities*, Routledge, London, 1996 [Trad. al cast. de Sergio Ojeda: *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Traficantes de sueños, Madrid, 2011]; Davis, Angela Y., *Women, Race and Class*, Random House, New York, 1981 [Trad. al cast. de Ana Varela Mateos: *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal, 2005]; Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/ la frontera*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987; Spivak, Gayatri Chakravorty, *A critique of colonial reason*, The president and fellows of Harvard College, Cambridge, 1999 [Trad. al cast. de Marta Malo de Molina: *Crítica de la razón postcolonial*, Akal, Madrid, 2010]; VV.AA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

⁵¹ Este es el punto clave de la divergencia con el pensamiento de Toni Negri. Como explica Jean-Luc Nancy, para Negri el motivo de la creación presenta un papel muy importante; sin embargo, no se interroga por los modos y posibilidades de creación de sentido: el sentido es para él una evidencia. Lo mismo ocurre con la presencia de determinados sujetos: su condición social como “otro” implica una evidencia revolucionaria *per se*, una capacidad singular de creación (sea en la versión de las multitudes, migrantes, cognitariado o precariado social) derivada de las condiciones de la experiencia. Igual que

existe ningún sujeto ajeno por completo a la problemática de las relaciones no solo de negación (y resistencia), sino también de complicidad, entre poder y subjetividad; y, por otra parte, subestimando la capacidad de captura del capitalismo contemporáneo,⁵² el cual reintroduce, paradójicamente, los elementos transgresores en su interior, anulando su antagonismo originario.⁵³ En realidad, en este caso, lo diferente se está comprendiendo de manera limitada, solo como lo que difiere de otra cosa (por ejemplo, la persona migrante que difiere de la cultura occidental opresora), es decir, desde la perspectiva de una diferencia óptica y no ontológica que se plantea entre términos exteriores a la relación de la cosa consigo misma.⁵⁴ Sin embargo, una de las enseñanzas cruciales de la filosofía francesa de la diferencia que rescatamos en este trabajo, de la mano a su vez de Heidegger, es que la diferencia no remite a la diferencia entre lo uno y lo otro (diferencia óptica), entre elementos preexistentes y exteriores, sino que remite a una comprensión del ser en la que éste difiere de sí mismo (diferencia ontológica) y, por ello, permanece abierto, resquebrajado, expuesto al afuera. Esta comprensión de la diferencia es profundamente contraria a la esencialización con la que se asignarían determinadas cualidades inmanentes a diferentes elementos, y a cualquier totalización por la que éstos serían aplastados, anulados. La cuestión no es oponer diferentes identidades, sino cuestionar radicalmente el ser, entendiéndolo como aquello que es imposible de colmar, en el sentido de que

Nancy incide en la importancia de explicar el sentido del sentido, es decir, cómo llegan a producirse lenguajes, pensamientos, etc., es importante enfocar las condiciones de posibilidad de producción de sentido para determinados sujetos subalternos sin dar por sentado ningún sentido previo natural a su condición, que se deduzca inmediatamente de éstos. Ver Nancy, Jean-Luc, *La création du monde ou la mondialisation*, Éditions Galilée, París, 2002 [Trad. Al cast. de Pablo Perera Velamazán: *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona 2003, p. 53].

⁵²Con “capitalismo contemporáneo” nos referimos a la fase del capitalismo actual cuyas principales características podrían resumirse en: 1) paso de la relación capital/trabajo a la relación capital/vida. 2) extensión del mercado al conjunto de la vida. 3) el conflicto en este capitalismo se desplaza del interior de la fábrica al interior de la propia vida. 4) hegemonía del trabajo afectivo e inmaterial. 5) revalorización del campo de la comunicación y del aparato de producción simbólico. 6) resquebrajamiento del Estado de bienestar en los países del Norte y endeudamiento de los países del Sur. 7) flujos migratorios y endurecimiento de los controles de las poblaciones en el mundo entero y los pasos fronterizos. 8) precarización de la existencia en su conjunto y pérdida de derechos. 9) relación del individuo con un nuevo horizonte global y pérdida simultánea de pertenencia a territorios concretos. 10) rearticulación del patriarcado y del racismo.

⁵³ Zizek, Slavoj, *Welcome to the Desert of the Real*, New Left Books, Verso, London–New York, 2002. [Trad. al cast. de Cristina Vega Solís: *Bienvenidos al desierto de lo Real*, Akal, Madrid, 2005]: “En el mercado actual, encontramos toda una serie de productos libres de sus propiedades perjudiciales: café sin cafeína, nata sin grasa, cerveza sin alcohol [...] Y la lista es larga [...] la redefinición contemporánea de la política como el arte de la administración experta como política sin política, hasta llegar al multiculturalismo liberal y tolerante de hoy en día como experiencia del Otro sin su Otridad”, p. 15.

⁵⁴ Un ejemplo del significado de esta diferencia la encontramos en la voz francesa para referirnos a “otro”: mientras que *l'autre* se refiere al otro como yo, *autri* se refiere al otro–que–yo, es decir, a una alteridad imposible que hace de mí mismo otro. Tal como recoge Maurice Blanchot en *La comunidad inconfesable* en una nota al pie: “*autri* se caracteriza porque no admite el artículo ni el género ni el plural y porque en rigor siempre ha de decirse en dativo, no debiéndose usar en función de sujeto u objeto directo. Por eso, *autri* no solo es el otro, sino que representa la posición de una alteridad que es totalmente inalcanzable para un sujeto”. Blanchot, Maurice, *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit, París, 1983 [Trad. al cast. de Isidro Herrera: *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 2002, p. 23].

permanece abierto, incompleto, expuesto al afuera, en relación con el otro. Los feminismos postmodernos recogerán la tarea de pensar las consecuencias que este pensamiento de la diferencia tiene para la razón hegemónica a través de la aparición del sujeto femenino feminista, del sujeto excluido de la razón, recogiendo la tarea donde la filosofía de la diferencia la deja.⁵⁵

Dicho de otro modo: existiría una tercera vía para pensar el problema de la diferencia que permitiría escapar de la dicotomía inmanencia versus trascendencia⁵⁶ en la que permanece encorsetado el problema de la diferencia. En ella, se trata de pensar no ya la diferencia entre distintos elementos o entre un mundo fenoménico y la cosa en sí, sino la diferencia mínima de la cosa consigo misma que atraviesa todo fenómeno, con respecto a su propia identidad y al lugar que ocupa. Es decir, la diferencia como un hiato, una brecha en el edificio completo del ser: no es que hay algo que no conocemos, un límite externo, sino que todo conocimiento es siempre incompleto. La diferencia así entendida se convierte en la garantía de conservación de la singularidad porque es un elemento irreductible que resiste a toda esencialización.⁵⁷ Aunque esta diferencia es inherente a la inmanencia genera una ilusión de trascendencia que pone a ambas en tensión: lo que ha sido separado puede percibirse como un Otro trascendente que se impone y contra el que cabría luchar para acceder posteriormente a un lugar exento de conflictos, ocultando así lo que en realidad es la condición originaria de toda existencia. El ejemplo paradigmático en este sentido es cuando una sociedad proyecta sus conflictos en los inmigrantes, haciendo de éstos el chivo expiatorio de todos sus males. En el lado contrario, también ocurre cuando se vuelca todo el fracaso de las relaciones colectivas en la existencia de un poder externo que impide un desarrollo más libre de las mismas. O también cuando, desde el feminismo, se sitúa toda la problemática de la desigualdad del lado del sistema patriarcal, de un poder externo y ajeno que victimiza a las mujeres. En cualquier caso, si el ser ya no está solamente enfrentando a un Otro (espíritu frente a naturaleza, animalidad frente a divinidad, razón frente a sinrazón, ser frente a deber), sino separado de sí

⁵⁵ Braidotti, Rosi, *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004. En el tercer capítulo, nos centramos específicamente en ésta.

⁵⁶ Este problema tiene su correlato en Spinoza y Kant: o bien la causa de sí se encuentra solo en sí, como en la sustancia spinozista, y la diferencia emana entonces del propio ser gradualmente, o bien postulamos un límite externo para el ser que acaba siendo normativo, como ocurre con el sujeto transcendental kantiano, en el que la escisión entre sensibilidad y entendimiento, fenómeno y noumenon desplaza la cuestión de lo que la realidad es a lo que el sujeto puede conocer.

⁵⁷ A nuestro juicio, esa es la importante y poco comprendida cuestión central del psicoanálisis lacaniano y que puede ser de verdadera utilidad para los feminismos. Como veremos en el tercer capítulo, Lacan no plantea alternativas imaginarias al sistema, a la normalidad, sino que apunta a un campo que resiste a cualquier intento de adaptación. Toda identidad es una respuesta frágil, compleja, a la imposibilidad de ser completamente. Ese campo en el que se inscribe es lo que Lacan denomina *lo Real*, y es absolutamente irreductible, lo que puede suponer, políticamente, una garantía absoluta para la diferencia. Ver Copjec, Joan, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006; Žižek, Slavoj, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Trotta, Madrid, 2006.

mismo y marcado por estas contradicciones internas, ya no existe un sujeto privilegiado *per se* de la diferencia (los migrantes, los precarios, las mujeres, etc.), puesto que la diferencia es lo que atraviesa todo el ser, independientemente de que en un contexto histórico puedan determinados sujetos encarnar efectivamente una diferencia que implique desigualdad. En este sentido cada identidad aparece como una singularidad irreductible; una singularidad que habita un universo de cruces inesperados, constelaciones posibles y únicas. Veremos cómo esta diferencia es también el sentido que adquiere la diferencia sexual, más allá del marco estricto entre lo masculino y lo femenino. El ser sacudido por la diferencia se entiende mejor en términos de proceso, transformación, siempre con sus límites y contradicciones.⁵⁸ En palabras de Derrida, toda singularidad está expuesta a lo que viene como otro y como incalculable, pero ese otro no está fuera, sino en mi interior. Por ello, la diferencia es la apertura a un otro que nos arroja a un lugar radicalmente incierto.⁵⁹

3. La herencia. Las huellas de Heidegger, Nietzsche y Hegel

Para Derrida, nuestra relación con la herencia no forma parte de un proceso natural ni evidente; la herencia implica siempre un problema, una decisión. Una decisión en la que lo escogido es determinante para lo que transmitimos. Heredar no es solamente recibir, sino también escoger; implica una asimilación

⁵⁸ Compartimos la crítica deleuziana a la diferencia concebida dentro del esquema de la analogía, en el que ésta lo es solo en función de las especies y los géneros. La diferencia es, efectivamente, de grado, y eso nos permite hablar de potencia. Pero no solo. Deleuze parte de la consistencia de eso que difiere en grado, porque si la diferencia es solo de grado es que ya “es algo” que potencialmente puede distinguirse de otro. Como si finalmente hubiese una sustancia que la respalda y la tarea fuese imprimir más o menos potencia a esa realidad. Esto presenta dos dificultades: por una parte, siguiendo a Deleuze–Spinoza–Nietzsche, se trataría de llevar hasta el final una práctica en la que lo importante es siempre imprimir más potencia a la singularidad, pues se trata de “una ontología del ser productivo y pleno, hinchado de virtualidades y afirmativo en su mismo modo de ser” (Garcés, Marina, “Renovar el compromiso”, en Espai en Blanc, *El impasse de lo político*, nº 9, 10 y 11. Bellaterra, 2011, pp. 219-227, p. 222), alejándonos de las pasiones tristes y el pensamiento de la reacción, y acercándonos, por el contrario, a las pasiones alegres y al pensamiento de la afirmación, del deseo. Sin embargo, ¿qué lugar hay aquí para la falta de fuerzas, el hastío, la crisis o la tristeza? ¿Qué política se puede construir en la que solo hay lugar para las pasiones alegres y nunca para los agujeros, las dudas o las dificultades? ¿Qué ocurre cuando sentimos no solo “lo que puede un cuerpo” sino lo “que no puede el cuerpo agotado”? En un momento de desesperanza, depresión colectiva y malestar generalizado como el actual, si no existe una política que tome en cuenta esto, es difícil comprender de qué modo puede afectar a los cuerpos hartos de la exigencia de éxito, felicidad y superación. Por otro lado, en relación a la construcción de la subjetividad femenina, presenta también otra dificultad. Las mujeres experimentan de una manera más intensa la “apertura a lo otro”, en tanto que su identidad ha sido construida como lo que no es. Los esfuerzos de las mujeres por afirmarse parten de un trabajo constante que mira de frente y no obvia esa diferencia que habita de manera especialmente intensa en el interior. La experiencia de lo femenino consiste no solo en diferir de lo simbólico dominante, sino diferir en primer lugar de sí misma (alteridad). La idea de una singularidad que es pura potencia no encaja con esta experiencia de apertura profunda a lo otro (que históricamente ha sido relacionada con la locura y la histeria). Abordaremos esta cuestión en diferentes momentos a lo largo de estas páginas.

⁵⁹ Roudinesco, Élisabeth y Derrida, Jacques, *op. cit.*

y una decisión añadida, una estrategia.⁶⁰ Uno de los grandes peligros del legado del pensamiento es recibirlo como una totalidad, de manera que sea imposible descubrir las grietas que habitan en su interior, restando el proceso, lento, contradictorio, complejo, por el que dicho cuerpo ha llegado minuciosamente a cobrar sentido. La filosofía de la diferencia, en este sentido, se inclina por los cuerpos heterogéneos y las alianzas filosóficas móviles, nunca fijadas definitivamente, por generar un diálogo fluido y heterodoxo entre dadores y herederos, por arrancar trozos de pensamiento de un lado y de otro para producir, crear, otra cosa. Este modo de operar forma parte de su decisión.

Sin embargo, el legado del problema de la diferencia ha sido interpretado en ocasiones desde la perspectiva de un antagonismo irreconciliable. Por un lado, la corriente de lo inmutable del ser (que incorpora consigo el deber, la seriedad y el totalitarismo) y, por otro, la del devenir (que responde al deseo, la alegría y la libertad). La crítica que emerge en el siglo XX y que bebe de las fuentes nietzscheanas ha denunciado cómo el primero aplasta e invisibiliza al segundo, al que debemos acceder en cierto modo para liberarnos, de Platón a Hegel por una parte; de los estoicos a Nietzsche, por otra. A través de algunas relecturas contemporáneas de la filosofía, como la de Deleuze,⁶¹ ambas corrientes han dado lugar a dos estelas filosóficas bien diferenciadas: la de Hegel y la de Spinoza.⁶² Del lado de Hegel, el Imperio, la Institución y la trascendencia (por haber hecho del sujeto un nuevo Dios); del lado de Spinoza, el nomadismo y la potencia inmanente del mundo–sustancia–uno.⁶³ Pero, en realidad, aunque las diferencias sean innegables en un sentido (la lógica de la dialéctica frente a una lógica de la expresión) –y también existan similitudes a veces ignoradas (la cuestión de la inmanencia)–, difícilmente podemos simplemente contraponer ambos mundos a favor de uno de ellos (el de Spinoza), si tomamos en cuenta que los dos se erigen en torno a la misma preocupación: cómo aunar ser y pensamiento, realidad e idea, afectos y razón, una vez que el espíritu ha sido segregado del universo y vuelve sobre sí en un sujeto dividido; y que ambos también han dado lugar a la preocupación postestructuralista de cómo desplazar la materia lingüística que vehicula las formulaciones sobre dicho problema elaboradas a lo largo de la historia de las

⁶⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁶¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, París, 1968 [Trad. al cast. de Horst Vogel: *Spinoza y el problema de la expresión*, El Aleph, Barcelona, 1996]; y, también, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1967 [Trad. al cast. de Carmen Artal: *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008].

⁶² Una detallada exposición de esta diferencia, pero con vocación de buscar la fecundidad de su “verdad común” se encuentra en la obra de Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006: “Cuando dos pensamientos tan caracterizados como lo son el de Spinoza y el de Hegel reaccionan uno sobre el otro, es decir, a la vez uno con el otro y uno contra el otro, debe resultar algo que, viniendo de cada uno, no pertenece propiamente a ninguno de ellos sino que constituye, en el intervalo que los separa, su verdad común”, p. 18.

⁶³ Toni Negri pone el acento especialmente en esta diferencia en su libro sobre Spinoza: Negri, Toni, *Spinoza sovversivo. Variazioni (in)attuali*, Antonio Pellicani, Roma, 1992 [Trad. al cast. de Raúl Sánchez Cedillo: *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2011].

ideas, herederas de la tradición metafísica occidental. La importancia de la pregunta por la diferencia en la filosofía francesa no radica en contraponer ambos mundos,⁶⁴ sino en preguntarse si es posible, desde el terreno que impone la lengua que nos constituye, pensar realmente de otro modo, y qué podría significar algo semejante tras Hegel, tras la supuesta consumación del desarrollo del espíritu absoluto en la modernidad.

La tradición de la que se hace cargo la filosofía de la diferencia, en los términos de Derrida de actualización del problema que convoca a cada autor, evoca la necesidad de romper con posiciones estáticas, y abrir preguntas desde y contra Hegel, desvinculando el gesto ingenuo que pretende romper con el legado de la metafísica occidental a través de un discurso de corte diferente, pero de lógica interna similar.⁶⁵ En efecto, ¿qué significa realmente pensar de otro modo en el interior del pensamiento occidental?⁶⁶ ¿Qué constituye ciertamente una ruptura? ¿Y qué significa esto para una subjetividad atravesada por el deseo y la muerte, por lo finito y el tiempo cuando ya no hay Dios? Derrida es muy claro sobre las dificultades de superar a Hegel: “Soportar la evidencia hegeliana querría decir, hoy, lo siguiente: que es necesario, en todos los sentidos, pasar por el “sueño de la razón”, el que engendra y el que hace dormir a los monstruos; que es necesario atravesarlo efectivamente para que el despertar no sea una astucia del sueño. Es decir, de nuevo, de la razón. El

⁶⁴ Toda polarización está condenada al fracaso (tanto para afirmar que dado que el ser solo se ha pensado en tanto ser no hay salvación posible –una especie de conservadurismo recalcitrante en el horizonte de los restos de la postmodernidad– como para plantear que la experiencia del devenir, de lo otro, de lo irracional –la locura, por ejemplo– es buena o liberadora en sí misma –interpretación que podemos llamar “ingenua” de las lecciones de mayo del 68 o del esquizoanálisis propuesto por Deleuze y Guattari– al dejar de lado la cuestión del impulso creativo que a cada autor condujo a actualizar su sistema; y solo recogiendo dicho impulso es posible producir verdaderos desplazamientos: “Si uno no repite a un autor (en el sentido auténticamente kierkegaardiano del término), sino que se limita a “criticarlo”, le desplaza a otro lugar, le da la vuelta, etcétera, significa que uno permanece sin saberlo dentro de su horizonte, de su campo conceptual”. Zizek, Slavoj, *Órgano sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre- Textos, Valencia, 2006. p. 30.

⁶⁵ Ni siquiera Deleuze, pese a su poco argumentado anti-hegelianismo (como señala Zizek, Hegel es el único autor al que Deleuze niega concienzudamente el diálogo), ha pretendido forzar una ruptura ingenua con la metafísica; al contrario, como comenta Foucault, tuvo que vérselas de verdad, cara a cara con la tradición, alejándose conscientemente de toda simpleza victoriosa: “No se dirige, con redoble de tambores, hacia el gran Rechazo de la filosofía occidental; subraya, como de pasada, las negligencias. Señala las interrupciones, las lagunas, los detalles no demasiado importantes que son los dejados a cuenta del discurso filosófico [...] En vez de maldecir la confusión helenística, o desdeñar la simpleza romana, escuchemos en la gran superficie del imperio todo lo que se dice; acechemos lo que sucede: en mis untos dispersos, desde todas partes, fulguran batallas, los generales asesinados, las trirremes ardiendo, las reinas con veneno, la victoria que causa estragos al día siguiente, la Actium indefinidamente ejemplar, eterno acontecimiento”: Foucault, Michel, *Theatrum Philosophicum*, Éditions de Minuit, París, 1970 [Trad. al cast. de Francisco Monge: *Tehatrum Philosophicum, seguido de Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 16].

⁶⁶ Derrida dice lo siguiente al respecto: “no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje –de ninguna sintaxis y de ningún léxico– que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar.” Derrida, Jacques, *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, París, 1967 [Trad. al cast. de Patricio Peñalver: “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 386].

sueño de la razón no es quizás la razón dormida, sino el sueño en la forma de la razón, la vigilancia del logos hegeliano”.⁶⁷

Si estamos obligados a pasar por el “sueño de la razón”, es preciso evitar a toda costa las lecturas triunfalistas que siquiera han pasado por Hegel.⁶⁸ Para Žižek, incluso en el propio Deleuze podemos encontrar a Hegel en el hecho general de haber colocado la diferencia en el corazón del ser; esa cercanía nos ofrecería el Deleuze más radical,⁶⁹ quien junto a Hegel, conseguiría abolir la tensión kantiana entre realidad fenoménica y cosa en sí, llevándola hasta el interior de cada fenómeno: el exceso ya no se encontraría más allá de la normalidad porque toda realidad ha devenido exceso; lo incognoscible no está en un lugar distinto, sino que forma parte de todo ejercicio de conocimiento. Esto puede encontrarse en Deleuze en la distinción entre lo actual y lo virtual que introduce el sinsentido en el sentido, y en Hegel, en la fisura originaria entre espíritu y naturaleza en la que se apoya el Absoluto, y más específicamente en la cuestión del universal concreto y la inmanencia, siempre y cuando la negatividad en Hegel pueda ser leída como ausencia positiva y no como la merma de toda diferencia.⁷⁰ En un sentido similar, las lecturas de Alexandre Kojève, Georges Bataille o Jean-Luc Nancy nos ofrecen otra mirada sobre Hegel a través de la que rastrear las consecuencias últimas de un sujeto que ha sido arrojado al mundo en su apertura radical. Siguiendo esta línea de búsqueda de otras lecturas no triunfalistas frente al mandato totalizador de la modernidad, cabría leer no solo a Foucault analizando el poder, sino también al Foucault del problema de la subjetividad y el cuidado de sí, del pensamiento del afuera y del vínculo de cada individuo con ese otro que habita en lo más profundo de cada cual (es decir, la cuestión de un individuo que es *extático* –y ciertamente hegeliano– como veremos con Judith Butler, y que, por ello, está implicado en una tarea ética consigo mismo y con los otros). En clave feminista, podríamos leer no solo el sujeto *nómada* de Rosi Braidotti como la nueva

⁶⁷ Derrida, Jacques, *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, París, 1967 [Trad. al cast. de Patricio Peñalver: “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 345].

⁶⁸ No es el caso de Deleuze, pero sí ha sido cuestionada la inconsistencia de su crítica a Hegel, así como la superficialidad de las críticas de Nietzsche y Kierkegaard, en quienes se apoya. Por ejemplo: “Jean Wahl estima que las páginas dedicadas a la dialéctica (en el Nietzsche de Deleuze) se encuentran entre las mejores, pero considera que las críticas que Deleuze le dirige a Hegel son tan superficiales como las de la corriente marxista”. Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Éditions la Découverte, París, 2007 [Trad. al cast. de Sandra Garzonio: *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009, p. 172].

⁶⁹ Žižek, Slavoj, *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, Taylor & Francis Books, Routledge, London, 2004, pp. 41-86 [Trad. al cast. de Antonio Gimeno Cuspina: *Organos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, sobre todo, pp. 60-107].

⁷⁰ Finalmente Žižek argumenta que la diferencia entre Hegel y Deleuze estriba no en la contraposición inmanencia–transcendencia, sino entre flujo e hiato: “El hecho último del empirismo transcendental de Deleuze es la absoluta inmanencia del flujo permanente del puro devenir, mientras que el “hecho último” de Hegel es la irreparable ruptura de y en la inmanencia”. Žižek, Slavoj, *ibid.*, p. 80.

figuración feminista de la era posmoderna frente al error de Descartes,⁷¹ sino también las sugerentes afirmaciones acerca de la interdependencia y el deseo de reconocimiento del sujeto hegeliano reinterpretado por Butler siguiendo la estela de Foucault.⁷² O no solo la lectura psicoanalítica del asfixiante complejo de Edipo y el inconsciente como teatro de representaciones de la escena familiar, sino más bien del sujeto escindido lacaniano, incompleto, como punto de partida para repensar los límites de la relación con el mundo y lo incognoscible que habita en nosotros mismos.

Más allá de bandos enfrentados (Hegel o Spinoza), y quizá echando mano de uno y otro, lo que está en juego, en palabras de Deleuze, no es apostar por el ser o el devenir, sino ser capaces de pensar el tránsito entre ambos: cómo la diferencia habita en la repetición y cómo la repetición solo es posible porque existe una diferencia más profunda.⁷³ Pese a que el reto es conseguir que la diferencia resuene en la repetición (con Butler insistiremos en la importancia de elementos y sujetos que desestabilicen la norma de género), dejarla canturrear entre melodías tendenciosas que ensombrecen infinitos matices y tonalidades,⁷⁴ en realidad, la seducción que provocan las variaciones musicales y la fuerza insólita del sí, de la afirmación, no evita el temblor de las tierras movedizas en las profundidades del puro devenir, donde todo vuelve infinitamente: ¿Cuáles son los costes de la desestabilización? Las feministas y *queer* insisten en que la pérdida de identidad no es un juego, pues con ella puede peligrar la

⁷¹ Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 1994 [Trad. al cast.: *Sujetos Nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000]. Braidotti utiliza el concepto “*nómade*”, en lugar de “*nómada*” para referirse a una nueva figuración de la subjetividad basada en un modo multidiferenciado y no jerárquico. El cambio señala la marca determinante de la diferencia sexual.

⁷² Butler, Judith, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, 2004 [Trad. al cast. de Fermín Rodríguez: *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006]; y Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005 [Trad. al cast. de Horacio Pons: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009].

⁷³ “Y siempre, es en un mismo movimiento que la repetición comprende la diferencia (no como una variante accidental y extrínseca, sino como su corazón, como la variante esencial que la compone, el desplazamiento y el disfraz que la constituyen para una diferencia que es ella misma divergente y desplazada), y que debe recibir un principio positivo del que resulta la repetición material indiferente (piel vaciada de la serpiente, envoltura vacía de aquello que implica, epidermis que solo vive y muere por su alma o su contenido latentes) [...] Lo Mismo no saldría nunca de sí para distribuirse entre varios semejantes en alternancias cíclicas, si la diferencia no se desplazara en ciclos y se disfrazara en eso mismo, haciendo la repetición imperativa, pero entregando tan solo lo desnudo a los *ojos* del observador externo que cree que las variantes no son lo esencial y modifican poco lo que, sin embargo, constituyen desde adentro”, Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968. [Trad. al cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece: *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 426].

⁷⁴ “Repetir es una forma de comportarse, aunque en relación con algo único o singular, que no tiene semejante o equivalente. Y tal vez esta repetición como conducta externa sea por su cuenta eco de una vibración más secreta, de una repetición interior y más profunda en el singular que la anima”, Deleuze, Gilles, *Répétition et différence*, Presses Universitaires de France, París, 1969 [Trad. al cast. de Francisco Monge: *Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 50].

supervivencia psíquica y social del individuo.⁷⁵ ¿Qué significaría en realidad afirmar el devenir negando la identidad, más que la afirmación de una única parte del problema en juego y el olvido de la angustia, la incertidumbre o el desconcierto que nos empujan hacia el ser?⁷⁶ ¿Y qué consecuencias políticas tendría una afirmación parcial tal de la diferencia? ¿Dejar las pasiones tristes por fuera de la política, en el ámbito de lo impensado? Como veremos en el capítulo cuarto, esto significa el fracaso de cierta política.

Deleuze y Foucault han pensado la cuestión de la diferencia desde Nietzsche y no desde Heidegger o Hegel.⁷⁷ La postura política en relación al nazismo y la sobredeterminación del Ser sobre la existencia del primero, así como la defensa del Estado y la conciliación de las diferencias en el movimiento del concepto del segundo, han sido objeto de críticas. Aunque Nietzsche no deje de ser el gran filósofo de la diferencia, tanto Heidegger como Hegel forman también parte del marco de referencia con el que discurre la filosofía francesa de mitad del siglo XX. Por ello, en este apartado recogeremos algunos puntos clave de sus filosofías que nos sirven para pensar el problema de la diferencia y su recepción posterior en la filosofía feminista.

3.1 Heidegger: crítica a la metafísica occidental

Para Heidegger, el pensamiento occidental se ha formado sobre las bases de una confusión esencial entre ser y ente. Dice Heidegger:

La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia.⁷⁸

⁷⁵ Por ejemplo: Fausto–Sterling, Anne, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Melusina, Barcelona, 2006; o Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley–Beltrán: *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006].

⁷⁶ En cierto modo, esto significa aceptar la negatividad, tan desdeñada por Deleuze: “Para Hegel es al mismo tiempo fundamental y completamente digno de asombro que el entendimiento del hombre (es decir, el lenguaje, el discurso) haya tenido la fuerza (se trata de un poder incomparable) de separar de la Totalidad sus elementos constitutivos. Estos elementos (este árbol, este pájaro, esta piedra) son en efecto inseparables del todo [...] Su separación implica la Negatividad humana con respecto a la Naturaleza [...]”. Y más adelante: “un biólogo separa tal mosca del torbellino, ha bastado con un trazo de pincel. Pero lo ha separado para él, no la separa para las moscas. Para separarse de las demás, le haría falta a la mosca la fuerza monstruosa del entendimiento: entonces ella se nombraría, haciendo lo que generalmente opera el entendimiento gracias al lenguaje, que por sí solo funda la separación de los elementos, y al fundarla se funda a su vez sobre ella, en el interior de un mundo formado por entidades separadas y nombradas”, Bataille, Georges, *Escritos sobre Hegel*, Arena, Madrid, 2005, pp. 17 y 18.

⁷⁷ Ver Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962 [Trad. al cast. de Carmen Artal: *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998]; y Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, PUF, París, 1971 [Trad. al cast. de José Vázquez Pérez: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre–Textos, Valencia, 2000].

⁷⁸ Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1984 [Trad. al cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte: *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 159].

La forma de su esencia es la verdad comprendida como adecuación entre ser y ente, sujeto y objeto. Desde Platón hasta nuestros días, el ser ha sido interpretado presuponiendo dicha adecuación en la que la diferencia, que en realidad lo atraviesa, queda completamente anulada, olvidada. ¿Qué significa esto? Que el ser se confunde con lo que el sujeto muestra o dispone para sí mismo, con el aparecer, con el ente. De este modo, no solo se nos niega la experiencia “verdadera” del ser, sino que además la figura de la metafísica “nos oculta el acontecimiento de esta negativa sin saberlo”, provocando un doble estado de olvido: no solo olvidamos la diferencia, sino que además, olvidamos que hemos olvidado la diferencia. En palabras de Heidegger,

[...] el pensar se ve interpelado incesantemente por ese acontecimiento que quiere que en la historia del pensamiento occidental lo ente haya sido pensado desde el principio en relación con el ser, pero que la verdad del ser permanezca impensada y que, en cuanto posible experiencia, no solo le sea negada al pensar, sino que el propio pensamiento occidental, concretamente bajo la figura de la metafísica, nos oculte el acontecimiento de esa negativa aunque sea sin saberlo.⁷⁹

La historia de la metafísica será la historia de este olvido. La confusión fundamental entre ser y ente constituye lo que Heidegger llama metafísica ontoteológica.⁸⁰ La culminación de esta manera de concebir el ser está, según Heidegger, llena de peligros. El principal, la hegemonía de la técnica que da lugar a la época de la imagen del mundo; época en la que el mundo se convierte en mero reflejo de la subjetividad. La relación del hombre con el mundo generada a través de la técnica provoca que el ser acabe sucumbiendo en su totalidad a lo ente. Las cosas dejan de ser cosas y devienen objetos al alcance de la mano para el sujeto. Pero si el sujeto obra de este modo es porque piensa la verdad como adecuación entre el objeto y la idea que el sujeto se hace de él, como la representación fidedigna del primero. El objeto se ve reducido de esta manera al modo en el que el sujeto lo piensa, limitando en realidad su ser. Por eso, Heidegger recupera el sentido presocrático de la verdad como *alétheia* (desvelamiento, desocultamiento), insistiendo en que a la verdad, a lo que se aparece, hay que permitirle su aparecer; escuchar al ser, aguardarlo, no someterlo. Y al pensar le ocurre lo mismo que a los objetos: en la historia de Occidente, pensar se reduce a representar. ¿Y qué es representar? Para Heidegger no es “captación de lo presente a cuyo desocultamiento la propia captación pertenece [...] El representar ya no es el desencubrirse para..., sino la aprehensión y comprensión de... Ya no reina el elemento presente, sino que

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Otto Pöggeler lo explica así: “la metafísica no es solo fundación de lo ente en el ser, ontología, sino también fundación del ser en un ente supremo; es decir: teología. Porque funda en general, ella es –logía. Es así onto-teo-logía”, Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963 [Trad. al cast. de Félix Duque: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 143].

domina la aprehensión. El representar es una objetivación dominadora [...]”⁸¹ El representar es, por tanto, una coacción al ser.

El ser está condicionado por la época en la que acontece, pero la verdad de dicha época permanece aún a nuestros ojos velada. El mundo como técnica e imagen es la verdad de nuestra época. El tiempo en el que las cosas han dejado de ser cosas y han devenido meros objetos calculables al alcance de la mano, instrumentos para el hombre.⁸²

Lo que aquí nos interesa del planteamiento heideggeriano es su comprensión de la diferencia. La cuestión crucial es que el olvido de la confusión entre ser y ente no es un accidente, un hecho contingente que cabría ser remendado, sino la posibilidad misma del pensamiento racional. Para Heidegger, la metafísica forma parte de la naturaleza del ser humano. Éste oculta la diferencia entre lenguaje y ser; velando el vínculo entre ser y tiempo, entre el lenguaje y la época que nos constituye. Pero es ese vínculo el que muestra que el mismo lenguaje impone sus limitaciones a la hora de pensar el ser.⁸³ Es decir, el ser-ahí, que siempre es ser en el mundo, relación, aprehende el mundo a condición de que trate a los entes como esencias, olvidando el carácter fundamental del ser: la nada.⁸⁴ La nada nos muestra que el ser es temporalidad. Pero, en lugar de aceptar su temporalidad, su nada, el ser se solidifica, convirtiéndose en una esencia, confundándose con lo ente. “El ir más allá del ente es algo que acaece en la esencia misma de la existencia. Este trascender es, precisamente, la metafísica; lo que hace que la metafísica pertenezca a la ‘naturaleza del hombre’”.⁸⁵ Dicho de otro modo: la búsqueda de fundamento es lo que moviliza al alma, trascendiendo, de manera inevitable, lo ente, y haciendo de este último el ser. La nada queda de este modo expulsada drásticamente del pensamiento. La pregunta fundamental, para Heidegger, en este sentido es: ¿Por qué lo ente y no mejor la nada?, ¿por qué el ser del ente se confunde con el ente y por qué la nada solo puede ser pensada como no-ser y

⁸¹ Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 87.

⁸² *Ibid.*, p. 89: “En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra”.

⁸³ Esta idea de los límites será muy importante para el pensamiento lacaniano: hay lenguaje, pero no todo puede ser dicho (simbolizado, capturado), porque quien habla es un ser finito, mortal, que goza y tiene cuerpo. Lo que queda “por fuera” del lenguaje es un imposible, lo que Lacan llama lo Real. Lo Real es lo que impone que no podamos pensar el olvido del ser como un simple error, algo pasajero, sino que constituye la esencia de nuestro tiempo: si pudiésemos deshacernos de esta esencia y cambiarla sin más entonces no tendríamos límites, todo sería superable. Y, sin embargo, estamos atrapados por el lenguaje, por nuestra lengua, y pensarnos de otro modo, pensar de otro modo, es el gran reto.

⁸⁴ La historia “muestra la nada como contra-concepto del ente propiamente dicho, es decir, como negación suya. Pero si, por fin, nos hacemos problema de la nada, no solo resulta que esta contraposición queda mejor precisada, sino que entonces es cuando se plantea la auténtica cuestión metafísica del ser del ente. La nada no es ya este vago e impreciso enfrente del ente, sino que se nos descubre como perteneciendo al ser mismo del ente”. Heidegger, Martin, *Was ist metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1943 [Trad. al cast. de Xavier Zubiri: *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires, 1996. p. 54].

⁸⁵ *Ibid.*, pp.55-56.

no como parte constitutiva del ser? La metafísica tiene un carácter fundamental: “no es una disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones, es el acontecimiento radical en la existencia misma y como tal existencia.”⁸⁶ La cuestión es, entonces, cómo “no quedar fijados en las determinaciones que la metafísica les otorgó al hombre y al ser, y trabajar en la construcción de un ámbito de reencuentro no tanto de lo que llamamos el hombre y el ser, sino de reencuentro de su ser al alcanzarse uno a otro en su esencia.”⁸⁷

Pero ese reencuentro entre lenguaje y ser no se da en la forma de la identidad, sino en la medida en que hombre y ser son apropiados el uno al otro, en una suerte de “atención de uno al otro”. En Heidegger, encontramos de este modo una salida a la metafísica como ontoteología a través de la búsqueda del hombre y el ser de una pertenencia mutua que no pasa por la dominación de uno sobre el otro, sino por construir otro tipo de relación. La escucha, la atención o construir otra sensibilidad son elementos con los que repensar la relación entre lenguaje y ser sin pasar por la única respuesta del dominio de la identidad y la violencia que puede acompañarlo.⁸⁸ Si la época de la imagen del mundo no puede ser superada con una crítica a la razón occidental porque el olvido de la confusión es algo que atañe por entero, radical e inevitablemente al ser, la cuestión es entonces cómo dar cuenta de las condiciones de posibilidad que permitan propiciar el acaecimiento, que finalmente es saber si podemos pensar de otro modo, lo que arrastra tras sí la ardua tarea de pensar lo impensado, el olvido del olvido de la diferencia, aquello que ha sido expulsado de la razón.

Quedémonos para pensar el problema de la diferencia que nos ocupa con dos ideas: la crítica a la metafísica como ontoteología, y la diferencia como algo constitutivo que atraviesa el ser. Y, en este sentido, con la siguiente pregunta: ¿Es posible pensar la diferencia de modo distinto a como la ha pensado el pensamiento occidental? Es decir, el desvelamiento del empeño esencial del pensamiento atrapado en las redes de la representación, ¿puede suponer la posibilidad de forjar otro pensamiento en los confines de la metafísica?

3.2. El gran filósofo de la diferencia: Nietzsche

Nietzsche es el gran filósofo de la diferencia. Durante la Segunda Guerra Mundial fue rescatado de su adormecido estatus conservador a través de las relecturas que de él hicieron Georges Bataille, Jean Wahl o Jean Hyppolite, los

⁸⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁷ Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro. Diferencia, Identidad, Alteridad*, Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001, p. 85.

⁸⁸ En sentido distinto, pero con ecos innegables, Deleuze trata de constituir “la confluencia de la diferencia y la repetición, como nuevo nombre del ser, que sustituye a la vieja teoría del pensamiento como representación”: Pardo, Jose Luis, “Las tres alas. Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze”, en *Revista de Occidente*, 178, 1996, pp. 103- 118, p. 111, citado en Gabilondo, Ángel, *op. cit.*, p. 149.

cuales crearon en 1946 la Sociedad Francesa de Estudios Nietzscheanos.⁸⁹ Posteriormente, con la publicación del Nietzsche de Deleuze en 1962, con el encuentro que el mismo Deleuze organizó en Royaumont en 1964⁹⁰ o con la reedición de sus obras completas a cargo de Foucault y el propio Deleuze en 1967,⁹¹ el pensamiento nietzscheano comenzó a ver la luz como una rica vía para la crítica de conceptos como Razón, Verdad, Sujeto o Dios, que estaban siendo revisados, por entonces, al calor del estructuralismo. Frente a éstos, que niegan y someten la vida a principios transcendentales, Nietzsche aparece como el filósofo del sí, de la afirmación del devenir, de la multiplicidad y de la diferencia.⁹²

Para Nietzsche, hay una distancia insalvable entre el decir y el ser. Esta distancia impide que el lenguaje pueda ser concebido como un conjunto de significados estables, inmutables y absolutos. Frente a la lógica del concepto, basada en la idea de la verdad como adecuación, en la que se reúnen pensamiento y realidad, y en la que el sujeto cree tener un conocimiento seguro del mundo que se le presenta, el papel de la imaginación se vuelve central. El pensamiento, según Nietzsche, tiene más que ver con la metáfora y la invención que con el descubrimiento de algún tipo de verdad:

La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado a una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta [...] Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencia primitivas.⁹³

Entender el lenguaje desde la perspectiva de la metáfora es una manera de dejar hablar a la realidad con sus múltiples formas, permitiendo un cierto rodeo que

⁸⁹ Dosse, François, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁰ Este encuentro fue el único que Deleuze organizó en toda su vida, lo que en cierto modo da cuenta de la enorme importancia que Deleuze veía en Nietzsche para el futuro de la filosofía. Entre los invitados iniciales que Deleuze sugiere a Jean Wahl figuraban: Beaufret o Polin, Delay, Foucault o Laplanche, Gabriel Marcel, el propio Jean Wahl, Heidegger, Fink, Löwith, Starobinski, Hans Barth y Vattimo (no todos ellos asistirán al encuentro). Al final de la discusión Deleuze sintetizó minuciosamente las conclusiones que aparecen recogidas en *Cahier de Royaumont n° VI: Nietzsche*, Les Éditions de Minuit, París, 1967, pp. 275-287 [trad. esp.: *La Isla Desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005, pp. 155-166].

⁹¹ Nietzsche, Friedrich, *Oeuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, París, Gallimard, 1967.

⁹² Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962 [trad. al cast. de Carmen Artal: *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998].

⁹³ Nietzsche, Friedrich, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1873, en *Werke. Nachgelassene Schriften*, 1870-1873, sec. 3, vol. 2, G. Colli y M. Montinari (eds.), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1973, pp. 369-384 [Trad. al cast. de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en Nietzsche, Friedrich y Vaihinger, Hans, *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 22-23].

libera una fuerza salvaje, no explorada; un rodeo que permite no cerrar por completo el sentido. En Nietzsche, esta relación indirecta con la realidad se debe a su saber sobre lo que no sabe: no puede dar cuenta de ella en toda su totalidad; el sentido es esencialmente inconcluso: “[...] es suficiente crear nuevos nombres, nuevas apreciaciones y verosimilitudes para crear, a la larga, nuevas cosas”.⁹⁴ Efectivamente: el encantamiento del lenguaje ha producido una creencia ciega en su sobredeterminación, cuyo origen es la vinculación directa entre su estructura lógica y la del mundo, olvidando que primero están las cosas y luego nuestras creaciones lingüísticas, las cuales, por medio de la repetición y de la costumbre, llegan a configurar el mundo. Pero, esta primacía del lenguaje, se sustenta en valores, principios morales y metafísicos que es preciso desvelar. Cabe preguntarse: “¿Cuál es la valoración de la que procede el valor de los valores?” En este sentido, la sospecha nietzscheana pone en duda lo establecido, entrediciendo que, en realidad, “las valoraciones no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran”.⁹⁵

A través de la sospecha, descubrimos que detrás de las apariencias no hay causa inmutable. En este sentido, uno de los grandes giros de la filosofía nietzscheana consiste en eliminar la dualidad entre ser y aparecer. Para Nietzsche, no hay fondo oculto tras las apariencias. El problema que se abre, entonces, es el de “la correlación entre fenómeno y sentido”, de modo que la historia se convierte en la historia de la variación de los sentidos.⁹⁶ Como veremos, esta crítica a la metafísica de la sustancia servirá a autoras como Judith Butler para desustancializar el género.⁹⁷ Pero, en lugar de que este “desnudamiento” de la realidad funde un idealismo absoluto, envolviendo la diferencia bajo el paraguas del concepto, tal como se le reprochará haber hecho a Hegel, Nietzsche trata de repensar la diferencia en el interior del ser: no las diferencias frente a las esencias, sino, como dice Deleuze, pensar diferencialmente. Verdad, Razón y Uno dejan, de este modo, de ser conceptos estáticos, homogéneos e inmutables. Un efecto de este planteamiento es la revisión de los principios transcendentales que rigen la conducta humana. Por

⁹⁴ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz, Ernst Schmeitzner, New York, 1882 [Trad. al cast. de Germán Cano Cuenca: *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 149].

⁹⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962 [Trad. al cast. de Carmen Artal: *Nietzsche*

y la Filosofía, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 8].

⁹⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁷ En concreto, como veremos, Butler sigue la crítica nietzscheana al yo para su crítica a la sustancialización del género. Nietzsche afirma: [El fetichismo de la razón] “ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el “yo”, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia del yo —así es como crea el concepto “cosa”... El ser es añadido con el pensamiento, es introducido subrepticamente en todas partes como causa; del concepto “yo” es del que se sigue, como derivado, el concepto “ser” [...]—” Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung oder, Wie man mit dem Hammer philosophirt*, C. G. Naumann, Leipzig, 1889 [Trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual: *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973, p. 49]. Butler, en un sentido similar, afirma que el género no es una sustancia, no es algo poseído por un sujeto previo, sino se trata de un hacer.

ello, la genealogía de la moral se propone desvelar cómo los valores supremos son, en realidad, falsas esencias que esconden calladamente el valor sobre el que se asientan todos los valores.⁹⁸

Sin embargo, parecería que existe una necesidad obsesiva de resolver el devenir. Para Nietzsche, los grandes fundamentos como Bien, Mal, Dios o las Ideas platónicas nacen de la incapacidad de afirmar el devenir. Desde Parménides, aquél ha sido expulsado a la esfera del no-ser. Solo Heráclito habría permanecido fiel a la afirmación de la vida, en tanto que se hace cargo, sin miedo, del cambio. La negación profunda del devenir en la tradición del pensamiento Occidental, con la presencia de conceptos momificados como Dios, Yo, Cosa, Casualidad, Presencia, Moral o Verdad, exige, según Nietzsche, dismantelar las estructuras metafísicas idealistas que los sustentan. Estos grandes fundamentos se fortalecen en el hombre que no sabe decir sí a la vida, en el hombre colmado de resentimiento. Frente a ello, Nietzsche reclama la “única y gran liberación”:

[...] la de no responsabilizar a nadie, la de no poder atribuir el modo de ser a una causa primera, la de que el mundo no sea una unidad ni como sensorio ni como espíritu; sólo así se establece nuevamente la inocencia del devenir. La idea de Dios ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia. Nosotros negamos a Dios, y al hacerlo, negamos la responsabilidad; sólo así redimimos al mundo.⁹⁹

Pero Nietzsche, en un sentido similar al del peso originario que Heidegger otorga a la diferencia ontológica, no subestima el proceso de inversión de los valores, a sabiendas de que forman parte de la propia existencia humana: si el hombre es “humano, demasiado humano” es porque no puede deshacerse sin más de los ideales en los que se apoya,¹⁰⁰ aunque sí puede, en cambio, problematizarlos (algo de lo que Foucault se hará eco posteriormente), así como pensar de dónde provienen los *a priori* que organizan nuestro pensamiento (las categorías que Kant había relegado al

⁹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von gut und böse. Vorspiel einer philosophie der zukunft*, C.G. Naumann, Leipzig, 1886 [Trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual: *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1983].

⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung oder, Wie man mit dem Hammer philosophirt*, C. G. Naumann, Leipzig, 1889 [Trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual: *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973, p. 70].

¹⁰⁰ El ideal ascético revela la necesidad humana de construir ideales: "Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta* —y prefiere querer *la nada* a no querer. —¿Se me entiende?... ¿Se me ha entendido?... ‘¡De ninguna manera, señor!’ — Comencemos, pues, desde el principio." Nietzsche, Friedrich, *Zur genealogie der moral*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter Verlag, München, 1887 [Trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual: *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972, Tercer Tratado, § 1, pp. 113-114]. No basta con negar el ideal, pues, para Nietzsche, esto significaría algo así como no reconocer la propia constitución humana atravesada por guías “humanas, demasiado humanas” como muestra la figura del sacerdote. Una simple negación del ideal implica no enfrentarse con la vacuidad del ser. Solo problematizarlo permite su desplazamiento, y tender un puente hacia el superhombre, y no hacia el ideal de nada.

espacio de lo impensado, y que, sin embargo, para Nietzsche, deben ser objeto de crítica, pues no son inmutables, sino que cuentan con una historia, una genealogía que puede ser desvelada). Este gesto forma parte de la voluntad de poder que intenta superar el nihilismo (ese momento frente a frente con el vacío abierto al proclamar el fin de todos los valores), convirtiéndose en el motor del eterno retorno a través de la afirmación de quien no teme decir sí al devenir, lanzarse a la aventura de la vida. Voluntad de Poder y eterno retorno se dan la mano para que el eterno movimiento del ser no sea solo caos y locura: en el flujo incesante solo vuelve lo positivo, lo que la voluntad de poder es capaz de afirmar con la potencia del sí.¹⁰¹ Por eso, ante la pregunta, “¿quién, entonces, quiere el poder?”, Nietzsche responde: “Absurda pregunta, si el ser en sí mismo es voluntad de poder [...]”¹⁰²

La voluntad de poder es la síntesis de las fuerzas que la rodean y condicionan; pero, mientras que las fuerzas son activas o reactivas, en la voluntad de poder se trata de afirmar o de negar. Esta capacidad permite trascender los fenómenos que la atraviesan. ¿En qué sentido ocurre esto? Los fenómenos son relaciones de fuerza cuyo sentido viene dado por una interpretación. Pero esta interpretación no tiene lugar en un más allá, no está anclada a una realidad suprema o en algún tipo de principio metafísico. Es la misma voluntad de poder la que la realiza. Sin embargo, existe una profunda negación del papel de la voluntad de poder. Por una parte, existen fuerzas activas que tienen la capacidad de afirmarse, de accionar y, por tanto, no emergen de la oposición; pero, por otra parte, existen fuerzas reactivas que, aunque son secundarias, tienen una presencia importante. En el caso de estas últimas, su afirmación proviene de la oposición respecto a otra cosa, y, de este modo, se trata de fuerzas incapaces de afirmar por sí mismas la diferencia.

De hecho, la vida está reducida mayormente a estos procesos reactivos: retrato, para Nietzsche, de una existencia enfermiza, que produce una moral de esclavos, una moral incapaz de nombrarse a sí misma, de diferenciarse: “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’; y *ese* ‘no’ es lo que constituye su acción creadora.”¹⁰³ La interpretación de los fenómenos desde la perspectiva de las fuerzas reactivas produce un estado de mediocridad, y es, además, un acicate para permanecer en el nihilismo, resultado de la voluntad negativa. Pero, el nihilismo no se detiene ahí. Pese a la fuerza del resentimiento, la culpa o la mala conciencia –que son, para Nietzsche, figuras del nihilismo que coinciden con el judaísmo y el cristianismo–, pasamos, primero, al nihilismo reactivo, momento en el que las fuerzas despliegan toda

¹⁰¹ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, pp. 44- 46.

¹⁰² Citado en *Ibid.*, p. 73.

¹⁰³ Nietzsche, Friedrich, *Zur genealogie der moral*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter Verlag, München, 1887 [Trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual: *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972, Primer Tratado, § 10, p. 43].

su potencia hasta no aceptar más que lo ellas mismas son: el hombre mata a Dios para llegar al estado del resentimiento ateo; y, en segundo lugar, al momento del nihilismo pasivo del último hombre. En este caso, el hombre se ha liberado de Dios, pero carga, en su lugar, con todo el peso de la responsabilidad: los valores se han hecho humanos, pero siguen imponiéndose como principios absolutos.

Sin embargo, existe un último momento en el que todos los valores metafísicos quedan atrás. Es el momento del nihilismo activo en el que no se oponen las apariencias o ficciones al ser, sino en el que se reconoce el propio ser como un efecto de superficie, ajeno a toda profundidad oculta, en su esencial relación con las fuerzas y la voluntad de poder. Este nuevo hombre ya no tiene la necesidad de fundamentos últimos y decide destruirse activamente para crear de manera afirmativa. Se trata del sí de Zaratustra frente a la carga del asno. Los valores quedan atrás y el mundo se convierte en una fábula. Y quien no teme la afirmación, quien es capaz de decir sí a la vida, ya no necesita a Dios, y no para de decidir y de crear; ya no es un científico que busca la inscripción de la verdad en el cielo, es un verdadero artista que crea: “El pensamiento del eterno retorno elimina del querer todo lo que cae fuera del eterno retorno, hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer= crear.”¹⁰⁴

Esto significa que no basta con invertir los valores reactivos en activos. De ser así, no estaríamos atendiendo al mensaje de Zaratustra, y seguiríamos inmersos en una simple inversión de valores que sigue conservando el gesto transcendental de lo negativo. El gran desafío, tras la muerte de Dios, es transformar la negación en afirmación. Para ello, es necesario incluir a la voluntad de poder en el continuo devenir de la vida. En ese momento, entendemos que “el dolor es también placer, la maldición es también bendición, la noche es también sol. Alejaos –dice Nietzsche–: de lo contrario, aprenderéis que un sabio es también un necio”.¹⁰⁵

Esta ecuación es la que nos interesa de Nietzsche: el vínculo del pensamiento de la diferencia con la creación de vida que se hace posible en la crítica a la metafísica de la sustancia.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰⁵ Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, C. G. Naumann, Verlag Leipzig, 1907 [Trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza, Madrid, 1987, p. 428].

3.3. Hegel: filosofía de la muerte

Una de las críticas más recurrentes que se realizan al pensamiento occidental se centra en su dualidad: el hecho de que lo irracional, el mal, lo finito y lo sensible hayan sido interpretados como lo otro de la razón, separados de la misma, opuestos a la divinidad, al bien, lo eterno y la idea. La vida se extiende por una parte; el logos, por otra. En un extremo, la naturaleza; en otro, el espíritu. En el cristianismo la reunión de ambos mundos quedaba garantizada bajo la figura de Dios, pero con Descartes y la modernidad, el reto que se abre es explicar por primera vez la situación en la que el hombre no está únicamente segregado del universo, sino que también lo está de Dios. Descartes necesita una certeza que permita dar cuenta de sí y del mundo, y garantizar al mismo tiempo el conocimiento; y lo encuentra en el axioma *cogito ergo sum*, que es su respuesta a la búsqueda de pruebas fiables y verdaderas de la existencia en un mundo sin Dios en el que las ideas de lo infinito ya no provienen de la divinidad, sino de los propios hombres. En esta tesitura, Hegel será quien lleve más lejos las consecuencias de esta escisión: si para el cristianismo aquello que reúne el clamor de lo divino y la naturaleza del universo es la fuerza presente de Dios en el mundo, para Hegel no existe ninguna trascendencia a la que acudir. El Espíritu Absoluto cumple dicha función, pero en el plano de la inmanencia: es el fundamento por el que ser y pensamiento, realidad e idea, finito e infinito son parte de lo mismo; se trata del ser verdadero en el que conviven sensibilidad y espíritu. Por eso, cada fragmento de la realidad está atravesado por el espíritu del que forma parte. Sin embargo, esta reunión no puede ser interpretada al margen de la separación en la que tiene su (dramático) origen, a sabiendas de que ya no existe más la posibilidad de una trascendencia que cierre el sentido de manera definitiva; se trata de una separación constitutiva que no puede ser olvidada. “Este mundo – dice Nancy – se percibe a sí mismo como un mundo de la separación y el dolor, un mundo cuya historia es una sucesión de atrocidades y cuya conciencia es la conciencia de una desdicha constitutiva”.¹⁰⁶ La negatividad, la experiencia que el sujeto tiene de la sustancia desde el momento en que ha sido separado de ella (la experiencia de que la totalidad no es posible; la experiencia de que las grandes categorías –comunidad, naturaleza, dioses– han perdido su sentido; la experiencia de la falta de referentes en un mundo nuevo), impone una relación entre el ser y el no-ser basada en la inmanencia del sentido, el devenir y la conciencia de la finitud. Porque el ser espiritual ya no es infinito y eterno, sino temporal y finito: “Esto quiere decir que solo la muerte garantiza la existencia de un ser espiritual o dialéctico en el sentido hegeliano.”¹⁰⁷ Pero la muerte no debe entenderse como negación de la vida, sino

¹⁰⁶ Nancy, Jean-Luc, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Éditions Hachette, Paris, 1997 [Trad. al cast. de Juan Manuel Garrido, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Arena Libros, Madrid, 2005, pag. 9].

¹⁰⁷ Bataille, Georges, *Hegel, la mort et le sacrifice, Deucalion*, n° 5, 1995, pp. 21-43 [Trad. al cast. de Isidro Herrera, *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, Madrid, 2005, p. 14].

como lo que, en tanto somos capaces de no quedarnos en la separación que implica, nos permite “liberar su fuerza como fuerza de la vida”.¹⁰⁸ Bataille insiste en esta idea de la muerte como condición de la existencia: “Si el animal que constituye el ser natural del hombre no muriera, es más, si no tuviera la muerte dentro de sí como la fuente de su angustia, tanto más fuerte cuanto que la busca, la desea y a veces se la da voluntariamente, no habría ni hombre ni libertad, ni historia ni individuo”. El hombre que se separa del animal es el verdadero hombre, y lleva en sí la marca de la negatividad que “le arroja dentro del movimiento incesante de la historia”.¹⁰⁹ Ya no se trata del *cogito* cartesiano que sirve de comodín a la verdad, ni de la cosa en sí kantiana que garantiza la existencia del mundo más allá de la experiencia, sino de una relación en movimiento que es ella misma la verdad en su devenir, que arroja a la temporalidad y la finitud, pero que no tiene ni principio ni final.¹¹⁰ Sin embargo, para Nietzsche, esta manera de resolver el problema de la subjetividad moderna, la subjetividad que se encuentra ante el hecho radicalmente novedoso de no haber sido solo separada del mundo, sino también de sí misma, sin trascendental al que acudir y con la muerte frente a sí, es una manera falsa, abstracta, con la que solo se consigue dar la espalda por completo a la vida.

Nietzsche, Kierkegaard, Deleuze, Guattari y Negri han sido grandes críticos de Hegel. Las tres principales críticas volcadas pueden resumirse del siguiente modo: 1) *Eliminar a través de la Razón el encuentro problemático entre lo finito e infinito*. La conexión entre lo sensible y lo inteligible constituiría un punto y final en el que el Espíritu Absoluto rememora su propia esencia de tal modo que las cosas se limitan a actualizar lo que ya eran en un círculo cerrado en el que no puede producirse nada nuevo (Kierkegaard), y no un proceso en movimiento, en el que el Todo se armonizaría, convirtiéndose en un antídoto para acabar de una vez por todas con la inquietud provocada por el devenir cuando ya no se cuenta con origen ni final en un mundo sin Dios (Nietzsche). 2) *Someter la realidad y la historia al desarrollo de la Razón, de la Idea, dando lugar a un totalitarismo inherente al propio sistema hegeliano que niega la multiplicidad* (Negri). 3) *Reducir la diferencia en primer lugar a la negación para elevarla después a pura abstracción* (Deleuze y Guattari). Estas anotaciones críticas han llevado a la asociación del pensamiento hegeliano con un totalitarismo

¹⁰⁸ Gabilondo, Ángel, *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, Abada, Madrid, 2003, p. 64.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹¹⁰ Nancy, Jean-Luc, *op. cit.*, pp. 14-19: “El comienzo del pensamiento hegeliano no es la seguridad de un principio. [...] La inquietud del pensamiento significa, ante todo, que todo ha comenzado ya: no habrá entonces fundación, no se detendrá el curso del mundo para volverlo a comenzar, ya no se está en el elemento de Descartes, ni en el de Kant, si el curso de la historia se ha roto, se ha soltado de él mismo, es su propia continuidad que consiste en la división y en la distensión. Pero, igualmente, todo ha terminado ya: no se presentará lo infinito o lo absoluto bajo ninguna figura determinada. Habrá otras figuras, pero que ahora ya son sabidas como lo que son: formas sucesivas en el paso, y formas del propio paso, y formas que el paso trae consigo. Así, la figura finita solo se presenta, cada vez, ella misma –ella misma y su inquietud infinita–”.

esencialista.¹¹¹ Si bien es cierto que Hegel puede ser leído desde esa perspectiva, caben también otras interpretaciones en las que el descubrimiento de la conciencia desgarrada, enfrentada a un mundo que desconoce pero al que está inevitablemente expuesta, puede resultar imprescindible para pensar cómo construir lazos con los otros desde la diferencia y la vulnerabilidad.¹¹² Judith Butler cuenta cómo, aunque para algunos resulte una postura triste o desolada, la búsqueda filosófica de una niña judía que ha crecido escuchando historias del exterminio judío no puede eludir la negatividad.¹¹³ Algo similar ocurre en el caso de las mujeres: la experiencia de la exclusión y la búsqueda del reconocimiento para llegar a ser en un sistema culturalmente inteligible habla de límites, violencia y negatividad, y no solo de la positividad del deseo.¹¹⁴ La cuestión no es tanto si un acercamiento de este cariz es válido o no debido a las pasiones tristes que puede suscitar, sino cuáles son las (nuevas) posibilidades que se abren con él, aunque haya que pasar por dichas pasiones tristes.

Como respuesta a la primera crítica contra Hegel hay que señalar que el encuentro entre lo finito y lo infinito es posible gracias a que existe una separación inicial previa, originaria, una brecha constitutiva que impide la posibilidad de gozar de un punto final en el que reine la armonía. El encuentro no es un momento en el que todo concluye, sino un proceso en devenir en el que hay algo que siempre está por venir. Diferencia que es identidad e identidad que es diferencia. En palabras de Jean- Luc Nancy: “Hegel no comienza ni termina, es el primer filósofo para el que no hay, expresamente, ni comienzo ni fin – con excepción de Spinoza- sino solo la actualidad plena y entera de lo infinito que atraviesa y que trabaja y que transforma lo finito.”¹¹⁵

El trabajo de lo infinito sobre lo finito implica que el conocimiento tampoco pueda cerrarse plenamente sobre sí. Porque aunque conocimiento y existencia coinciden (puesto que, como dice Bataille, siempre relaciono lo desconocido con lo conocido; el conocimiento es la existencia que soy, su movimiento y recorrido junto con mis temores, deseos y alegrías), la existencia no se agota en el conocimiento, más bien es el conocimiento el que se pierde en

¹¹¹ Frente a estas posiciones, Bataille es contundente: “Kierkegaard lo criticó de forma superficial porque: 1º) lo ha conocido imperfectamente; 2º) solo opuso el sistema al mundo de la revelación positiva, no al del no-saber del hombre. Nietzsche apenas conoció algo más de Hegel que una vulgarización de manual. La genealogía de la moral es la prueba de la ignorancia en que permaneció y permanece la dialéctica del amo y del esclavo, cuya lucidez es abrumadora (es el momento decisivo en la historia de la conciencia de sí y, hay que decirlo, en la medida en que tenemos que distinguir cada cosa en que nos afecta uno de otro- nadie sabe nada de sí si no ha captado este movimiento que determina y limita las posibilidades sucesivas del hombre)”, Bataille, George, *op. cit.*, p. 90, nota al pie.

¹¹² Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005. [Trad. al cast. de Horacio Pons: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009].

¹¹³ Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley-Beltrán: *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 329-353]. Volveremos sobre esto en el capítulo 4.

¹¹⁴ Butler lee a partir de Hegel: “El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros pero también al contacto y a la violencia”, *Ibid.*, p. 40.

¹¹⁵ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 15.

la existencia, moviéndose desde lo conocido a lo desconocido e incluyendo de este modo un punto ciego, la noche de la existencia, de la que emerge, una y otra vez, para volver siempre de nuevo. “La acción introduce lo conocido (lo fabricado), después el entendimiento que está ligado a ella relaciona, uno tras otro, los elementos no fabricados, desconocidos, con lo conocido. Pero el deseo, la poesía, la risa, hacen incesantemente que la vida se deslice en sentido contrario, yendo de lo conocido a lo desconocido [...] Lo único que permanece es la agitación circular”.¹¹⁶ El no saber es, de este modo, condición absoluta del saber. Y esto es aplicable a la Historia: no estamos ante su fin, entre otras cosas porque el saber contenido no elimina el movimiento ni el punto ciego que nos devuelve una y otra vez a lo desconocido.

En relación con el problema de cómo la realidad es sometida en provecho de la razón, es preciso insistir en que, en el sistema hegeliano ninguno de los extremos, sujeto y mundo, sujeta al otro.¹¹⁷ Hegel plantea que no existe mundo sin sujeto ni sujeto sin mundo. Pero no busca la supremacía del espíritu autoconsciente con la que se cumpliría la profecía heideggeriana del culmen de la ontoteología, en la que gobernaría la lógica metafísica basada en un principio trascendental y en el gran olvido del ser en favor de los entes (aunque para Heidegger sea Nietzsche quien, con su voluntad de poder, después de Hegel pondría en realidad el punto y final a la realización de la metafísica de la presencia en Occidente¹¹⁸). Tampoco el sujeto hegeliano es una “instancia separada y unilateral que sintetiza representaciones”, o una interioridad con una personalidad: “no es en absoluto el sí mismo para sus adentros”.¹¹⁹ Afirmar que no existe mundo sin sujeto ni sujeto sin mundo es lo mismo que decir que el sujeto está fuera de sí, es *extático*, y que el mundo cobra sentido siempre para un sujeto, también que no existe mundo sin historia ni historia sin mundo, que el mundo deviene y que en ese devenir interviene, inevitablemente, el hombre, transformándolo, trabajando sobre lo finito constantemente, modificándolo. Que la historia está más allá del hombre pero que es el hombre el que la hace. Efectivamente, Hegel piensa la totalidad (no hay más cosa en sí kantiana) pero como herida abierta por la Nada, impuesta por el sujeto, fuente creadora, impulso inevitable de la Acción.¹²⁰ El sujeto hegeliano no es individualista, egoísta y liberal, nacionalista o imperialista, sino lo que disuelve toda sustancia,

¹¹⁶ Bataille, *op. cit.*, p. 92.

¹¹⁷ Duque, Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la ciencia*, Akal, Madrid, 1998, pp. 331-335.

¹¹⁸: “Toda la filosofía de Nietzsche es una reacción contra la metafísica y como mera reacción permanece necesariamente implicada en la esencia de aquello contra lo que lucha”, Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1986 [Trad. al cast de Helena Cortés y Arturo Leyte: *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 2001, p. 162]

¹¹⁹ Nancy, Jean-Luc, *op. cit.* p. 11.

¹²⁰ Alexandre Kojève dice que estas líneas expresan la “idea central y última de la filosofía hegeliana”, a saber: “la idea de que el fundamento y la fuente de la realidad objetiva y de la existencia empírica (*Dasein*) humanas son la Nada que se manifiesta como Acción negativa o creadora, libre y consciente de sí misma”. Bataille, Georges, *op. cit.*

y con ella, todo sueño de soberanía.¹²¹ No hay un extremo que prevalezca sobre el otro porque mundo y espíritu se afectan mutuamente.

En último lugar, para responder a la crítica sobre el uso hegeliano de la diferencia es preciso desgranarla en sus tres principales articulaciones. *La primera crítica nos dice que la diferencia se construye solamente en el interior del concepto* (de manera abstracta, no real). *La segunda que la diferencia lo hace por oposición, no por afirmación* (incapaz de ser por sí misma, supeditada siempre a lo otro). *Y la tercera que, pese a que su papel es aparentemente fundamental, acaba siendo secundario, pues es sometida a la síntesis en la que los opuestos se reconcilian*. Estas tres articulaciones son fruto de un mismo movimiento, la dialéctica. Por eso la dialéctica es el blanco preferido para Deleuze: lo que está en juego es pensar la diferencia por fuera del juego de oposiciones al que es sometida.¹²² Como veremos, la ontología deleuziana es un decidido ejercicio de restablecimiento de la diferencia como afirmación. Con ella asistimos al feliz divorcio entre sujeto y predicado (al sujeto ya no le corresponderán más de manera esencial tales predicados), y a la sustitución de la dialéctica por una lógica de la expresión de lo singular en la que la creación desborda el concepto. Como señalamos más adelante, la síntesis disyuntiva es lo que permite que Deleuze elabore la conexión entre sujeto y predicado sin asfixiar la brecha abierta entre ser y pensamiento, ya no desde una relación de representación e identidad, sino desde la conexión siempre problemática de los términos. Para Deleuze, la cuestión clave es pensar la diferencia en sí misma, positivamente, sin someterla a las garras del concepto y del sujeto (“por encima de las especies hay todo el hormigueo de los individuos: esta diversidad sin medida que escapa a toda especificación y cae fuera del concepto”¹²³), algo que Hegel no habría hecho al pensarla como momento del Absoluto y experiencia de la negatividad. En esta dinámica, no existe lugar para la expresión positiva del ser, y no existe más opción que esperar la llegada del sujeto para ser. Pero, para Žižek, el problema está en que Deleuze sigue leyendo a Hegel como el autor que tras Kant vuelve sobre sus pasos hacia una metafísica absoluta de la autorrealización y la autotransparencia, cerrando de este modo bajo la determinación del concepto las fisuras abiertas por éste. Žižek se pregunta, “¿y si Hegel no añade ningún contenido positivo a Kant, no colma las fisuras? ¿Y si se limita a llevar a cabo un cambio de perspectiva en virtud del cual el problema aparece ya como su propia solución? ¿Y si, para Hegel, el “conocimiento Absoluto” no es la posición absurda de “conocer todo” sino la visión de que el camino hacia la Verdad es ya la Verdad misma, de que el Absoluto es precisamente –por decirlo en términos hegelianos– la virtualidad del eterno proceso de su propia actualización?”¹²⁴ Si

¹²¹ Nancy, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 11.

¹²² Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962 [trad. al cast. de Carmen Artal: *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 17 y ss].

¹²³ Foucault, Michel, *Theatrum Philosophicum*, Éditions de Minuit, París, 1970 [Trad. al cast. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 28].

¹²⁴ Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 77.

así fuese efectivamente, Deleuze no estaría tan lejos de Hegel, aunque esto no signifique obviar que se trata de elecciones divergentes entre el camino de la dialéctica o de la diferencia.¹²⁵

Hemos mencionado que, aunque para Hegel no haya mundo sin sujeto, esto no significa el sometimiento de uno de los polos, sino su necesaria afectación mutua. También que el movimiento que realiza el Espíritu Absoluto no es un movimiento meramente abstracto que absorbe y captura por completo la realidad; la existencia de lo negativo implica que el sentido del mundo nunca está dado “de una vez por todas”, y esto por dos motivos. El primero es que existe un “punto ciego” que se encuentra siempre presente en la realidad (ese lugar extrañamente inaccesible que sin embargo permite que veamos el resto de la luz). El segundo tiene que ver con el trabajo de la Acción. Recordemos que es el esclavo quien con su trabajo manual consigue protagonizar la historia, no el Amo que permanece en el ocio y la abstracción.¹²⁶ La experiencia, el hacer y la creación toman de este modo asiento en la primera línea: la Historia, el concepto, no tienen sentido sin ellos. Es decir, no hay ser sin acción. “La negatividad es el principio de la Acción o más bien la Acción es Negatividad y la Negatividad, Acción. [...] el hombre niega la Naturaleza introduciendo en ella, como un reverso, la anomalía de un “yo personal puro”. Ese “yo personal puro” está presente en el seno de la naturaleza como una noche en la luz, como una intimidad en la exterioridad de esas cosas que son en sí [...].”¹²⁷ En este sentido, se rescata la importancia de la dimensión del hacer de modo que no puede afirmarse que el ser sea plenitud.

Contrariamente a las interpretaciones totalitarias de la filosofía hegeliana, la cuestión que aquí nos interesa radica en que el hecho de que la diferencia sea la experiencia constitutiva de toda conciencia responde a una inquietud interna de un mundo que ya no es uno, cuyo sueño de totalización se ha visto abocado al fracaso, se ha hecho pedazos, literalmente imposible. Y esa relación con lo imposible, con el sentido nunca clausurado, con lo que no soy yo, con el otro que me mira desde fuera, con mi propio deseo que nunca puede ser colmado, habla de la existencia de un agujero inquebrantable en el edificio del ser que marcará toda la filosofía posterior a Hegel. Y es, al mismo tiempo, la que impide cualquier visión ingenua de la diferencia (como la política del deseo que comentaremos en el capítulo cuatro) en tres sentidos que nos interesan para este trabajo: 1) la diferencia como algo fácilmente asimilable, como propone el multiculturalismo bajo el discurso de la tolerancia que, en realidad, esconde la hegemonía del Uno, es decir, *la diferencia como indiferencia*¹²⁸; 2) la diferencia

¹²⁵ Gabilondo, Ángel., *La vuelta del otro. Diferencia, Identidad, Alteridad*, Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001, pp. 101 y ss.

¹²⁶ Bataille, Georges, *op. cit.*, pp. 36-37.

¹²⁷ *Ibid.* p. 36.

¹²⁸ Como se apunta en el último capítulo, la diferencia como indiferencia es uno de los efectos no deseados en el contexto neoliberal, pero a tener en cuenta a la hora de ensalzar la política que pone en primera línea la cuestión de la diferencia, como es el caso de la teoría *queer*.

como afirmación de un nuevo mundo al que debemos arrojarnos felizmente negando el miedo, el dolor o la angustia de lo inestable, es decir, *la diferencia como superficie positiva que excluye la negatividad*; 3) la afirmación de la diferencia como un nuevo mandato que impone desprendernos de lo que somos para innovar y competir socialmente con los demás, es decir, *la diferencia como mecanismo de captura en la lógica capitalista de búsqueda de nuevos campos para la extracción de beneficio*. ¿Qué nos aporta una lectura de Hegel al respecto? Que la diferencia no puede ser indiferencia, superficie positiva y mandato externo. Precisamente por incluir la negatividad, el elemento vacío que vuelve imposible la totalidad, la resistencia a todo mecanismo de captura puede ser garantizada, como veremos que señala el psicoanálisis lacaniano. La diferencia no es un dato más de lo real, sino su condición de posibilidad. Y permite ver que nuestra experiencia es siempre incompleta, puesto que nunca puede ser todo dicho, nunca podemos tenerlas todas con nosotros, no porque haya demasiadas cosas por conocer o decir, sino por la naturaleza del propio campo en el que se inscribe todo conocimiento. De nuevo con Nancy: “[...] Lo primero que debe pensarse es esto: el sentido nunca está dado ni disponible; antes bien, se trata de volverse uno disponible para él, y esta disponibilidad se llama libertad.”¹²⁹

¹²⁹ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p.13.

CAPÍTULO 2: LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA Y ALGUNOS CRUCES ¿INESPERADOS? CON LA FILOSOFÍA Y TEORÍA FEMINISTA

En este capítulo abordamos el pensamiento de los autores de la filosofía de la diferencia que mayor resonancia han tenido dentro de la filosofía feminista: Jacques Derrida, Michel Foucault y Gilles Deleuze. Si bien una elaboración completa de los planteamientos de cada uno de estos autores hubiese ganado en exhaustividad, hemos optado por una exposición en la que se prioricen las conexiones con la filosofía y la teoría feminista, que es uno de los principales objetivos de este trabajo.

El capítulo está estructurado del siguiente modo. En el primer punto, se aborda de manera general la filosofía de la diferencia desde su crítica al estructuralismo. En el segundo, se realiza un recorrido por el pensamiento de Derrida prestando especial atención a los conceptos que se desprenden de la cuestión de la *différance*: suplemento, temporalidad, crítica a la metafísica de la presencia, falogocentrismo e indecidibilidad. En el tercero, se desarrollan los puntos clave del pensamiento foucaultiano para la crítica feminista: problematización, discurso, materialidad, biopolítica, cuerpos y sexualidad. La ética foucaultiana la dejamos para el capítulo cuarto, en el que se interpreta desde la lectura que Judith Butler realiza del *arte de la existencia* y la *estilización de sí*. Por último, se realiza una aproximación a la obra de Deleuze, con el fin de exponer la importancia capital de su ontología de la diferencia, que incluye la crítica a la representación, a la analogía del ser, y su defensa de una ontología del ser unívoco, que en los últimos apartados conectamos con su crítica a la ordenación capitalista de los flujos de deseo elaborada junto a Guattari. Finalizamos este recorrido con la crítica feminista elaborada por Rosi Braidotti al *devenir mujer* de Deleuze.

1. Jacques Derrida, Michel Foucault y Gilles Deleuze: entre filosofía y política

A principios de siglo, el estructuralismo cuestionó profundamente la autonomía del sujeto, desplazándolo de la posición privilegiada que había mantenido hasta entonces como donador del sentido. Tras la difusión del *Curso sobre lingüística general* de Ferdinand de Saussure,¹³⁰ la hipótesis de que los signos remiten a fonemas y conceptos anteriores al propio sistema, como si se tratase de

¹³⁰ Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, publié par C. Bally et A. Sechehaye avec la collaboration de A. Riedlinger, Lausanne-Paris, Payot, 1916 [Trad. al cast. de Amando Alonso: *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945, vigesimocuarta edición].

entidades metafísicas preexistentes, fue debilitándose y, en su lugar, adquirió fuerza la noción de estructura. El lenguaje comenzó a ser considerado un sistema con reglas propias y normas internas independientes de la realidad. En lugar de fundar el sentido en referentes externos, éste es determinado por la posición ocupada dentro de la red de diferencias de la estructura lingüística que relaciona y opone unos términos con otros. Es en este sentido en el que se afirma el divorcio entre significado y significante.

De un sistema completo y necesario el lenguaje pasó a comprenderse como una estructura arbitraria, sujeta a convenciones y códigos sociales. El carácter trascendental, inmutable y ahistórico del significado se pierde a favor de la perspectiva de la incompletud; es decir, se señala la existencia de un punto ciego, una casilla vacía, que espera a ser rellenada, que se encuentra siempre en defecto respecto al exceso significante con el que inevitablemente se topa.¹³¹ La heterogeneidad entre significado y significante¹³² plantea un problema triple. Por una parte, obliga a repensar el modo en que se produce la conexión entre ambos. La estructura cumple la función de “articular las dos series una con otra, y reflejarlas una en la otra, hacerlas comunicar, coexistir y ramificar [...] Y sobre todo, asegurar la donación de sentido [...]”¹³³ La solución de Saussure en este aspecto fue postular un isomorfismo: significante y significado acabaron siendo las dos caras de una misma moneda. Por otra parte, la mediación operada por el lenguaje en el sujeto refuerza las conexiones entre filosofía y crítica en tanto que obliga a dilucidar las formas construidas que constituyen la experiencia social y subjetiva. En la medida en que se remarca la arbitrariedad del lenguaje, se abre un nuevo campo de intervención y de transformación de las convenciones sociales. Pero, por último, esto significaba cuestionar radicalmente el lugar ocupado por el sujeto hasta entonces.

La fenomenología que había reinado en el panorama de la filosofía francesa de principios del siglo XX con Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre a la cabeza comenzó a ser destronada. Con la llegada de la antropología estructural el estructuralismo consiguió desbordar el campo de la lingüística. A partir de entonces, el universo de Saussure se trasladó a otros sistemas: el de parentesco en las sociedades sin escritura y los mitos en Claude Lévi-Strauss; el sistema de producción capitalista con el estructuralismo marxista de Louis Althusser; los dispositivos de dominación social en Michel Foucault; la literatura en Roland

¹³¹ “El Universo ha significado mucho antes de que se comenzara a saber lo que significaba [...] El hombre dispone desde su origen de una integralidad de significante que es muy difícil asignar a un significado, dado como tal sin ser por ello conocido. Siempre hay una inadecuación entre los dos” Lévi Strauss, Claude, *Sociologie et Anthropologie de Marcel Mauss*, PUF, París, 1950, págs. 48-49, citado en, Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, París, 1969 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 68].

¹³² “[...] dadas dos series, significante y significada, hay un exceso natural de la serie significante y un defecto natural de la serie significada. Hay necesariamente un significante flotante, que es la servidumbre de todo pensamiento finito, pero también la prenda de todo arte, toda poesía, toda invención mítica y estética; y añadimos: de toda revolución”. *Ibid.*, p. 69.

¹³³ Deleuze, Gilles, *Ibid.*, p.7.

Barthes; o el mismo inconsciente en Jacques Lacan. Aunque de maneras muy distintas, e incluso opuestas, entre todos estos autores existe una preocupación común por señalar las formas a partir de las cuales la experiencia se hace posible, lo cual, en cierto modo, implicaba proseguir con la tarea kantiana de interrogar las condiciones de posibilidad del conocimiento, pero cuestionando el modo en el que éstas se originan, es decir, pensando lo que hace posible el pensamiento.

Frente a la intencionalidad de la conciencia presupuesta en la fenomenología, el estructuralismo permitía “dar cuenta de los efectos de sentido que podían ser producidos por una estructura de tipo lingüístico, en la que el sujeto ya no intervenía como donador del sentido”.¹³⁴ Según Saussure, el lenguaje forma un sistema que es preciso diferenciar de la función del habla. Por el hecho de hablar, el sujeto no posee la lengua; muy al contrario, se encuentra inscrito en ella. La mediación de la lengua lo despoja de toda ilusión de autosuficiencia. Si bien ocupa un lugar dentro de la estructura, está muy lejos de dominarla; está condicionado por las reglas que operan en las estructuras en las que se encuentra envuelto. De este modo, el sujeto pierde su autonomía.

Sin embargo, tras la avalancha estructuralista de los años de posguerra, la filosofía de la diferencia puso en cuestión la rigidez conceptual asociada a las estructuras. Éstas acabaron adquiriendo un peso de tal envergadura que velaban y dificultaban seriamente toda posibilidad de cambio o ruptura. Como veremos, se criticará la complicidad que mantienen con cierta metafísica. Para la filosofía de la diferencia, no existe posibilidad de resolver el divorcio entre significado y significante, divergencia que es, por el contrario, acentuada. En cada serie existe una casilla vacía que permite la circulación del sentido, que produce el desplazamiento y la dislocación permanente del significado.¹³⁵ De este modo, se rompe con la preexistencia de un sentido de vida o mundo que defina de manera definitiva lo que hay.

En cualquier caso, para Derrida, Foucault y Deleuze, se trata no de pensar lo que permanece, sino el cambio, la diferencia. La diversidad de cuestiones que encontramos en Heidegger, Nietzsche o Hegel, tales como diferencia ontológica, sujeto escindido, deseo y alteridad, multiplicidad, crítica

¹³⁴ Foucault, Michel, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en Gabilondo, Ángel (ed.), *Estética, ética y hermenéutica*, Vol. III, Barcelona, Paidós, 1999, p. 311.

¹³⁵ Deleuze lo explica del siguiente modo: “1) Son precisas al menos dos series heterogéneas de las que una será determinada como significante y la otras como significadas (nunca basta una sola serie para formar una estructura). 2) Cada una de estas series está constituida por términos que solo existen por las relaciones que mantienen unos con otros. A estas relaciones, o mejor, a los valores de estas relaciones, corresponden acontecimientos muy particulares, es decir, singularidades asignables en la estructura [...]. 3) Las dos series heterogéneas convergen hacia un elemento paradójico, que es como su ‘diferenciante’. Él es el principio de emisión de las singularidades. Este elemento no pertenece a ninguna serie, o más bien pertenece a las dos a la vez, y no cesa de circular a través de ellas. Además, tiene la propiedad de estar desplazado siempre respecto de sí mismo, de ‘faltar a su propio lugar’, a su propia identidad, a su propia semejanza, a su propio equilibrio [...]” Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 70.

al régimen de verdad, a los valores, convergen en una: producir una ontología del ser en tanto no ser con la que dar cuenta del estatus que lo diferente ocupa en el pensamiento, y de modo más específico, en el devenir del siglo XX. Esta preocupación se relaciona íntimamente con pensar la diferencia sin hacerla caer una y otra vez bajo el viejo manto de lo Uno, bajo la asfixiante lógica del concepto. Así, hablar de filosofía de la diferencia es hablar de este giro en el pensamiento en el que el mundo se vuelve inalcanzable para el sujeto, extraño, marcado por el inconsciente y el deseo, convertido en extranjero de sí mismo. El sujeto debe necesariamente repensar su lugar: ya no más el de una superioridad, ya no más el de la Razón o el de la Verdad, ya no más el de la autosuficiencia, ya no más el de una interioridad cerrada sobre sí. Deja de ser origen, autor, fin.

La inesperada revuelta de mayo del 68 confirmó la relevancia de estas ideas. Movilizó la vida cultural, social y política, y diluyó la sobredeterminación de las estructuras fijas de dominación social. En cierto modo, el pensamiento filosófico anterior no había llevado el problema de la diferencia hasta sus últimas consecuencias; mantuvo un reducto metafísico que lo ataba a la continuidad y lo alejaba de la ruptura. Por eso, estos autores se preocuparon de manera especial por pensar el acontecimiento, la discontinuidad y la diferencia en ruptura con dos puntos: más allá de la dependencia con las estructuras formales¹³⁶ y del problema que aparecía en relación a las causas y los efectos: ¿es la estructura la que provoca los acontecimientos o sucede más bien al contrario: la estructura es el efecto de un acontecimiento?

A través de la cuestión de la diferencia se plantea una ruptura con lo dado o lo comúnmente asumido. Se atiende a las fisuras y a las hendiduras del ser. Siguiendo en esta dirección, aparecen dos problemas decididamente políticos: recuperar dimensiones como el cuerpo, el saber profano o menor, otra sensibilidad, que han sido expulsadas de la razón. Por otra parte, de qué modo es posible el cambio o la transformación cuando ya no existe un sujeto político único (el sujeto obrero) de cuya esencia podamos deducir un destino para la humanidad; ni una Historia teleológica en la que descifrar el desarrollo racional de los hechos. ¿Cómo poder, entonces, estar a la altura del acontecimiento, reconocerlo, escucharlo, sostenerlo?

Ambas cuestiones conectan con inquietudes feministas que emergen en la mitad del siglo XX: por una parte, qué exclusiones e imposiciones instaaura la razón, es decir, cuáles son las relaciones entre poder, violencia y razón. Por otra,

¹³⁶ “(Foucault) presente en el estructuralismo un resabio de transcendentalismo, pues qué otra cosa significan esas leyes formales que regulan toda ciencia, permaneciendo ajenas a las vicisitudes de la historia de las que dependen sin embargo tanto su aparición como desaparición. Mezcla muy impura de un *a priori* histórico y un *a priori* formal”. Blanchot, Maurice, *Michel Foucault tel que je l’imagine*, Éditions Fata Morgana, París, 1986 [Trad. al cast. de Manuel Arranz Lázaro: *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 20].

cuáles son los efectos de la irrupción en la escena contemporánea del sujeto feminista que denuncia la construcción de lo femenino como “lo otro”. Como veremos más adelante, las consecuencias de la crítica feminista no son solamente significativas para las mujeres, sino que suponen un revulsivo de las estructuras profundas de la razón patriarcal en Occidente. Por último, la cuestión en torno a los modelos clásicos de organización política está presente tanto en la filosofía de la diferencia como en los feminismos. Se trata de elaborar nuevas resistencias frente a la economía simbólica del poder.

El problema de la *différance* en Derrida, el análisis de los cambios en las formas de racionalidad en Foucault o la afirmación de lo múltiple frente al Uno, del devenir frente al Ser en Deleuze, forman parte, de modos distintos, de esa búsqueda en las superficies de los cuerpos. La búsqueda de un pensamiento que no vele por más tiempo la diferencia, sino que permita desplegar con arrojo la posibilidad de un nuevo pensar.

2. Jacques Derrida: producir desplazamientos, o la crítica a la metafísica desde dentro

El orden de exposición que seguimos en este apartado es el siguiente: partimos de la crítica al estructuralismo que realiza Derrida en su artículo “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas” para abordar el problema de la significación al que se enfrenta la crítica a la metafísica de la presencia. Desarrollaremos el concepto de *différance*, eje en el que se articula la posibilidad del juego libre de la significación, bajo tres figuras, *la ausencia constitutiva en el lenguaje* que se traduce en la lógica del suplemento, *la relación y contingencia de los términos de la lengua* que la relacionan con la escritura, cuestionando la hegemonía de la presencia y la voz, y *la temporalización* que provoca un desplazamiento inherente al sentido. Por último, se tratan tres aspectos clave del pensamiento de Derrida en la teoría feminista, la crítica a la metafísica de la presencia, el falogocentrismo y el problema de la indecibilidad.

2.1. *Différance*

2.1.1. Crítica al estructuralismo, metafísica y significación

En 1966, Jacques Derrida presentaba en EE.UU., en un congreso sobre estructuralismo, su artículo “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas”.¹³⁷ En este artículo, Derrida sigue el rastro del concepto de “estructura” y apunta algunos de los límites con los que la antropología

¹³⁷ Conferencia pronunciada en el *College international* de la Universidad Johns Hopkins (Baltimore) sobre “Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre”, el 21 de octubre de 1966. Este artículo se encuentra en *L'Écriture et la Différance*, Éditions du Seuil, París, 1967 [Trad. al cast. de Patricio Peñalver *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Antropos, 1989, pp. 383-401].

estructural, tan en boga por entonces a través de la obra de Lévi- Strauss, parecía haberse topado.

En su argumento central, Derrida aplaudía el gesto crítico con el que la herencia metafísica estaba siendo sacudida: “La estructuralidad –el fundamento si se prefiere– de la estructura ha tenido que empezar a ser pensada”.¹³⁸ La pregunta que se había puesto sobre la mesa era la siguiente: ¿Qué es lo que estructura la estructura, es decir, cuál es la estructuralidad de la estructura, lo que la hace ser lo que es? Una estructura se define gracias a la fijación de un centro a partir del cual posteriormente se organizan los elementos que la componen. Sin embargo, ese centro, que constituye la misma posibilidad de toda la estructura, se encuentra, para poder ser definida, paradójicamente, por fuera de la misma. Dicho de otro modo: toda estructura implica privilegiar un punto a partir del cual se comprende el resto del conjunto; se le adjudica ser el fundamento, tener un poder explicativo más originario que otros, pero que, en realidad, funciona como el tabú que calladamente forma parte de la misma estructura que pretende fundar.¹³⁹ Por eso, el centro goza siempre de un estado paradójico, pues es tanto origen como límite de la estructura; está situado tanto dentro como fuera; y es, al mismo tiempo, presente y exterior al juego.¹⁴⁰ Este fundamento, dice Derrida, ha “designado siempre lo invariable de una presencia” y ha tenido diferentes nombres “*éidos, arché, télos, enérgeia, ousía* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *alétheia*, transcendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc”.¹⁴¹ El estructuralismo desvela la ausencia de centro, el hecho de que éste no goza de un lugar fijo o natural, obliga a repensar los sistemas que han sido edificados basándose en significados originarios o transcendentales, a lo que Derrida se refiere con la determinación del ser como presencia, y que por ello mismo, han ensombrecido el juego de la significación.¹⁴²

¹³⁸ *Ibid.*, p. 385.

¹³⁹ “Siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está dentro de la estructura y fuera de la estructura. Está en el centro de la totalidad y, sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene su centro en otro lugar. El centro no es el centro”. *Ibid.*, p. 384.

¹⁴⁰ “La estructura, o más bien la estructuralidad de la estructura, aunque siempre haya estado funcionando, se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no solo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura –efectivamente, no se puede pensar una estructura desorganizada– sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el juego de la estructura”, *Ibid.*, p. 383.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 385.

¹⁴² Este juego de sustituciones infinito ha supuesto un problema a la hora de comprender o pensar los límites, porque si la sustitución es infinita, todo se torna posible. En relación a la ética este problema se traduce en la imposibilidad de escapar del egoísmo individual o del cinismo, puesto que si no hay criterios externos, los actos solo responden a criterios subjetivos; en relación al conocimiento ha significado la imposibilidad de decir la verdad, cayendo en las garras del escepticismo; y, por último, en relación a lo político, en el desajuste existente entre la transformación a nivel discursivo (donde todo es posible) y la real (donde una y otra vez nos topamos con límites), cediendo a cierta estetización de la realidad. Cómo ponerle fin a la sustitución infinita es uno de los escollos con los que Derrida se encuentra en sus últimos escritos en relación a la ética. El psicoanálisis lacaniano tiene respuestas en otro sentido: La ausencia que permite el juego de las sustituciones no puede ser infinita, justamente porque el hecho de

Siguiendo la obra de Lévi- Strauss, Derrida cuestionaba la extendida creencia de que en el gesto que acompaña este acontecimiento positivo no hubiese, frente a lo pensado, una complicidad subyacente con la herencia que se trata de desplazar. Para Derrida, tomar en serio la deconstrucción significa comprender que los propios conceptos críticos lanzados contra la metafísica (por ejemplo, el signo o el par naturaleza/cultura) forman parte de la misma estructura que se intenta cuestionar, no son términos ajenos al lenguaje en el que nacen. Derrida advierte del peligro de tomar la crítica de manera superficial, como si pudiésemos dirigir nuestros esfuerzos contra la metafísica por fuera de la metafísica misma, olvidando que, como señalamos en el capítulo anterior, el lenguaje desempolvado para la crítica es heredero directo de la carga metafísica que pretende socavar.¹⁴³ Uno de los peligros en este sentido es dar por concluida una falsa salida poniendo rápidamente el énfasis en el alejamiento de las categorías de la razón y en el acercamiento a la realidad sensible, a los procesos sociales y a la historia. No hay que olvidar que, pese a que sabemos que no existe un centro originario o transcendental del significado, los conceptos metafísicos siguen operando por encima del universo empírico. Derrida pone el ejemplo de la lingüística: esta disciplina, a pesar de no disponer a su alcance de todas las frases existentes en el mundo empírico, no renuncia a elaborar una gramática. Esto significa que la oposición entre lo empírico y lo transcendental en la que se basa el historicismo no nos sirve para impulsar la salida de la metafísica, por lo que debemos pensar la crítica desde otro punto de vista.

La crítica clásica plantea que la metafísica, con sus pretensiones de totalidad, es imposible porque existe una serie infinita de cosas que resultan inabarcables, y por tanto, no puede ser acotada dentro de un conjunto (léase en el interior de una categoría cerrada y única como pueda ser la Razón). Esta crítica está basada en la idea de exceso. En el empirismo, este límite de lo excesivo en relación al conocimiento lleva aparejado el problema del relativismo: si no podemos conocer nada totalmente, si todos los relatos son igualmente incompletos, ¿valen entonces lo mismo unos que otros?, ¿podemos

que exista una ausencia nos obliga a adquirir de manera obligatoria una posición, de la que no podemos deshacernos fácilmente dentro de la estructura del lenguaje.

¹⁴³ Algunos discursos postmodernos anti-metafísicos actuales no toman en consideración este importante punto señalado por Derrida, quien identifica dos estilos o maneras diferenciadas de realizar la crítica metafísica: “En el momento en que se hacen sentir los límites de la oposición naturaleza/cultura, se puede querer someter a cuestión sistemática y rigurosamente la historia de estos conceptos. Es un primer gesto. Un cuestionamiento de este tipo, sistemático e histórico, no sería ni un gesto filológico ni un gesto filosófico en el sentido clásico de estas palabras [...]. La salida “fuera de la filosofía” es mucho más difícil de pensar de lo que generalmente imaginan aquellos que creen haberla llevado a cabo desde hace tiempo con una elegante desenvoltura, y que en general están hundidos en la metafísica por todo el cuerpo del discurso que pretenden haber desprendido de ella. La otra elección [...] consistiría, para evitar lo que pudiera tener de esterilizante el primer gesto, dentro del orden del descubrimiento empírico, en conservar, denunciando aquí y allá sus límites, todos esos viejos conceptos: como instrumentos que pueden servir todavía. Mientras tanto, se explota su eficacia relativa y se los utiliza para destruir la antigua máquina a la que aquellos pertenecen y de la que ellos mismos son piezas” (*Ibid.*, p. 390).

decir algo “de verdad”? Para Derrida, existe otra manera de abordar el problema más allá de la oposición empírico/transcendental: la totalidad no es imposible porque haya un conjunto infinito de cosas inabarcable para la mirada finita, sino que es imposible debido a la propia naturaleza finita del campo del lenguaje en el que se inscriben las cosas, que excluye por sí mismo la totalización: es al propio campo al que le falta algo, goza de una ausencia que impide cerrar completamente la secuencia y produce el juego infinito de las sustituciones. Como veremos en el siguiente capítulo, en este punto se juega el debate entre la diferencia sexual defendida por el psicoanálisis y la problematización de género de otras autoras como Judith Butler.¹⁴⁴ Si no se puede cerrar la secuencia, los conceptos de origen, fin, fundamento o esencia dejan de funcionar como tales, pues ya no estamos ante entidades autosuficientes, sino en una red de relaciones infinita en la que unos y otros elementos se conectan entre sí; no hay origen transcendental ni límite absoluto. La falta constitutiva posibilita lo que Derrida llama *movimiento de la suplementariedad*,¹⁴⁵ en el que el sustituto (un signo) no solo ocupa el lugar de algo (por ejemplo, tal cosa), sino que le añade siempre algo más (las marcas de la red de diferencias en la que está inscrita: otros signos sin los que éste no tendría sentido y a los que remite necesariamente).

Por eso el lenguaje siempre lleva consigo algo más: una huella, una marca, un trazo; y el suplemento ocupa el lugar vacío que queda del lado del significado (puesto que las cosas no gozan de un significado o una presencia plena, la significación no está cerrada sobre sí, clausurada): “la sobreabundancia del significante, su carácter suplementario, depende, pues, de una finitud, es decir, de una falta que debe ser suplida”.¹⁴⁶ En este movimiento de sustitución, hay dos maneras de llevar a cabo el juego: una segura y otra que se expone. La primera es la que se limita a la sustitución de piezas dadas y existentes, presentes,¹⁴⁷ y en la que se añora la pérdida de origen, con la esperanza de la vuelta de un nuevo humanismo con el que restablecer los fundamentos. La segunda es en la que se arriesga todo: se trata de un juego indeterminado, impredecible, sobre la base de la afirmación nietzscheana. Sin embargo, no se trata de escoger, sino de pensar la *différance* de esta diferencia irreductible:

Por mi parte, y aunque esas dos interpretaciones deben acusar su diferencia y agudizar su irreductibilidad, no creo que actualmente haya que escoger. En primer lugar porque

¹⁴⁴ La cuestión es si ante la aporía que se abre con el estructuralismo al tener que afirmar y negar al mismo tiempo la totalidad (la aporía de la razón por la que simultáneamente se abre la cadena de significantes y se exige que se cierre una totalidad) se opta por trabajar sobre la contradicción o ignorarla, argumentando el libre juego de la significación. Como veremos en el tercer capítulo en relación al pensamiento de Judith Butler, Joan Copjec lanza desde el psicoanálisis una crítica a su postura que es aplicable a la de Derrida: la salida que opta por el libre juego de la significación frente al descubrimiento de la finitud y la contingencia del lenguaje no contempla la aporía mencionada de la razón.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 397.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 398.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 400.

con todo esto nos situamos en una región –digamos todavía, provisionalmente, de la historicidad– donde la categoría de “elección” parece realmente ligera. Y después, porque hay que intentar pensar en primer lugar el suelo común, y la diferencia de esta diferencia irreductible. Y porque se produce aquí un tipo de cuestión, digamos todavía histórica, ante la que apenas podemos actualmente hacer otra cosa que entrever su concepción, su formación, su gestación, su trabajo. Y digo estas palabras con la mirada puesta, por cierto, en las operaciones del parto; pero también en aquellos que, en una sociedad de la que no me excluyo, desvían sus ojos ante lo todavía innombrable, que se anuncia, y que solo puede hacerlo, como resulta necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, infante y terrorífica de la monstruosidad.¹⁴⁸

2.1.2. Ausencia, relación y temporalización

El concepto de *différance*¹⁴⁹ desarrollado por Derrida nombra la condición de posibilidad de este juego. En él se anudan tres términos clave: ausencia, relación y temporalización.

1) En primer lugar, *différance* nombra la ausencia constitutiva del lenguaje que hemos mencionado: todo signo está sujeto a una ausencia que moviliza el juego de sustitución, lo cual implica que ningún significado se basta a sí mismo, es absoluto (decía Deleuze: un exceso del lado de la serie del significante y un defecto del lado de la serie del significado). La *lógica del suplemento*, en Derrida, opera en este vacío de significación: no existe original, pues se da una carencia fundamental en el interior de toda presencia. Este punto es muy importante en relación a la crítica feminista y la teoría *queer* en torno a la ontologización de la identidad. Como veremos, el suplemento tiene un papel clave en la desontologización de la masculinidad y la feminidad: la existencia de prácticas y sujetos no normativos, por ejemplo, lesbianas hipermasculinizadas o maricas travestidos feminizados, expresa la ausencia de original, la falta de referentes naturales en relación al género y el sexo.¹⁵⁰ El problema de la copia y el original desarrollado por Platón y rescatado por Deleuze expresa, de modo similar, esta falla del sistema: por mucho que lo intentemos hay cosas que no tienen la legitimidad de gozar de un original, son lo otro del sistema, lo excluido, el no ser. Pero, además, el suplemento nos lleva a otra idea derridiana que ha sido

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 401.

¹⁴⁹ La “a” de *différance* recupera el significado del verbo diferir latino “differre” y que la voz griega “diaphéreîn” no recoge. Diferir se refiere, además de al sentido común de no ser idéntico, a la acción de dejar para más tarde, retardar, tener en cuenta el tiempo y las fuerzas, en una operación que implica un cálculo económico, un desvío, una demora; en suma, *différance* da cuenta de una dimensión temporal y un espaciamento (una distancia) que *différence* no recoge. La “a” se acerca al participio presente (diferiendo), aproximando la acción en curso de diferir antes incluso de que se haya constituido en diferente o en diferencia: “[...] se diría que *différance* designa la casualidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos”. Ver Derrida, Jacques, “La *différance*”, en *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, pp.1-29 [Trad. al cast. de Carmen González Marín: “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998].

¹⁵⁰ Sáez, Javier, *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 88.

también clave en la teoría *queer*: la performatividad. Derrida presta especial atención al tipo de enunciados que el filósofo del lenguaje Austin llamó performativos: aquellos que no describen la realidad, sino que la producen. Para Derrida, estos enunciados son posibles porque son citados, repetidos, dentro de un contexto que los hace identificables, y de eso depende su éxito o su fracaso. Judith Butler rescatará estas reflexiones de Derrida desde la teoría de género: el enunciado “es una niña” o “es un niño” implica un acto performativo basado en convenciones de género, es decir, no solo describen sino que producen la realidad.¹⁵¹ La teoría *queer* se apoyará en esta idea para mostrar que el sexo no tiene un referente natural, sino que es interpretado según normas y preceptos sociales. De este modo, la producción de género implica una normalización a la que intersexuales, transgénero o transexuales resisten con sus cuerpos.

2) Si ningún significado se basta a sí mismo y necesita de otros para ser (ser en relación), entonces no nos encontramos ante un sistema de elementos compactos, sino ante un sistema en el que cada elemento cobra sentido a partir de las oposiciones y relaciones que mantiene con otros elementos. *La différance implica, por tanto, una relación y expone un estado de contingencia permanente*: siempre existe una referencia necesaria a un otro. Hay que tener en cuenta que en este marco el sujeto no es quien controla o decide: el sujeto no habla, sino es más bien hablado por la lengua, *la lengua habla por mí*. Pero a diferencia de Saussure, que solo se fija en la función hablada, siendo la escritura un complemento innecesario, para Derrida, resulta clave encontrar la relación entre la palabra dicha y la escritura. Aquella no es posible sin ésta, y por eso, a través de la escritura (a la que Derrida denomina *archi-escritura*) se desvela el problema de la relación al que nos convoca la *différance*: las diferencias que no son audibles, como en el caso de la “a” de *différance*, expresan la ambigüedad de la palabra dicha, que exige silenciosamente la escritura para comprenderse a sí misma. ¿Hasta qué punto la voz invisibiliza el trabajo sigiloso de la escritura? De este modo, la *différance* cuestiona la hegemonía que la metafísica de la presencia ha otorgado a la voz y a la presencia por encima de la escritura y la ausencia.

3) Por último, tenemos la *temporalización*. El significado común de la diferencia incorpora una dimensión espacial: expresa una distancia entre dos cosas. Pero, para Derrida, la diferencia requiere no solo una dimensión espacial, sino también una temporal, que ha sido perdida en la traducción del término *differre* latino, que sí incorporaba, sin embargo, el término griego *diaphérein* referido al acto de diferir en el tiempo. La cuestión de primer orden ya no es el

¹⁵¹ Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the subversión of identity*, Routledge, Nueva York, 1990/1999 [Trad. cast. de M^a Antonia Muñoz: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2001/ 2007].

lugar que ocupa el signo, si representa tal o cual cosa, sino el hecho mismo que posibilita que un signo represente algo: la existencia de una presencia ausente que ha sido diferida en el tiempo. Dicho de otro modo y volviendo a la crítica que Derrida plantea a las pretensiones totalizadoras de la metafísica: las palabras nunca dicen todo completamente no porque no alcancen a abarcar una realidad excesiva, sino porque a ellas mismas les falta algo (la presencia nunca es plena, siempre está desplazada, diferida). Pero, por causa de esa falta, las palabras incorporan desde siempre otra cosa que no es suya (el suplemento que hemos mencionado). Esa otra cosa está diferida, aplazada, en el sentido de cada palabra y, sin embargo, hace posible su presencia. Por ello, el sujeto cuando habla, nunca lo hace en nombre de una conciencia clara y distinta: da rodeos, balbucea, toma prestado, se tuerce por el camino, se equivoca, lleva consigo algo que no pretendía... es decir, siempre hay algo más que lo dicho en lo que decimos: cada vez que intentamos establecer el significado de una cosa, la cosa misma se (nos) escapa.¹⁵² Efectivamente: una palabra remite siempre a otra en una cadena en la que cada elemento porta en sí una huella pasada y un espectro futuro. Por eso *différance* imprime un tiempo que ya no es presente, sino que es al mismo tiempo pasado y futuro “constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él.”¹⁵³

Y aquí entramos de lleno en la cuestión de la alteridad que el descubrimiento del inconsciente trajo al corazón del sujeto: nunca es presencia plena, ni referente último de una multiplicidad exterior, la unidad sintética de la aperccepción kantiana, sino el lugar de la espera de un pasado que está por venir (la presencia diferida), que es futuro (porque su inestabilidad constitutiva solo la podemos apreciar en el futuro, y sin embargo, los cambios que anuncia posibilitan y anticipan el ser), y que nunca se hace presente, porque la reproducción en la forma de la presencia es imposible. Parece que lo hemos dicho todo, pero, en realidad, cuanto más tiempo pasa, más tenemos la sensación de que nos hemos dejado algo por el camino; algo crucial, que forma parte de nosotros y que nos desestabiliza, inquieta: tenemos la sensación de que hay algo en el pasado que tiene que venir, terminar de hacerse en algún punto de lo que ya es el tiempo futuro. Es así que nos mantenemos a la espera, vigilantes de un pasado que está por venir, con la intuición de que aquello que

¹⁵² Deleuze lo explica a través de la experiencia que Alicia en el país de las maravillas tiene en la tienda de la oveja de la “complementariedad” del “estante vacío” y de la “cosa brillante que siempre está encima”, del lugar ocupante y del ocupante sin lugar: “[...] Cómo se desvanecen las cosas aquí, dijo finalmente con un tono pesadoso, tras haber pasado alrededor de un minuto persiguiendo inútilmente a una gran cosa brillante que tan pronto parecía una muñeca como un costurero, y que siempre se encontraba en el estante superior al que ella miraba. Voy a seguirla hasta la estantería más alta. Supongo que no se atreverá a travesar el techo. Pero incluso este plan fracasó: la cosa pasó tan tranquila a través del techo, como si estuviera muy acostumbrada a ello.” Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, París, 1969 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 61-62].

¹⁵³ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 48.

nos dejamos por el camino anticipa lo que va a ser. Y esta constitución del presente a través de marcas, rastros y retenciones que impone un carácter ontológico inestable, imposible en su plenitud, es lo que Derrida llama *différance*.

2.2. Crítica metafísica a la razón (occidental)

¿Y cuáles son las implicaciones de este pensamiento desde la perspectiva del pensamiento feminista? Las resumiremos en tres, ligadas entre sí, dejando de lado la temática en torno a la ética desarrollada por Derrida, que son las que mayor eco han tenido en las autoras feministas: *la crítica a la metafísica de la presencia, el falogocentrismo y el problema de la indecidibilidad*.

2.2.1. Metafísica de la presencia

La *différance* cuestiona toda idea de origen, unidad y presencia. La metafísica occidental ha privilegiado la forma presente: lo que se hace presente para una conciencia. Esta lógica, como vimos con Heidegger, conlleva la eliminación de la diferencia entre ser y ente, haciendo del ser la pura presencia de los entes; para Nietzsche, perpetúa la dicotomía entre ser y aparecer. De modo similar, el sujeto sería la voluntad presente que reduce el mundo a los objetos que encuentra al alcance de su mano. Sin embargo, tanto Freud como Nietzsche habían visto que el sujeto no puede reducirse a su conciencia ni al presente. El inconsciente en el primero y la presencia de fuerzas intempestivas en el segundo, abrían un universo donde el sujeto dista mucho de ser indivisible e idéntico a sí mismo. Como se ha señalado, este giro implica que el sujeto deja de ser autónomo, pierde el control, sufre un descentramiento en relación al lugar ocupado hasta entonces. La segunda consecuencia es que el presente actual, concebido a través de una historia lineal que habría seguido un simple desarrollo evolutivo, abandona sus privilegios: éste ya no es el momento definitivo de la evolución. Y la tercera es que Occidente, como máxima expresión del sujeto autofundado y del momento presente privilegiado, es cuestionado en un sentido profundo por la irrupción del Otro: los sujetos subalternos excluidos de las narraciones hegemónicas vienen a mostrar la inherente lógica de la exclusión en la fabulada universalidad occidental. Los efectos de este descentramiento se sienten en ámbitos diversos como la esfera cultural, la social, la política y la económica.

2.2.2. Falogocentrismo

El nombre que Derrida da a la lógica que rige la metafísica de la presencia es falogocentrismo. El falogocentrismo señala la estrecha relación que existe entre el *lógos* (discurso, voz, razón) y el falo como significante privilegiado. Es decir,

interroga de qué modo cómplice con la economía fálica se ha construido la razón en Occidente. La deconstrucción es la herramienta que le sirve a Derrida para desvelar los procesos históricos que han permitido construir un concepto. A través de la deconstrucción, se desvelan las oposiciones y jerarquías en las que se funda dicha razón. Por lo pronto, el privilegio de lo masculino frente a lo femenino ha sido eje rector de la razón patriarcal occidental, y eso no solo a costa de la sistemática exclusión de las mujeres del ámbito filosófico, político o cultural, sino también de la dominación de determinados conceptos sobre el campo entero del pensamiento y la vida: la voz frente a la escritura, la presencia frente a la ausencia, lo Uno frente a lo Otro, la actividad frente a la pasividad, la guerra frente al cuidado de la vida... Si la razón occidental se presupone neutra, el falogocentrismo señala su posicionamiento a lo largo de la historia a favor de la supremacía de lo masculino guardada celosamente en el corazón de la ontología occidental. Como señala Derrida, la alianza entre logocentrismo y falocentrismo no es obvia, requiere descifrar cierto número de signos a través de la tarea deconstructiva.¹⁵⁴ En este punto, puede leerse una crítica directa al análisis lacaniano que hace del falo el significante clave y una alianza clara con el feminismo. Con respecto a éste, se delinea un camino complejo: se trata de cuestionar las jerarquías impuestas por el falogocentrismo, pero, en lugar de ceder a las tentaciones relativistas que aparecen al mostrar la complejidad y la multiplicidad de los significantes implicados, se trata de no abandonar el feminismo. Irremediablemente nos instalamos en la siguiente paradoja: reforzar las posiciones que se intentan deconstruir (las categorías hombre y mujer). Por eso, dice Derrida, es necesario dar un segundo paso: no pasar por alto nunca el cuestionamiento de los presupuestos de los que se parte. Digamos que el movimiento es el mismo en relación a la crítica metafísica: no negar los conceptos de ésta (pues son los que tenemos al alcance, nuestra herencia), sino utilizarlos para producir ciertos desplazamientos en su interior. Traducido al ejemplo del feminismo, vendría a decirnos: no negar el concepto "Mujer", pero no dejar de cuestionarlo.¹⁵⁵ Para autoras como Joan Scott, la deconstrucción derridiana es clave porque permite "un análisis contextualizado de la forma en que opera cualquier oposición binaria, invirtiendo y desplazando su construcción jerárquica, en lugar de aceptarla como real o palmaria, o propia de la naturaleza de las cosas, aunque en realidad las feministas hayan estado haciendo esto durante años con su crítica a la jerarquía entre varón y mujer y su intento de invertir o desplazar su vigencia".¹⁵⁶

¹⁵⁴ Peretti, Cristina de, "Entrevista con Jacques Derrida", en *Política y Sociedad*, 3, 1989, pp. 101-106.

¹⁵⁵ Veremos que esta paradoja es reflexión central en los feminismos contemporáneos y lo que caracteriza al sujeto feminista.

¹⁵⁶ Scott, Joan W., "Gender: A useful category of historical Analysis", en *American Historical Review*, núm. 91, 1986, pp. 1053- 1075 [Trad. al cast. de Eugenio y Marta Portela: "El género, una categoría útil para el análisis histórico", en James, Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Institució Valenciana d' Estudis i Investigació, 1990].

Estos desplazamientos dentro de las categorías pueden leerse desde la cuestión de la indecibilidad. Los términos indecibles son aquellos que minan la metafísica de la presencia desde su interior porque escapan a la dicotomía de los pares presencia/ausencia, actividad/pasividad, dentro/fuera, etc., que constituyen el eje del pensamiento metafísico. El himen, que no puede situarse ni dentro ni fuera porque es las dos cosas a la vez; el *phármakon*, que es tanto cura como veneno; o el fantasma, que responde a la presencia de una ausencia, son conceptos que, para Derrida, escapan a la racionalidad, abriendo preguntas, cuestionando la propia lógica metafísica de la presencia. La tarea pasa entonces por desvelar las oposiciones de las que son presos la mayoría de nuestros conceptos para otorgarles, si cabe, un nuevo lugar. En este sentido, para el feminismo se trata de cuestionar el sistema de oposiciones en el que se ha inscrito la categoría "Mujer" (la naturaleza frente a la cultura, la pasividad frente a la actividad, lo otro frente a lo uno, etc.), recomponiendo el mapa con formas más liberadoras que posibiliten nuevas significaciones.

2.3. Nuevos significados políticos a la luz de la indecibilidad

La cuestión de la indecibilidad puede extrapolarse al plano de la ética y la política. Para Derrida, la decisión no puede ser sabida o provocada, porque el instante de la decisión implica un acto de fe, en el sentido en el que Kierkegaard plantea el salto al vacío, en el que no entran el cálculo o la razón. Más allá de éstos, la decisión implica la propia locura, algo irracional que no puede ser cuantificado a través de la suma concienzuda de los hechos. El sujeto pierde el control, no puede saber los efectos de sus actos y, sin embargo, está obligado a decidir. Por eso, dice Derrida, la decisión es un concepto paradójico: imposible (en la forma de la decisión racional que clama) y necesario al mismo tiempo (en tanto que no podemos no decidir). La ética abandona de este modo toda posible fundamentación racional, hundiendo sus nuevas raíces en la contradicción.

Si llevamos estas reflexiones éticas al plano político, obtenemos un horizonte bien distinto al propuesto por las doctrinas cercanas al marxismo ortodoxo, a las concepciones ilustradas y a cualquier proyecto político con vocación transcendental. Para éstas, toda decisión política conlleva la existencia de un sujeto racional (el proletariado, que es consciente de su situación de desigualdad estructural), una estrategia (que implican el cálculo y la eficacia) y un fin último (que prevé un desarrollo objetivo del proceso de lucha con vistas a alcanzar objetivos definidos de antemano). Pero si la decisión implica cierta locura, cierto acto de fe; si el sujeto ha perdido el control de la situación; si los efectos de tal decisión son imposibles de calcular, y si, además, los fines últimos no pueden ser previstos con anterioridad al momento de la decisión, ¿qué sentido puede tener seguir apelando al sujeto, el cálculo o la razón?

Estas interrogaciones no nacen producto de una simple abstracción: a través de mayo del 68 emergió un acontecimiento inesperado hecho de

expresiones y singularidades imposibles de clasificar; un hacer que no respondía a un desarrollo objetivo o a plan alguno (más bien estaba repleto de contradicciones y decisiones espontáneas); y un gesto político que no perseguía ningún fin último, la toma del poder o el cumplimiento de tal o cual programa político (más bien, adquirió la forma de un rechazo compartido). En este sentido, la política cuestionó también a su modo el armazón del pensamiento racional de la metafísica de la presencia. ¿Cómo seguir pensándola bajo las mismas categorías?¹⁵⁷

3. Michel Foucault: el pensamiento del afuera o la cuestión del sujeto, el cuerpo y el poder

Para abordar el pensamiento de Michel Foucault desde la perspectiva que nos interesa, seguiremos en este apartado la siguiente estructura. En primer lugar, se realiza un acercamiento general al problema del poder, la resistencia y la subjetividad, que concluye confirmando la tesis de la inseparabilidad del gobierno de los otros y el gobierno de sí en la obra de Foucault. Sus vínculos se articulan en una mutua afectación entre poder y subjetividad, cuya relación no puede ser interpretada en términos dialécticos, sino de problematización, concepto al que seguidamente se presta especial atención tomando en cuenta la ontología de la diferencia en la que se apoya. Asimismo, se apunta la crítica que Foucault lanza contra la rigidez de las estructuras. En el siguiente punto, se aborda la temática de *La arqueología del saber*: el concepto de “discurso” y la noción de “materialismo” que surge de su interpretación tomando en cuenta las prácticas no discursivas. El papel específico del cuerpo y su implicación con el poder es expuesta a través de dos ejes: la disciplina de los cuerpos y la biopolítica de las poblaciones –*Vigilar y castigar*–, y la historia de la sexualidad. En ambos, se hace especial hincapié en las lecturas feministas de estas ideas. En último lugar, se señalan las críticas desarrolladas desde el feminismo a la interpretación histórica sexualmente indiferenciada, neutra, del cuerpo en Foucault.

3.1. ¿Qué es pensar? Subjetivación, poder y problematización

Al comienzo de estas páginas, decíamos que pensar no es un acto individual, sino que el sujeto es más bien violentado a pensar. El acontecimiento que empuja a Foucault a pensar, igual que a otros coetáneos, se retrotrae a Kant. Con él, la razón fue escindida al distinguir entre dos facultades, entendimiento y sensibilidad, separando para siempre idea y realidad, concepto y existencia, e introdujo la dimensión del tiempo en la subjetividad (“el tiempo se ha salido de

¹⁵⁷ La primavera árabe, las movilizaciones del 15m y el movimiento Occupy, de modos muy distintos, pero en línea con el tipo de ruptura que provocó mayo del 68, son ejemplos de cómo la política ya no pasa por un sujeto preconstituido ni por las estructuras organizativas clásicas.

sus goznes”, explicaba Deleuze). Como señalamos, la solución que Hegel propone a este problema no resulta satisfactoria, bien porque se interpreta que la diferencia es subsumida por la identidad del concepto, bien porque parece querer reconciliar lo imposible de manera totalitaria.¹⁵⁸ El descubrimiento freudiano del inconsciente profundizó esta brecha. Ya no solo estábamos divididos con respecto al mundo que percibimos, sino también con respecto a nosotros mismos. ¿Qué razón cabe esperar en estas condiciones, cuando no existe autonomía plena sobre los actos y la voluntad parece estar condicionada por fuerzas inconscientes? ¿Qué peligros acechan desde un submundo reprimido? ¿O debía el inconsciente interpretarse más bien como una oportunidad para cuestionar la razón tal como había sido concebida hasta entonces?

Pero si la filosofía de la diferencia vuelve a pensar la subjetividad moderna desde las nuevas coordenadas que la ruptura entre entendimiento y sensibilidad dibuja (marco en el que, para Foucault, se produce una nueva experiencia del afuera en la que no es posible delimitar los contornos del yo¹⁵⁹), procura hacerlo intentando evadirse tanto de la sobredeterminación impuesta por el inconsciente freudiano (en el que sexualidad, familia e inconsciente colectivo se volvieron dimensiones asfixiantes), como de la elaboración posterior que del sujeto dividido hará Lacan en términos de carencia y falta, con la que retoma la negatividad hegeliana (el sujeto nunca puede serlo todo, se encuentra marcado por un límite interno, está escindido radicalmente de la naturaleza al haber sido capturado por el lenguaje). Como veremos más adelante, Deleuze y Guattari concentran sus esfuerzos a lo largo de las páginas de *El Anti-Edipo* en criticar el gran peso otorgado al inconsciente, el papel del psicoanálisis en la representación familista de éste y la necesidad de construir otras herramientas para pensar la subjetividad moderna. En su análisis, el sujeto ya no está sometido a las fuerzas del inconsciente familiar porque redescubre las del deseo. El enunciado “solo existen el deseo y lo social” se convertirá en una consigna clave en las expresiones políticas que cobran vida al calor de mayo del 68: no más inconsciente, no más carencia, sí más potencia y (micro) política.

3.1.1. Gobierno de los otros, gobierno de sí

Foucault, en cambio, evita en su análisis los derroteros del deseo: no podía dejar de pensar en éste como carencia.¹⁶⁰ Sus intereses se dirigen en otra dirección:

¹⁵⁸ Recordemos las dificultades señaladas en el capítulo anterior en relación a esta manera de interpretar el conjunto del pensamiento hegeliano.

¹⁵⁹ Foucault, Michel, “La pensée du dehors”, en *Dits et écrits I, 1954-1975*, Quarto Gallimard, París, 2001 [Trad. al cast. de Manuel Arranz Lázaro: *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, 2000].

¹⁶⁰ “La última vez que nos vimos Michel (Foucault) me dijo, con mucha amabilidad y afecto, más o menos esto: no puedo soportar la palabra deseo; incluso si usted lo emplea de otro modo, no puedo evitar

pensar los modos en los que el poder y el saber se interrelacionan, dando lugar a distintas formas de racionalidad, y comprender qué mecanismos permiten a algunas la hegemonía dentro del movimiento de la historia. Foucault no pretende acabar con la razón o con el hombre como tal, sino pensar las condiciones de posibilidad por las que ambos llegan a ser interpretados de un determinado modo en una experiencia concreta. Frente a Deleuze y Guattari, quienes priorizan el papel del deseo en la formación subjetiva, para Foucault, no existe un afuera del poder. Por eso, la resistencia no es externa, sino coextensiva: se produce de manera simultánea al poder. Esto entraña una enorme dificultad para dar cuenta del modo en que es posible resistir cuando el sujeto ha sido entretejido como parte de la misma red que quiere deshacer. Los dispositivos de poder a través de los que el sujeto es domesticado no operan como mandatos externos, diferenciados del individuo, desde los que cabría hablar de oposición o huida, sino que se articulan con el lugar ocupado por el sujeto. Se asumen conductas, hábitos, maneras y códigos con los que las normas sociales son interiorizadas. Frente a la noción de sujeto en la que se descubren el control y el dominio de un yo autofundado, Foucault señala la necesidad de descubrir los efectos de la penetración del poder en la subjetividad. No ya descubrir el yo en una interioridad, sino dar cuenta de los procesos de subjetivación por los que todo yo ha llegado a ser lo que es. En esta interacción con el poder, se afirma que la subjetividad es fabricada, moldeada, construida. Ya no se trata del sujeto (lo que funda o sostiene), sino de los modos de subjetivación.

La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué oposición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser un sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en otras palabras, se trata de determinar su modo de subjetivación.¹⁶¹

Pero hay que tener en cuenta que una de las claves del pensamiento de Foucault es la imposibilidad de leer el proceso de subjetivación como interiorización en la que se produce una simple trasposición de lo externo a lo interno. No solo existe el gobierno de los otros, sino también lo que Foucault denomina el gobierno de sí. Ambos se encuentran interconectados: el sujeto no recibe pasivamente el mandato externo, sino que elabora las normas sociales que lo sujetan; es decir, se encuentra directamente involucrado en ellas. Esto significa que hay un elemento productivo en la relación del sujeto consigo mismo y con

pensar o vivir que deseo=falta, o que deseo significa algo reprimido. Michel añadió: lo que yo llamo 'placer' es quizá lo que usted llama 'deseo'; pero de todas formas necesito otra palabra diferente a deseo." Deleuze, Gilles, en *Magazine Littéraire*, núm. 325 (número dedicado a Foucault), octubre de 1994, pp. 57-65 [Trad. al cast. de Javier Sáez: "Deseo y placer", en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 23, Barcelona, 1995].

¹⁶¹ Foucault, Michel, "Foucault", en Huisman, (D.) (comp.), *Dictionnaire des philosophes*, PUF, París, 1984, pp. 942- 944 [Trad. al cast. de Gabilondo, Ángel: "Foucault", en Gabilondo, Ángel (ed.), *Estética, ética y hermenéutica*, vol. III, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 363- 368, p. 364.

el afuera. Por ello, no puede afirmarse que existan dos Foucault, uno el del poder y otro el de la subjetividad; al contrario, el uno sin el otro resultan incomprensibles.¹⁶²

La noción del “sujeto” como parte de una red de relaciones de poder con la que el individuo interacciona será de vital importancia para los feminismos y la teoría *queer*. En ambas resulta clave ver cómo el sujeto llega a hacer suyas las normas de género, y cómo, al mismo tiempo, es posible que se produzcan desplazamientos en su interior. Estos desplazamientos solo pueden entenderse en la medida en que comprendemos que en la articulación entre el gobierno de los otros y el gobierno de sí no solo hay sujeción, sino también libertad: lo que produce la sujeción en el individuo no es solamente un poder que desde fuera nos somete por completo, sino la propia relación construida con las normas que lo constriñen. En esa distancia mínima del sujeto consigo mismo, se predefine la posibilidad de la ética como cuidado de sí o arte de la existencia: se trata de producir una relación diferente. En este sentido, podemos ver poder y subjetividad como dos series correlativas. En la primera, encontramos las relaciones entre saber y poder, las tecnologías políticas, la sujeción de los individuos y la resistencia. En la segunda, la relación que el sujeto mantiene con la verdad, las tecnologías del yo, la libertad ética y el cuidado de sí. Aunque Foucault las describa y piense en momentos distintos, el reto es hacerlas corresponder en su mutua afectación con el fin de conquistar espacios de libertad. Maurizio Lazzarato lo explica del siguiente modo:

El desplazamiento que Foucault opera en los años 80 consiste en el hecho de considerar el “arte de gobernar”, no ya solo como una estrategia de poder, incluso biopolítico, sino como acción de los sujetos sobre ellos mismos y sobre los otros. Busca en los antiguos la respuesta a esta cuestión. [...] Es el paso a la ética. No hay dos Foucaults, el del análisis del poder y el de la problemática del sujeto. Un interrogante atraviesa toda su obra, ¿cómo aprehender estas relaciones de poder infinitesimales, difusas, heterogéneas, para que no se resuelvan en dominación? ¿Cómo esta nueva ontología de fuerzas puede dar lugar a procesos de constitución de políticas inéditas y a procesos de subjetivación independientes?¹⁶³

3.1.2. Problematización

Para Foucault, esta mutua afectación pasa necesariamente por un ejercicio al que llama *problematización*, que es el modo en que el sujeto interacciona crítica y creativamente con las normas que lo definen. En este sentido, la ética no es la aceptación de códigos de algún tipo, sino el proceso de estilización de sí por el que el sujeto construye su propia relación con la verdad: se trata de un arte de la existencia. Como ya señalamos, nos detendremos un poco más en este punto

¹⁶² Ver Gabilondo, Ángel, “La creación de modos de vida. Introducción”, en *Estética, ética y hermeneútica*, vol. III, Paidós, Barcelona, pp. 9-36.

¹⁶³ Lazzarato, Mauricio, “Del biopoder a la biopolítica”, *Multitudes*, núm. 1, 2000.

en el último capítulo. Por ahora, apuntaremos que, para Deleuze, el concepto de “problematización” resulta también clave en relación a la necesidad de liberar la diferencia del pensamiento de la representación. Esto implica liberarla de la identidad del concepto, de las esencias a las que han sido asignados determinados atributos y del sujeto pensante, que piensa en términos de adecuación con la realidad externa objetivada. Supone, por tanto, abrir posibilidades de ser no escritas de antemano. Pero, para ello, es necesario pensar el propio pensamiento. ¿Y en qué sentido es posible pensar de otro modo? Pensar el pensamiento no puede ser una reflexión sobre lo que ya somos, sino, por el contrario, sobre los mecanismos que nos emplazan a ser de un determinado modo y no de otro, sobre los mecanismos que cierran y clausuran otras posibilidades de ser. Foucault entiende la filosofía en este sentido preciso: “el movimiento por el que, no sin esfuerzos y tanteos y sueños e ilusiones, nos desprendemos de lo que está adoptado como verdadero y buscamos otras reglas de juego”. Es decir: “La filosofía es el desplazamiento y la transformación de los marcos de pensamiento; la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer algo otro, para llegar a ser otra cosa que lo que se es...”¹⁶⁴, una reflexión del yo con el afuera, del afuera del yo. En efecto: como dice Deleuze, “pensar no depende de una bella interioridad que reuniría lo visible y lo enunciable, sino que se hace bajo la injerencia de un afuera que abre el intervalo y fuerza, desmembra el interior.”¹⁶⁵ En esa apertura, el problema que emerge es el tipo de relación que mantienen las ideas y las cosas. Si la dialéctica tiene la virtud de enfatizar su conexión, lo hace tratándolas como entes estáticos. En cambio, el concepto de problematización permite conectar la subjetividad con el afuera sin hacer de ésta una identidad cerrada, vuelta sobre su interioridad, ciega a sus relaciones con el exterior.¹⁶⁶

La ontología que se encuentra en la base de este pensamiento que Foucault y Deleuze comparten es la del ser unívoco, la única que, paradójicamente, hace posible un pensamiento acategórico, un pensamiento capaz de ir más allá de las categorías que dividen al ser en conceptos predeterminados, rectamente distribuidos, calculadamente dispuestos. Foucault es claro al respecto:

Que el ser sea unívoco, que solo pueda decirse de una única y misma manera, es paradójicamente la mayor condición para que la identidad no domine a la diferencia, y que la ley de lo Mismo no la fije como simple oposición en el elemento del concepto; el ser puede decirse de la misma manera ya que las diferencias no están reducidas de

¹⁶⁴ Foucault, Michel, “Le Philosophe masqué”, en *Le Monde*, núm. 10.945, 6 de abril de 1980, *Le Monde-Dimanche*, pp. I y XVII [Trad. al cast. de Gabilondo, Ángel: “El filósofo enmascarado”, en Gabilondo, Ángel (ed.), *Estética, ética y hermenéutica*, vol. III, Paidós, Barcelona, pp. 217-224, p. 223].

¹⁶⁵ Deleuze, Gilles, *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris, 1986 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 116].

¹⁶⁶ Foucault, Michel, *Theatrum Philosophicum*, Éditions de Minuit, Paris, 1970 [Trad. al cast.: Francisco Monge, Barcelona: Anagrama, 1995, p. 33].

antemano por las categorías, ya que no se reparten en un diverso siempre reconocible por la percepción, ya que no se organizan según la jerarquía conceptual de las especies y los géneros. El ser es lo que se dice siempre de la diferencia, es el Volver de la diferencia.¹⁶⁷

Esta ontología, como veremos más detenidamente con Deleuze, permite la ruptura con la relación impuesta por Occidente entre ser y pensamiento basada en la representación. Como se hace patente en *Las palabras y las cosas*,¹⁶⁸ la preocupación de Foucault gira en torno a la disociación de ambas esferas, es decir, en torno a la relación que se vuelve posible en el momento en el que se toma como punto de partida su no relación. Ni dialéctica ni fenomenología. Para Foucault, ninguna ofrece respuesta en este sentido: la dialéctica reintroduce la diferencia bajo el concepto; la fenomenología parte de una experiencia salvaje de la conciencia que no existe, puesto que no hay nada previo al saber. Sin embargo, que las palabras y las cosas se mantengan como registros distintos del ser no significa que se sitúen como polos enfrentados que se corresponden mutuamente: el activo de la conciencia y el pasivo de la cosa. Significa, al contrario, que los presupuestos que los unen se desvanecen, y que su relación puede devenir otra basada no en la imposición, sino en la comunicación (en el sentido de producir espacio común), la insinuación, la seducción... una especie de batalla cargada de vida que se gana no en el dominio del otro, sino en el silencio y en la escucha, en la falta de aliento y de palabras adecuadas para decirlo todo.¹⁶⁹

3.1.3. Estructuras

En un marco de pensamiento presidido por el deseo de liberar las diferencias, las estructuras no podían seguir siendo interpretadas como entidades monolíticas con efectos de largo alcance sobre el conjunto de los individuos y las sociedades. Partiendo de estructuras cuyo peso es aplastante, el acontecimiento y la irrupción de lo espontáneo, las discontinuidades, no tienen cabida. Mayo del 68 supuso una quiebra en este sentido, imprevista, demostrando que no todo está predefinido en la historia: no existe proceso teleológico ni desarrollo necesario de la historia.¹⁷⁰ El interés de Foucault se va a dirigir justamente hacia los puntos que iluminan las pequeñas rupturas, que producen desplazamientos, y no hacia lo que no cambia y permanece estático. De este modo, la reflexión sobre la estructura y el signo se sustituye por la de la

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 42

¹⁶⁸ Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, París, 1966 [Trad. al cast. de Horacio Pons: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2006].

¹⁶⁹ En un sentido muy similar al que Heidegger señalaba de una posible (otra) relación del hombre con el ser (escucha, atención, correspondencia, en lugar de dominio y técnica).

¹⁷⁰ En las paredes de la Sorbona, apareció pintada la famosa frase “Las estructuras no salen a la calle”.

serie y el acontecimiento.¹⁷¹ El problema, para Foucault, “es que durante cincuenta años la mayor parte de los historiadores han optado por estudiar y describir estructuras y no acontecimientos”.¹⁷²

Frente al imperio de las estructuras, Foucault rescata el concepto *a priori* histórico. Con él da cuenta de las condiciones de posibilidad de la experiencia de una época, pero observando, al mismo tiempo, las transformaciones que tienen lugar en ella.¹⁷³ La extraña simbiosis entre historia y *a priori* tiene su fundamento en la idea nietzscheana de que lo que subyace a todas las cosas es una fuerza. Una fuerza que está siempre en relación con otras fuerzas; es decir, una fuerza que nunca se basta a sí misma y que remite por ello necesariamente a un afuera. “Las fuerzas están en constante devenir, existe un devenir de las fuerzas que subyace a la historia, o más bien la engloba, según una concepción nietzscheana”.¹⁷⁴ Lo que permanece es el devenir de la fuerza, lo que cambia son sus composiciones históricas.

Entre la posición estática y cerrada de la defensa de estructuras fijadas inamovibles y la negación de algún tipo de ordenamiento previo de la afirmación exclusiva de los acontecimientos, el concepto de discurso resulta realmente útil al permitir una lectura intermedia a ambas: pese a que el discurso se encuentra en cierto modo fijado por las reglas de la lingüística, no está completamente cerrado sobre sí mismo, sino que en él se incluyen elementos exteriores al lenguaje. Dicho de otro modo, las condiciones que hacen posible un enunciado no son solo discursivas, sino también no discursivas: instituciones, acontecimientos políticos, procesos económicos, etc.¹⁷⁵ Este punto de vista es vital en la dirección que el pensamiento foucaultiano toma con el objetivo de romper el aislamiento lingüístico estructuralista y recuperar la materialidad del discurso (las condiciones materiales que hacen posible la iteración de los enunciados), el cuerpo (como lugar de inscripción del poder y exclusión –los anormales, los marginados, los otros–) y el poder (en tanto que producción de verdad y relación con prácticas no discursivas).

¹⁷¹ Dosse, François, *Histoire du structuralisme. II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Éditions La Découverte, París, 1992 [Trad. al cast. de M^a del Mar Llinares: *Historia del estructuralismo. II. El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Akal, Madrid, 2004, p. 270].

¹⁷² Foucault, Michel, “Dialogue on power”, en *Dits et écrits*, Éditions Gallimard, París, 1994 [Trad. al cast. de Gabilongo, Ángel (ed.), “Diálogo sobre el poder”, *Ética, estética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, p. 62].

¹⁷³ “Nada, pues, sería más grato pero más inexacto, que concebir este *a priori* histórico como un *a priori* formal que estuviese, además, dotado de una historia: gran figura inmóvil y vacía que surgiese un día del tiempo, que ejerciese sobre el pensamiento de los hombres una tiranía a la que nadie podría escapar, y que luego desapareciese de golpe en un eclipse al que ningún acontecimiento hubiese precedido: transcendental sincopado, juego de formas parpadeante. El *a priori* histórico y el *a priori* formal no son del mismo nivel ni de la misma naturaleza: si se cruzan es porque ocupan dos dimensiones diferentes”: Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, París, 1969 [Trad. al cast. de Aurelio Garzón del Camino: *La arqueología del saber*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2002, p. 217].

¹⁷⁴ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 114.

¹⁷⁵ La arqueología es el análisis de las condiciones que hacen posible un enunciado, y éstas son, efectivamente, tanto discursivas como no discursivas. Ver Deleuze, Gilles, *Foucault, op. cit.*, pp. 22- 23.

Estas tres cuestiones –discurso, cuerpo y poder– son objeto de análisis para los feminismos, por lo que nos detendremos en ellas a continuación. Por una parte, analizaremos el significado del discurso y el materialismo; por otra, el papel que desempeñan y los retos que abren la temática del cuerpo y el poder.

3.2. Discurso y materialismo

En 1963, Jacques Derrida pronunció una conferencia¹⁷⁶ en el *Collège Philosophique* en la que criticó duramente la *Historia de la locura*¹⁷⁷ de Michel Foucault. En ella, afirmaba que la interpretación que Foucault realiza del *cogito* cartesiano vincula erróneamente el nacimiento de la razón a la exclusión de la locura. Esta lectura corre el peligro de provocar una violencia metafísica similar a la que se critica, al situar a aquélla como lo otro de la razón. Para Derrida, esta interpretación acaba contraponiendo dos esferas: el lenguaje del Orden (sistema de objetividad y racionalidad universal) al del silencio (“murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría por sí solo, sin sujeto hablante y sin interlocutor, aplastado sobre sí mismo, anudado a la garganta, hundiéndose antes de haber alcanzado formulación alguna y volviendo sin estrépito al silencio del que en ningún momento había desistido. Raíz calcinada de sentido”).¹⁷⁸ El fundamento de esta separación se encuentra en la presuposición metafísica de la existencia de un estado previo a la razón al que ésta habría capturado. La tesis de que la razón nace con la marca interna de la exclusión quedaba en suspenso. Pero, además, Derrida reprocha a Foucault haber propuesto una noción de “sujeto” anterior al discurso. La locura acaba siendo interpretada como un sujeto autónomo, situado más allá de la historia, en un afuera idílico difícilmente justificable. Es algo a lo que Deleuze también se refiere al afirmar que “en *Historia de la locura* (Foucault) ha insistido demasiado en una experiencia de la locura que todavía se inscribía en una dualidad entre estados de cosas salvajes y proposiciones”. Y, a su juicio, en un sentido similar, “en *El nacimiento de la clínica* ha invocado una ‘mirada médica’ que todavía supondría la forma unitaria de un supuesto sujeto demasiado fijo con relación a un campo objetivo”.¹⁷⁹ Será en *La arqueología del*

¹⁷⁶ Derrida, Jacques, “Cogito et histoire de la folie”, en *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, París, 1967 [Trad. al cast. de Patricio Peñalver, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 47-89].

¹⁷⁷ Foucault, Michel, *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, París, 1961 [Trad. al cast. de Juan José Utrilla: *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1967].

¹⁷⁸ Citado en Derrida, Jacques, “Cogito et histoire de la folie”, en *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, París, 1967 [Trad. al cast. de Patricio Peñalver, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 47-89 y p. 53].

¹⁷⁹ Deleuze, Gilles, *Foucault*, Éditions de Minuit, París, 1986 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 39].

saber¹⁸⁰ donde, sin abandonar la cuestión del discurso, intentará comprender desde otra perspectiva cómo determinados tipos de discursos se articulan en realidades históricas concretas, reconociendo que el discurso siempre opera a través de cuerpos y prácticas. Con esta tesis, pasará del estudio de las relaciones estratificadas del saber a una profundización en *Vigilar y Castigar* de las relaciones de poder que culmina con el primer tomo de *Historia de la Sexualidad, La voluntad de saber*,¹⁸¹ cerrando el círculo de la aparente contradicción producida entre las temáticas de la subjetividad y el poder que hemos señalado.

Foucault rompe con la idea de la existencia de algún tipo de sujeto más allá del discurso a través del concepto de “práctica discursiva”. La cuestión del poder se redirige al centro del análisis al revelar la materialidad implícita en todo discurso, lo que además permite abrir la puerta para construir un marxismo renovado. La premisa estructuralista de que el discurso es un sistema cerrado sobre sí mismo que remite solamente a una red autónoma e infinita de significantes va perdiendo fuerza. El discurso no puede entenderse fuera de las relaciones sociales en las que se enmarca. De hecho, los enunciados que emergen en un momento concreto, que son para Foucault las unidades mínimas del discurso —verdaderas multiplicidades singulares que no pueden confundirse con palabras, frases o proposiciones según Deleuze— tienen efectos y dependen de un exterior del lenguaje. En palabras de Foucault, se trata de

demostrar que el discurso no es una delgada superficie de contacto, o de enfrentamiento entre una realidad y una lengua, la intrincación de un léxico y de una experiencia; quisiera demostrar con ejemplos precisos que analizando los propios discursos se ve cómo se afloja el lazo al parecer tan fuerte de las palabras y de las cosas, y se desprende un conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva. Estas reglas definen no la existencia muda de una realidad, no el uso canónico de un vocabulario sino el régimen de los objetos. *Las palabras y las cosas* es el título —serio— de un problema; es el título —irónico— del trabajo que modifica su forma, desplaza los datos, y revela, a fin de cuentas, una tarea totalmente distinta. Tarea que consiste en no tratar —en dejar de tratar— los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan.¹⁸²

Por tanto, el discurso no hace referencia solo a un conjunto de signos, sino al mismo objeto del que habla. Para Foucault, funciona como una suerte de *a priori* histórico que establece la verdad en una época dada, condiciona conductas, marca comportamientos, dicta reglas, señala límites, impone modelos, funda objetos.¹⁸³ Y todo discurso se inscribe en un régimen de verdad. Por eso, la tarea

¹⁸⁰ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, París, 1969 [Trad. al cast. de Aurelio Garzón del Camino: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002].

¹⁸¹ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸² Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 81.

¹⁸³ Como señala Foucault, es fundamental no concebir el *a priori* histórico con una formalidad: “Nada, pues, sería más grato, pero más inexacto, que concebir este *a priori* histórico como un *a priori* formal que estuviese, además, dotado de una historia: gran figura inmóvil y vacía que surgiese un día en la superficie

no es descubrir la verdad oculta tras las cosas (no se trata de preguntar “¿qué es el ser?”), sino la manera en la que son ordenadas dentro de un determinado régimen de verdad: ¿cómo algo llega a ser del modo que es? Para captarlo, es preciso indagar en la relación entre las palabras y las cosas, los enunciados y los acontecimientos, los conceptos y las visibilidades, pero ya no desde su identidad sino desde su no-relación. Aunque entre poder y saber, fuerzas y sustancias formadas, no existe una identificación absoluta, porque mantienen diferencias de naturaleza, entre ambas “sí existe presuposición recíproca y captura mutua”.¹⁸⁴ El problema que abre Foucault a través del discurso no consiste en dotar de una nueva hegemonía a lo discursivo sobre las cosas,¹⁸⁵ sino en explorar la relación entre ambos a partir de su diferencia. Este problema común con Deleuze tiene que ver con el empeño compartido en impulsar un modo de pensar distinto de la representación, capaz de poner en entredicho la relación entre lo visible y lo enunciable.

Para Deleuze, Foucault es un archivista que bucea en los principios, no con vistas a restituir el origen esencial de los acontecimientos, sino a elaborar genealogías críticas. Su sentido de la arqueológica tiene que ver con dar cuenta del vínculo que existe entre los grandes tipos de discurso y las condiciones económicas, políticas y sociales en las que éstos aparecen.¹⁸⁶ No ya saber quién ha dicho qué dentro de una estructura, sino cómo palabras, frases y proposiciones se organizan funcionalmente en un determinado conjunto: por ejemplo, las reglas de internamiento en el caso del manicomio, etc.¹⁸⁷ De este modo, los discursos consiguen entrar en relación con núcleos difusos y complejos de poder.¹⁸⁸ Se trata de una manera de interrogar lo ya dicho al nivel de su existencia,¹⁸⁹ que exige un profundo alejamiento de cualquier nivel prediscursivo de tipo fenomenológico. La cuestión ya no es referir los discursos a una interioridad, sino hacer el movimiento inverso, la experiencia del afuera: devolver a las palabras y a las frases su exterioridad constitutiva.¹⁹⁰ El umbral de existencia de los discursos “se halla instaurado por el corte que nos separa de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica

del tiempo, que hiciese valer sobre el pensamiento de los hombres una tiranía a la que nadie podría escapar, y que luego desapareciese de golpe en un eclipse al que ningún acontecimiento hubiese precedido: trascendental sincopado, juego de formas parpadeantes. El *a priori* formal y el *a priori* histórico no son ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza: si se cruzan, es porque ocupan dos dimensiones diferentes.” *Ibid.* pp. 217- 218.

¹⁸⁴ Las diferencias de naturaleza entre saber y poder para Deleuze son: mientras el poder no pasa por formas, sino solamente por fuerzas, el saber concierne a materias formadas (sustancias) y a funciones formalizadas. Deleuze, Gilles, *Foucault*, Éditions de Minuit, París, 1986 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 102].

¹⁸⁵ En el apartado “Pensar desde la diferencia” del capítulo cuarto se hace frente a las lecturas feministas que interpretan el postestructuralismo como mero predominio de lo discursivo sin reelaboración de las relaciones entre pensamiento y ser, palabras y cosas.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 146.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 44.

¹⁸⁹ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 223.

¹⁹⁰ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, p. 70.

discursiva; comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje.”¹⁹¹ Existe un espacio complementario a todo enunciado de formaciones no discursivas (“instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos”) que, para Deleuze, es el punto en que Foucault esboza la concepción de una filosofía política.¹⁹²

En esta filosofía política, la comprensión materialista del discurso permite un acercamiento mayor a las ideas althusserianas sobre el papel de los aparatos ideológicos de Estado en la formación de la subjetividad.¹⁹³ Pero Foucault es crítico con las concepciones marxistas que reducen la función del poder, o bien a la regulación de las relaciones económicas, o bien al Estado. Pese a su apoyo en la teoría materialista en la que las relaciones sociales están determinadas históricamente por los modos de producción, no puede entender dichos modos de manera unívoca; existen múltiples relaciones de poder que se imponen a los cuerpos, como muestra el caso de la sexualidad.¹⁹⁴ Volveremos sobre esto en el siguiente apartado. La división entre infraestructura y superestructura que separa la base productiva de la ideología que la envuelve no resulta adecuada para describir la profunda conexión entre las fuerzas materiales y la manera en la que los individuos se piensan a sí mismos dentro del un conjunto de relaciones sociales. “Para mí –dice Foucault– se trata de describir las relaciones que los acontecimientos discursivos mantienen con otros acontecimientos que pertenecen al sistema económico, al campo político o a las instituciones”.¹⁹⁵ Esta simbiosis entre discurso e instancias de poder permite ampliar la noción de “poder” incluyendo experiencias no reconocidas por los movimientos revolucionarios clásicos. Frente al marxismo ortodoxo y la hegemonía del imperativo económico en la lucha de clases, aparecen otras realidades subjetivas, efecto del nexo entre poder y saber que produce nuevas exclusiones sociales: presos, locos, homosexuales o mujeres son resultado de los aparatos de captura y, por tanto, elementos clave en las luchas políticas dentro de la nueva órbita dibujada por Foucault. En la formación de estas subjetividades, puede verse el trabajo de una *economía simbólica del poder* o *materialismo de los incorpóreos*, con lo que se indica la indistinción entre discursos, prácticas no discursivas y cuerpos.

Para los feminismos, la definición del discurso como práctica discursiva fue de enorme utilidad, al permitir romper con la dualidad entre sexo y género. Hasta entonces, el primero era interpretado como una instancia material preexistente (el hecho biológico), mientras que el segundo se refería al ámbito

¹⁹¹ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 222.

¹⁹² Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹³ Dosse, François, *op. cit.*, p. 278.

¹⁹⁴ Esta mirada ampliada del marxismo está condicionada por su homosexualidad, algo que ocurre de manera muy similar en el caso de las mujeres, pues una parte relevante de la experiencia no puede ser explicada bajo las categorías clásicas económicas marxistas.

¹⁹⁵ Foucault, Michel, “Dialogue on power”, en *Dits et écrits*, Éditions Gallimard, Paris, 1994 [Trad. al cast. de Gabilongo, Ángel (ed.), “Diálogo sobre el poder”, *Ética, estética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, p. 61-62] (Cita ligeramente modificada).

cultural (la construcción social de lo femenino). En el caso español, esta polarización dio lugar al enquistado debate entre feminismo de la diferencia (lo femenino es un destino biológico) y feminismo de la igualdad (lo femenino es un destino social).¹⁹⁶ Pero en la Tercera Ola del Feminismo se rompe con esta dicotomía a través de la reinterpretación del concepto de “género” a la luz de la noción de “discurso” foucaultiana, en la que discurso y materialidad no pueden comprenderse como entidades aisladas entre sí. Para Joan Scott, esta es una de las principales aportaciones del postestructuralismo a la filosofía y teoría feminista, gracias a la que se piensa el género como intersección entre el lenguaje y lo social, sin que sea posible reducirlo a ninguna de las dos.¹⁹⁷ En el siguiente capítulo, veremos cómo este nuevo uso del género no está exento de polémicas.

Volviendo a Foucault, con su concepto de “discurso” la noción de “sujeto” cambia radicalmente. Por una parte, no existe sujeto que preexista al discurso. Por otra, el sujeto autofundado se diluye en el interior de las prácticas discursivas: se encuentra inmerso en redes significantes, sujetado por instancias de poder. Frente a la fenomenología, para Foucault, no cabe presuponer una experiencia anterior a la inscripción discursiva: no existe inmediatez alguna en la experiencia del mundo.¹⁹⁸ Esto supone romper con toda autonomía idealizada de sujeto.¹⁹⁹ El yo deriva del enunciado y no al revés (el enunciado deriva del yo). Por esa razón, dice Deleuze, “Foucault coincide con Blanchot en su denuncia de toda personología lingüística y sitúa los emplazamientos del sujeto en el espesor de un murmullo anónimo”.²⁰⁰ El individuo no preexiste a su interpelación como sujeto sino que surge como resultado de las estrategias y prácticas de individuación.²⁰¹ Judith Butler profundiza este camino abierto por Foucault, preguntando por las condiciones que permiten la inteligibilidad de los sujetos, apoyándose en la idea de que el sujeto solo puede llegar a ser legible dentro de una cadena significante que produce exclusiones.

De esta época de Foucault, hay tres preguntas fundamentales que nos interesan en relación a los feminismos. 1) Cuáles son los discursos a través de

¹⁹⁶ Para una revisión del mismo, ver Gil, Silvia L., *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.

¹⁹⁷ Scott, Joan W., “Gender: A useful category of historical Analysis” en *American Historical Review*, 91, 1986, pp. 1053- 1075 [Trad. al cast. de Eugenio y Marta Portela, “El género, una categoría útil para el análisis histórico” en Amelang, James y Nash, Mary (eds), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Institució Valenciana d’ Estudis i Investigació, 1990].

¹⁹⁸ Este punto permite no situar a Foucault dentro del constructivismo social: no existe sujeto sobre el que posteriormente se fabrican individuos serviles, sino que el sujeto está inserto desde el inicio en una red de significantes que lo sujetan como parte de una serie dada.

¹⁹⁹ En este sentido, puede apreciarse que la cuestión de la autonomía colectiva es también un problema de autonomía personal: cómo pensar el afuera cuando el interior ha sido colonizado. Las prácticas feministas han explorado esta cuestión vital para las mujeres a través de la autoconciencia, el partir de sí, la micropolítica, etc.

²⁰⁰ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 33.

²⁰¹ Warren Montag “Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading”, *Yale French Studies*, num. 88, 1995 [Trad. al cast. “El alma es la prisión del cuerpo”: Althusser y Foucault 1970-1975”, *Youkali. Revista crítica de arte y pensamiento*, num. 8, pp. 155- 169].

los que se construye lo femenino y lo masculino como entidades fijas. 2) El tipo de articulación de estos discursos con instancias de poder económicas y políticas. 3) Y cuáles son procesos de naturalización y normalización de tales discursos. Pero aún nos falta un eje clave en el pensamiento de Foucault que será de enorme utilidad para las tareas feministas: el cuerpo en su interrelación con el poder.

3.3. Cuerpo y poder

A partir de *El orden del discurso*²⁰², el problema para Foucault se desplaza desde la cuestión de la materialidad hacia la relación que el discurso mantiene con el cuerpo. Ya no se trata solo de las condiciones sociales, políticas o económicas que permiten que lo dicho sea dicho, la historia de las condiciones de posibilidad de aparición de los enunciados, sino de las diversas formas de sometimiento, control, disciplina y fijación de reglas –lo que podemos llamar la constitución de sistemas de inteligibilidad– por las que un cuerpo llega a hacerse visible. De qué modo en la historia unos cuerpos llegan a ser marginados, marcados como lo Otro, doblegados en su diversidad. Cómo el discurso se inscribe en el cuerpo, se hace cuerpo y delimita un lugar para el otro. Si en un primer momento al discurso se sumó la problemática del poder, ahora se añade la del cuerpo. La figura del otro expulsado, rechazado, encerrado, es una llave de paso hacia la crítica a la modernidad. Ésta es otra de las piezas fundamentales que el feminismo logra encajar: no puede hablarse de razón cuando ésta se ha erigido a costa de expulsar lo diferente de sí.

En *Vigilar y castigar* y en *Historia de la sexualidad*, Foucault analiza el poder moderno en relación a dos técnicas de dominación que son aplicadas directamente sobre los cuerpos: el encierro y la sexualidad. Como se sabe, el tipo de poder que Foucault describe en ellas se aleja de las concepciones clásicas. No atañe a individuos concretos (no se trata del quién sino del cómo); no se vincula exclusivamente a estrategias económicas, sino a discursos (se aleja del marxismo ortodoxo); y tampoco se identifica con los aparatos de Estado (no se localiza en un punto fijo, no es unidireccional). En otro sentido muy distinto, se trata de una estrategia global en la que las relaciones de fuerza recorren por completo, sin fisuras, el cuerpo social. “El poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una relación de poder.”²⁰³ Por eso, para Foucault, la pregunta por quién ejerce el poder, el sujeto del poder, no tiene sentido; se trata de comprender cómo opera.

El poder no es, por tanto, una sustancia, sino una relación de fuerzas entre diferentes elementos, perspectiva que permite reconsiderar cuatro nociones comunes en la concepción clásica del poder: 1) Al ser una fuerza se

²⁰² Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971 [Trad. al cast. de Alberto González Trollano: *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2004].

²⁰³ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 99.

encuentra presente en todos los términos de una relación; las relaciones puestas en juego *adquieren la cualidad de lo reversible* rompiendo con el esquema de víctimas y verdugos; 2) *La complejidad que le es inherente desborda la unidireccionalidad*, se abre a la circularidad: el poder no emana de un punto determinado, recorre infinitud de ellos –“estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones de Estado con los ciudadanos o en las fronteras de las clases y no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno”²⁰⁴–; 3) La fuerza se interrelaciona con otras fuerzas en una dimensión casi imperceptible, micropolítica y cotidiana, que aleja al poder de las imágenes espectaculares clásicas de la dominación y de los discursos represivos: *el poder no es represivo sino productivo*, se trata de incitar, provocar, facilitar, etc.; 4) *Su positividad señala la presencia de un elemento creativo*, activo, en la interacción del individuo con la verdad sobre sí mismo y lo que lo rodea, garante, al mismo tiempo, de la resistencia (la capacidad de afectar y de ser afectado, dice Deleuze²⁰⁵). Foucault piensa estos puntos a través de la disciplina y la biopolítica en las dos obras mencionadas. Pero antes de detenernos en ellos reparemos en un par de cuestiones.

Con esta nueva concepción del poder, luchas periféricas que hasta entonces pasaban desapercibidas bajo el centralismo de la lucha de clases recuperan cierto protagonismo, puesto que en ellas pueden observarse los modos modernos de resistencia política. Para los feminismos, resulta de enorme utilidad este marco porque permite ir más allá del modelo económico descrito por las teorías marxistas.²⁰⁶ El análisis de la opresión femenina exige comprender no solo la ordenación de los sistemas económicos o políticos, sino de qué modo las sociedades representan el género y el uso que hacen de éste para enunciar normas, distribuir lugares o construir el significado de la experiencia.²⁰⁷ En este sentido, la noción de “poder” foucaultiana, al girar en torno a la relación de la verdad con el poder, permite comprender el género no cómo una sustancia preexistente, sino como una representación social con efectos diferenciadores y jerárquicos sobre los cuerpos. La cuestión es, entonces, a través de qué mecanismos de poder llegamos a ser sujetos generizados. Esta pregunta se enmarca dentro de la problematización de la que hablábamos más

²⁰⁴Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Éditions Gallimard, París, 1975 [Trad. al cast. de Aurelio Garzón del Camino: *Vigilar y castigar*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2000, p. 34].

²⁰⁵ “El poder de ser afectado es como una materia de la fuerza y el poder de afectar es como una función de la fuerza.” Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p.101.

²⁰⁶ La división sexual del trabajo es la condición de posibilidad del capitalismo y, sin embargo, los autores marxistas no han reparado en explicar la reproducción de la fuerza de trabajo. Por ello, se ha señalado la insuficiencia del marxismo para el análisis feminista (Para ver un interesantísimo relato de los orígenes de la relación del origen del capitalismo y la caza de brujas, véase, Federicci, Silvia, *Calibán y la bruja*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011).

²⁰⁷ Scott, Joan W., *op. cit.*

arriba: el poder no se limita a imprimir violencia sobre el cuerpo, sino a producir la verdad del mismo.

Se ha señalado cómo al hablar de relaciones de poder se corre el peligro de diluir la rigidez de los estados de dominación al no poder identificar a los responsables. A Foucault se le reprocha que su análisis se sitúe en contra de toda revuelta al eliminar el papel central del individuo.²⁰⁸ Las críticas también se han lanzado desde algunas posiciones feministas para las que la complejidad a la que apela hace un flaco favor a los movimientos de liberación.²⁰⁹ Si por una parte esta interpretación ignora que no se niega la resistencia, sino que describe el poder en un marco nuevo, por otro lado, no está de más señalar que existe cierta confusión entre diferentes registros del poder en Foucault, en concreto hasta qué punto las relaciones de poder pueden diluirse o generar sujeción. Como señala Mauricio Lazzarato, es importante no confundir 1) *las relaciones estratégicas*, 2) *las técnicas de gobierno* y 3) *los estados de dominación*. Las relaciones de poder son juegos estratégicos entre libertades, y los estados de dominación son eso que de ordinario se llama el poder. Mientras que las relaciones de poder circulan entre sujetos libres y, por tanto, se coloca el acento en la capacidad de transformación de las propias relaciones, los estados de dominación se caracterizan por el hecho de que la relación la establecen las instituciones, y la reversibilidad, su transformación y la inestabilidad a la acción es limitada. Las tecnologías gubernamentales son las que se cristalizan, dando lugar a relaciones asimétricas institucionalizadas o a relaciones abiertas y a la creación de subjetividades.²¹⁰

3.3.1. Disciplina de los cuerpos y biopolítica de las poblaciones

En *Vigilar y Castigar* Foucault analiza el poder a través de las diferentes formas que adquiere la administración de la pena en sus variaciones históricas. El paso de los castigos punitivos al modelo de la prisión pone en evidencia el desplazamiento del castigo como forma de ejercicio del poder soberano en la plaza pública, dirigido hacia un cuerpo tratado de forma ejemplar y espectacular. El modelo de la prisión se dirige hacia la vigilancia sutil del ojo que todo lo ve, que penetra en los espacios más íntimos, distribuye los espacios a habitar y se encarga del enderezamiento de las almas. Es el paso del poder soberano al poder disciplinario; del régimen de sangre (el poder de matar) al régimen de vida (producir, gestionar, gobernar la vida). No se trata de que se

²⁰⁸ Warreng Montag repasa las críticas a las que Althusser y Foucault fueron sometidos en el contexto de los debates sobre la crisis del marxismo. Ver Warreng Montag, "Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading", *Yale French Studies*, num. 88, 1995 [Trad. al cast. "El alma es la prisión del cuerpo": Althusser y Foucault 1970-1975", *Youkali. Revista crítica de arte y pensamiento*, num. 8, pp. 155- 169].

²⁰⁹ En Tubert, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003, se rastrean las diferentes implicaciones de este problema. En el último apartado del capítulo cuatro, se trata más en detalle este problema.

²¹⁰ Lazzarato, Maurizio, "Del biopoder a la biopolítica", en *Multitudes*, nº 1, 2000.

deje de matar, sino de dar la muerte de otro modo: “en nombre de la razón, del espacio vital, de las condiciones de vida y de supervivencia de una población que se considera mejor y que trata al enemigo no ya como el enemigo jurídico del antiguo soberano, sino como el agente tóxico o infeccioso, una especie de ‘peligro tóxico’.”²¹¹ Se trata del paso de un poder depositado en la autoridad a la multiplicación, la penetración en la vida íntima, la expropiación de las almas, la producción de cuerpos dóciles. Se trata de una microfísica cuya estrategia tiene más que ver con “disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos” que con grandes demostraciones de fuerza. Afirma Foucault: “hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el privilegio adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados”.²¹²

Como se ha señalado, este poder no domina visiblemente el cuerpo, no es espectacular, sino que tiende a lo incorporal. La guillotina es descrita por Foucault como figura del tránsito de este nuevo poder, situada justo en medio: “en ella la muerte queda reducida a un acontecimiento visible, pero instantáneo”.²¹³ El devaneo, el entretenimiento y el alargamiento del castigo punitivo son reducidos por una cada vez mayor tímida expresión pública del poder sobre el cuerpo del castigado. Se abandona la aparición momentánea por un ejercicio continuado, densificado y, al mismo tiempo, sutil. La domesticación de las almas, su enderezamiento, la producción del cuerpo funcional, fragmentado, descompuesto, tiene como objeto la propia vida: ésta constituirá de ahora en adelante su mesa de operaciones; su objetivo, el cuerpo productivo, producido, institucionalizado, distribuido. A este poder sobre la vida, Foucault lo denomina “biopoder”.²¹⁴

El biopoder es una fábrica de subjetividad. Para tornar dócil a un cuerpo no es necesaria la violencia física directa, bastan tecnologías más suaves. En este sentido, se trata de nuevas maneras de moldear el cuerpo, marcarlo, excitarlo, erotizarlo, obligarlo a emitir signos.²¹⁵ Foucault describe las dos caras de este poder: anatomopolítica y biopolítica. La primera tiene como objeto el cuerpo individual y está destinada al aumento de las actitudes, la absorción de las fuerzas, la producción del cuerpo útil. La biopolítica se dirige en cambio al cuerpo en su relación con la especie, como parte de un conjunto definido biológicamente. Conceptos como nacimiento, mortalidad, higiene, salud y racismo cobran nuevo sentido en este marco definido por el control y la

²¹¹ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 122.

²¹² Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 33.

²¹³ *Ibid.*, p. 20.

²¹⁴ En las interpretaciones posteriores, autores como Negri distinguen entre biopolítica y biopoder: la primera es el poder sobre la vida que emerge desde abajo; el segundo es el poder que desde arriba intenta capturar ese exceso de vida. Ver Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (Gilles Deleuze, Michel Foucault, Antonio Negri, Slavoj Žizek, Giorgio Agamben), Paidós, Buenos Aires, 2007.

²¹⁵ Pál Pelbart, Peter, *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, p. 72.

regulación de las poblaciones.²¹⁶ Anatomopolítica y biopolítica se entrelazan estrechamente en la era del biopoder:

El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz –anatomía y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las relaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida– caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente [...] Se inicia así la era de un bio-poder.²¹⁷

El capitalismo, dice Foucault, nunca hubiese sido posible sin el desarrollo de este poder, pues “no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos”.²¹⁸ Es decir, el capitalismo se articula a través de una *tecnología política del cuerpo*. Pero esta tecnología política es una tecnología sexual que impone diferentes lugares a los cuerpos generizados dentro de la máquina de producción. Pese a que Foucault tiene en cuenta que el poder, además de normalizar y producir exclusiones hace útiles las diferencias, nunca llegó a analizar el significado de la diferencia de sexos para el poder. Sin embargo, la biopolítica, como señala Rodríguez Magda, no puede ser entendida completamente sin la división sexual del trabajo. Esta autora insiste en que “la separación público/ privado es la condición necesaria para la constitución del mundo moderno, burgués, industrial”. Y, como afirma, citando a Badinter, “fueron necesarias varias décadas y muchos alegatos, sermones y requisitorias para que las mujeres se decidieran finalmente a cumplir sus deberes de madres”.²¹⁹ Sin la naturalización del sexo y la diferenciación de género, el nacimiento del capitalismo no resulta comprensible. La perspectiva feminista piensa el biopoder, pero señalando que éste no puede leerse sin tener en cuenta la producción normalizada del cuerpo generizado, de lo masculino y lo femenino.

En relación a la disciplina corporal, resulta muy interesante leer a Foucault a la luz de la crítica feminista de la domesticación y la fabricación del cuerpo. Encontramos varios puntos clave. 1) *La importancia de la representación*. Foucault describe cómo el delincuente reactiva y regulariza a cada instante el sistema signifiante del código que lo mantiene preso. Del mismo modo, como señalan Scott y Butler, el género hay que comprenderlo no solamente desde su imposición, sino desde la interpretación que una sociedad hace del mismo y la eficacia que surge dada su repetición. 2) *Una microfísica del poder*. La disciplina es una anatomopolítica del detalle en la que hasta el mínimo gesto carga los cuerpos dóciles. Los procesos de construcción del género son del mismo tipo:

²¹⁶ Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, París, 1976 [Trad. al cast. de Ulises Guñazú: *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 168 y ss.].

²¹⁷ *Ibid.*, 169.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 170.

²¹⁹ Rodríguez Magda, Rosa M^a, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Madrid, Anthropos, 2003, p. 219. Volveremos sobre esta cuestión en el apartado “El sujeto neutro de Foucault”.

mínimos, imperceptibles, sutiles, no articulados en grandes operaciones (el modo en que aprendemos a ser hombres y mujeres es apenas consciente). 3) *Cotidianidad del poder*. Dice Foucault que, mientras en la ciudad apestada el poder se alza contra una situación excepcional, en el caso del poder moderno, se trata ya no de la excepción, sino de la norma, las relaciones de poder con la vida cotidiana de los hombres.²²⁰ El mandato de género no es un acto único, excepcional, puntual; es un conjunto de normas acatadas a través de gestos escenificados, exigidos, asumidos en el día a día. 4) *Una articulación del gesto particular con el conjunto global*. Esta articulación se encuentra en el corazón de la disciplina, pues se trata de conectar el gesto minucioso con una utilidad o sentido global, de insertar las actividades, multiplicarlas, en la máquina de ordenación general. La disciplina impone una estricta relación entre gesto y cuerpo, pues nada debe permanecer inútil.²²¹ Para Foucault, se trata de un complejo *arte del cuerpo*.²²² El cuerpo femenino es especialista en este arte: postura, estilo, corrección, modales, vestimenta. Cada detalle es significativo: forma parte del conjunto que da coherencia al sistema de género. 5) *Una intensificación del tiempo*. Existe una utilización negativa del tiempo, cuyo eje es la no-productividad (hacer el vago, dejar pasar el tiempo, no emplearlo útilmente, etc.). Frente a este uso negativo del tiempo, cada cuerpo debe capitalizar y hacer rentable el tiempo acumulado en los cuerpos. Se trata de extraer cada vez más instantes disponibles, cada vez más fuerzas útiles.²²³ Aunque Foucault no lo mencione, un lugar paradigmático de intensificación del tiempo es el trabajo en el hogar. El cuidado exige productividad máxima y empleo del mínimo tiempo posible, de tal modo que las tareas llegan a simultanearse para que cada segundo sirva funcionalmente al objetivo de procurar bienestar a otros. El cuerpo del ama de casa, la empleada doméstica o la cuidadora de ancianos nunca descansa (*work is never done*) y desarrolla habilidades máximas para la optimización de los recursos al menor coste posible e introduciendo un valor añadido: la invisibilidad. En el cuerpo de la trabajadora del hogar se trata de no parar de trabajar para sostener la vida de otros cuerpos, pero sin reconocimiento social alguno. Se trata de un cuerpo máquina de reproducción que multiplica sus servicios en tiempo récord, llevando al extremo la máxima de la disponibilidad total (abierto 24h).

Tanto el análisis del poder sobre los cuerpos individuales como sobre las poblaciones no puede realizarse sin tener en cuenta que el poder trabaja sobre cuerpos sexuados y generizados, y que si el capitalismo no puede ser explicado sin la producción biopolítica, ésta, pese a Foucault, no puede comprenderse sin la división sexual del trabajo. Por eso, los análisis feministas sobre el poder se

²²⁰ Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Éditions Gallimard, París, 1975 [Trad. al cast. de Aurelio Garzón del Camino: *Vigilar y castigar*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2000, p. 210].

²²¹ *Ibid.*, pp. 155- 158.

²²² *Ibid.*, p. 141.

²²³ *Ibid.*, p. 158.

apoyan en Foucault pero para dar un paso más: ¿a través de qué mecanismos de poder los cuerpos son interpretados dentro de un régimen sexual y corporal que sitúa a hombres y mujeres en lugares no solo distintos sino desiguales? El análisis de la sexualidad como dispositivo de poder arroja luz en este sentido, aunque de nuevo, deba ser amplificado y profundizado. Veamos a qué nos referimos.

3.3.2. Una historia, la de la sexualidad

Como estamos viendo, para Foucault, existe una historia de las condiciones de posibilidad de lo visible y de lo enunciable, o dicho de otro modo, de los sistemas de pensamiento. Pero esa historia no es “una historia de las mentalidades que solo tendría en cuenta el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio, una historia de los cuerpos y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente”.²²⁴ En esta historia, la sexualidad aparece como un dispositivo fundamental de gran envergadura. Es fundamental porque, a través suyo, la cultura occidental ha hecho del sexo el lugar en el que la verdad sobre uno mismo puede ser revelada.²²⁵ En este punto, Foucault conecta con los análisis feministas que ven en la sexualidad el núcleo central del debate. Para autoras como Shulamith Firestone, la sexualidad es para las mujeres lo que es para los obreros en la teoría marxista su trabajo.²²⁶ No tomarla en cuenta significa obviar la forma en la que las mujeres son sometidas.

La sexualidad no es simplemente un mecanismo de la naturaleza. En ella, se combinan poder y saber, produciendo un objeto de estudio y control históricamente determinado: el sexo. En el contexto definido por la gestión biopolítica que hemos descrito, los índices poblacionales de natalidad, mortalidad, salud o higiene se vuelven clave, y la regulación del sexo permite mantener un equilibrio entre las necesidades de reproducción y los intereses del sistema social.²²⁷ Aquí es donde Foucault señala que existe una profunda relación entre el poder y la verdad del sexo. De este modo, cabe preguntarse cuál es el juego de verdad que funda el surgimiento del saber sobre la

²²⁴ Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, París, 1976 [Trad. al cast. de Ulises Guñazú: *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 184].

²²⁵ Escobar, Carmen Elisa: “Diferencia Sexual, Feminismos y Psicoanálisis” en *Psikeba: Revista de Psicoanálisis Y Estudios Culturales* ISSN: 1850-339X, Argentina, 2009 vol: 10, fasc: N/A, pp. 20-24.

²²⁶ Joan Scott, *op. cit.*

²²⁷ El concepto de “población” surge de forma paralela al del “cuerpo como especie: la conexión del cuerpo con la raza, con la biología, consigue generar una especie de conciencia que participa y que es responsable del cuerpo social que debe asegurar la vida ante todo (el suicidio es de este modo una especie de falta –su penalización da prueba de ello, de ahí el asombro que describe Foucault de la sociología naciente ante este tipo de acontecimientos–. Así, el sexo se coloca en el centro como equilibrio necesario de la población, se gobierna con nuevos índices y nuevas tablas: natalidad, mortalidad, salud, alimentación, proliferación, longevidad, son las nuevas tasas e índices macropolíticos que surgen con esta nueva ‘biopolítica de la población’. (Para el concepto de “biopolítica”, ver Foucault, *op. cit.*, pp. 168 y ss).

sexualidad. Si el primer volumen de *Historia de la sexualidad* pretende comprender, en línea con lo planteado en *Vigilar y castigar*, los mecanismos de captura disciplinaria del cuerpo a través de lo que Foucault denomina *scientia sexualis*, los volúmenes II y III indagan en cómo los sujetos son no solo atrapados, sino también llamados, interpelados, dando lugar a la problemática en torno a las tecnologías del yo. Poder y subjetividad aparecen de nuevo como elementos inseparables, correlativos.

Foucault, como señalamos, desplaza cualquier posible concepción del poder en términos negativos, de carencia o represivos. No busca la causa de la culpa de Occidente respecto al sexo, sino por qué se interrogó continuamente sobre su verdad y cómo llegó a hacer una formulación personal de dicha pregunta. La transformación del dispositivo de la sexualidad, Foucault la sitúa en los siglos XVIII y XIX. Si bien en la Edad Media la confesión servía como medida de extracción de la verdad dentro de un marco más o menos restringido, con el Concilio de Trento y la Reforma y la Nueva pastoral, la confesión se convierte en un dispositivo pormenorizado y de detalle. La confesión de la carne implica el examen exhaustivo de sí: todo movimiento del alma, deseo, fantasía, debe ser expuesto, confesado. El sexo comienza a ser nombrado, se hace discurso y se vuelve inagotable: al ser de naturaleza extraña, desconocida, misteriosa, no está nunca libre de confesión.

La proliferación de discursos sobre el sexo trae consigo nuevas formas de control sobre el niño (pedagogía, control de la precocidad, etc.) o la madre histórica.²²⁸ Y la psiquiatría aparece, en este contexto, para hacerse cargo de las sexualidades perversas, minoritarias. Cuando se afianza la verdad del sexo, surgen necesariamente sexualidades perversas, periféricas, en los márgenes de lo “normal”, que son tratadas, diagnosticadas, como nuevas patologías (la figura del homosexual, por ejemplo).²²⁹ Por eso, para Foucault, nuestra sexualidad está definida por la frontera entre la norma y la perversión; frontera levantada gracias al “aislamiento del instinto sexual como instinto biológico y psíquico autónomo”,²³⁰ de tal forma que se produce una normalización de las conductas y una patologización de las anomalías. “Se emprende la tarea de

²²⁸ Foucault, Michel, *op. cit.*, pp. 127 y ss. Aquí Foucault habla de ‘la histerización del cuerpo de la mujer’, que fue parte de un proceso triple: “cuerpo integralmente saturado de sexualidad; cuerpo integrado en el efecto de una patología intrínseca a las prácticas médicas; y por último, cuerpo puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico–moral que dura todo el tiempo de la educación)”. Pero también puede verse el análisis que hace Beatriz Preciado de la emergencia de esta figura: “Paralelamente a la represión de la masturbación, la histeria será construida como una ‘enfermedad femenina’[...] El diagnóstico de la histeria y la obtención del orgasmo eran asociados a una incapacidad frígida frente al coito heterosexual, y sobre todo, con el lesbianismo. De este modo, lo que conocemos como orgasmo femenino a partir del siglo XVII no es sino el resultado paradójico del trabajo de dos tecnologías opuestas de represión de la masturbación y de producción de la crisis histerica.” Preciado, Beatriz, *El manifiesto contra-sexual*, Ópera prima, Barcelona, 2002, p. 90.

²²⁹ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 56.

²³⁰ *Ibid.*, p. 128.

proteger, de separar y prevenir, señalando peligros por todas partes, llamando la atención, exigiendo diagnósticos, amontonando informes, organizando terapéuticas [...] se intensifica la conciencia de un peligro constante del que hay que hablar.”²³¹ Y se multiplican las condenas de la justicia frente a nuevas perversiones que antes no eran consideradas como tales. Es en este punto donde la teoría *queer* ha encontrado un verdadero aliado en Foucault: los sujetos no normativos (transgénero, transexuales, maricas, bollos, etc.) encarnan la resistencia a un orden cuyo campo de operaciones privilegiado es el cuerpo individual y colectivo.²³²

Esta incitación permanente a hablar del sexo, protegerlo, analizarlo, codificarlo, supone para Foucault que el sexo, lejos de haber sido reprimido, ha sido, en consonancia con el despliegue de esa nueva forma de poder sobre la vida, producido, motivado, incitado, en definitiva, utilizado como tecnología de poder sobre un objeto íntimo que permite franquear la frontera última del cuerpo. La separación entre lo prohibido y lo permitido tiene en el sexo un lugar idóneo de actuación, pues permite marcar la diferencia o la adecuación con una norma de un modo profundo. En el sexo, a diferencia de lo que ocurre con otras prohibiciones, existe la obligación de decir siempre la verdad.

En este proceso, la confesión consigue adaptar las reglas del discurso científico a través de la *scientia sexualis* que permite hacer de la sexualidad objeto de estudio y lugar de significación saturado de reglas que provienen de prácticas antiguas, pero en el que se incorporan importantes novedades. Dentro de la trama que Foucault traza (antigua confesión, incitación a hablar del sexo por medio de su extensión fuera de los muros eclesiásticos, regla general, llamada de las nuevas técnicas –pedagogía, medicina, psiquiatría, justicia, economía–, y constitución de la *scientia sexualis*), el paso de la fórmula de la antigua alianza a la nueva sexualidad va a tener como vehículo a la familia. La alianza estaba sometida a las reglas de lo prohibido y lo permitido, a la Ley como núcleo de cohesión, ligada al derecho y al modelo económico como medio de circulación de riquezas y protección del rango de clase; cuando la sexualidad se suma a la alianza, su economía deja de estar ligada a la circulación de riquezas. Su razón de ser ya no es la reproducción de la clase, sino la proliferación detallada del sexo que proporciona un control más global de las poblaciones.²³³ En este camino, según Foucault, el incesto va a constituir el garante de la familia en la forma de la antigua alianza: la sexualidad no desplaza el núcleo familiar, mientras siga ligada a la ley y al derecho, que son las formas básicas del sistema de alianza. Frente al miedo de la intromisión de nuevas tecnologías en el ámbito familiar (pedagogos, psiquiatras, médicos

²³¹ *Ibid.*, p.41.

²³² Para ver la conexión de Foucault con la teoría *queer*: Sáez, Javier, *Psicoanálisis y teoría queer*, Síntesis, Madrid, 2004; y Preciado, Beatriz, «Multitudes *Queer*. Notas para una política de los anormales», *Multitudes*, 2004; disponible en <http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer,1465>

²³³ Foucault, Michel, *op. cit.*, pp.129 y ss.

encargados de las nuevas figuras que nacen en este proceso: madre nerviosa, hija histérica, niño precoz, padre perverso, homosexual), y de la sustracción y aislamiento de los enfermos, el psicoanálisis surge como la segura garantía de que en el fondo de estas sexualidades nuevas que conforman las familias y que requieren ser atendidas, escuchadas, estudiadas, las relaciones familiares siguen ocupando un lugar privilegiado. De este modo, el psicoanálisis no amenaza, sino que convive con el antiguo sistema de alianza, el derecho y la ley, puesto que quedaba garantizado que “en el fondo de la sexualidad de cada cual iba a reaparecer la relación padres–hijos, permitía mantener la sujeción con alfileres del dispositivo de sexualidad sobre el sistema de la alianza en el momento en el que todo parecía indicar el proceso inverso.”²³⁴ La naciente familia burguesa se organiza en torno al sexo. Pero para que este dominio pudiese extenderse más allá de las clases altas tuvieron que darse conflictos en el espacio urbano (en relación a la cohabitación o a la prostitución) y cubrirse urgencias económicas derivadas de la necesidad de mano de obra estable (los trabajadores morían prontamente), que requería de formas de control que situasen la sexualidad en el centro de interés de otras capas sociales. Hay que proteger, cuidar y expandir el sexo, pero siempre con cuidados higiénicos y preceptos biológicos que impidan que este bien preciado escape de su dominio, porque ahí reside su razón de ser, su posibilidad de perpetuación: “La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa”.²³⁵ Y es aquí donde Foucault apunta el surgimiento de la anatomopolítica y la bioplítica señaladas en el epígrafe anterior. Como hemos mencionado, su lectura desde una perspectiva feminista amplía la explicación foucaultiana, puesto que tanto el nacimiento de la burguesía como la estabilidad obrera en las fábricas a través de las nuevas formas de control tienen como epicentro la división sexual del trabajo, la imposición del ámbito doméstico familiar como lugar de lo femenino y la marginación de las sexualidades y posiciones de género no normativas (no solo la homosexualidad masculina sino de forma especialmente relevante el lesbianismo y la transexualidad²³⁶).

²³⁴ Nótese cómo Foucault se sitúa en la línea de la crítica que Deleuze y Guattari realizan en *El Anti-Edipo* al psicoanálisis por preservar el modelo familista del inconsciente. Para Foucault, la convivencia entre la antigua alianza y la familia se produce del siguiente modo: “Al principio tenía que suscitar desconfianza y hostilidad, puesto que se proponía recorrer fuera del control familiar la sexualidad de los individuos; sacaba a la luz esa sexualidad misma sin recubrirla con el modelo neurológico; más aún, ponía en entredicho las relaciones familiares con el análisis que de ellas hacía. Pero he aquí que el psicoanálisis, que en sus modalidades técnicas parecía colocar la confesión de la sexualidad fuera de la soberanía familiar, en el corazón mismo de esa sexualidad reencontraba como principio de su formación y cifra de su inteligibilidad la ley de la alianza, los juegos mezclados de los esponsales y el parentesco, el incesto. La garantía de que en el fondo de la sexualidad de cada cual iba a reaparecer la relación padres–hijos, permitía mantener la sujeción con alfileres del dispositivo de sexualidad sobre el sistema de la alianza en el momento en el que todo parecía indicar el proceso inverso.” *Ibid.*, p. 138.

²³⁵ *Ibid.*, p. 152

²³⁶ Foucault se acerca al problema de la normativización del sexo y del género a través del caso de la hermafrodita Herculine Barbin: “las teorías biológicas de la sexualidad, las condiciones jurídicas del individuo, las formas de control administrativo en los Estados modernos, han conducido poco a poco a

En términos globales, el análisis foucaultiano de la sexualidad como dispositivo de poder sirvió de apoyo a la filosofía y a la teoría feminista en cinco puntos: 1) *Crítica al marxismo ortodoxo* por su reducción del análisis de las causas de opresión a las relaciones económicas que pasaba por alto otros tipos de sujeción, expresadas por las minorías raciales y étnicas, sexuales, las mujeres, etc.; 2) *Cuestionamiento de la existencia de una verdad del sexo*, de su naturalidad. Si para las mujeres la verdad del sexo ha significado la imposición de un destino biológico y/o social (sometidas a los hombres, obligadas a la reproducción de la especie, invisibilidad de los placeres), con su cuestionamiento éstos dejan de ser los únicos destinos pensables. 3) *La historización de la sexualidad permite conectarla con las formas concretas de organización y cooperación social* (la reproducción heterosexual en el capitalismo fordista, la permisividad de otras sexualidades en el postfordismo, etc.). 4) La consigna feminista “lo personal es político”²³⁷ puede pensarse desde la concepción foucaultiana del poder: si el poder no entiende de barreras entre el adentro y el afuera, *lo personal, lo que es más propio, se convierte en lugar privilegiado de actuación del poder y, por tanto, de resistencia*. 5) Por último, poder pensar el cuerpo dentro de la economía simbólica del poder y no como algo aparte: *el cuerpo es producto de significaciones, interpretaciones y códigos diversos*. El cuerpo—mujer deja de ser un dato natural y reaparece como marca de una sociedad y un tiempo determinados.

Efectivamente, el biopoder pone en el centro la vida, interpela cuerpos, produce normalidades, circunscribe sentidos y códigos morales. La descripción del poder en términos biopolíticos impone una serie de nuevos problemas que Foucault deja abiertos al final del primer volumen de *Historia de la sexualidad*, y que podemos resumir del siguiente modo: si el poder totaliza la vida, el individuo se confunde con ella, ¿en qué sentido resulta posible la sustracción? Será en el mundo griego donde Foucault encuentre la respuesta en la medida en que el individuo se constituye a sí mismo a través de la estilización de sí y el arte de la existencia, al tiempo que se hace cargo de los condicionamientos sociales, morales y políticos que lo sujetan. Es decir, pese a la confluencia entre

rechazar la idea de la mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y a restringir, en consecuencia, la libre elección de los individuos inciertos. A partir de entonces se atribuirá a cada uno un sexo y solo uno.” “Le vrai sexe”, *Arcadie*, 27 année, número 323, 1980 [Trad. al cast. de Antonio Serrano y Ana Canellas: “El sexo verdadero”, introducción a *Herculine Barbin llamada Alexina B*, Revolución, Madrid, 1985, p. 12]. Nótese que aquí la confluencia con la teoría *queer* que señalamos más arriba se profundiza al incluir de manera implícita en el caso de Herculine Barbin una crítica al sistema de género que impone la elección dentro del marco de la diferencia sexual. La posibilidad de vivir más de un sexo implica necesariamente la dislocación del género y, en consecuencia, se abriría la posibilidad de vivir más de un género. Sin embargo, esta idea de la proliferación de géneros chocaría con la de la diferencia sexual para la que esa proliferación resulta un imposible. En otra dirección, Judith Butler ha criticado este texto de Foucault por idealizar la sexualidad de Herculine Barbin, libre del poder de normalización sexual, eliminando el sufrimiento y la negación que implica una sexualidad tal. Entre otras cosas, Foucault habría entrado en contradicción con su propia teoría del poder al disponer un lugar previo al mismo. Ver Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2001 [1990].

²³⁷ Esta consigna fue inventada por las feministas italianas en los setenta, y daba cuenta de la dimensión política, social, de lo personal, algo de lo que Kate Millet también había hablado en su *Política sexual*: Millet, Kate, *Política sexual*, Aguilar, México, 1975.

poder y saber que Foucault descubre en la subjetividad, como señalamos en relación al gobierno de los otros y el gobierno de sí, no depende completamente de ellos.²³⁸ El individuo es el resultado de un complejo proceso en el que no solo es sujetado, sino en el que también se hace responsable de sí. La idea de la subjetividad en términos de procesos de subjetivación da cuenta tanto de la relación del sujeto con las fuerzas del afuera que lo constituyen como de la tensión de esas fuerzas con la propia. El poder y el saber imperantes chocan necesariamente con el ejercicio de conocimiento de sí mismo en el que se funda toda identidad. Como dice Deleuze, la interiorización del afuera nunca es una reproducción de lo Mismo, sino una repetición de lo Diferente.²³⁹ En Grecia, por tanto, Foucault descubre la posibilidad de escapar de la totalización del poder a través de la afirmación de la Diferencia que es, de un modo profundo, el corazón irreductible de toda identidad. Los cuerpos diversos, los placeres renovados, nos confrontan no con la verdad del sexo, sino con nuestra propia verdad. Se trata, por tanto, de la relación del sujeto consigo mismo, con su propia verdad, con el conocimiento de sí; se trata, por tanto, de una comprensión profundamente ética de la subjetividad. En el siguiente capítulo, veremos cómo Judith Butler se hace eco de esta ética, que no responde a postulados o principios de algún cuño, sino a una profundización en la responsabilidad y el cuidado de sí.

3.4. El sujeto neutro de Foucault

Existe una diferencia fundamental entre el modo en que Foucault lee el cuerpo y en el que lo hace la teoría feminista: para esta última resulta imposible separar su análisis de la división sexual de lo simbólico y del trabajo. En la filosofía de la diferencia, dominada por la hegemonía masculina, el cuerpo ha sido más un medio que la excusa idónea para recuperar las marcas que en él dejan el sexo, el género, la raza o la clase. La cita de Teresa de Lauretis es larga pero merece la pena su reproducción:

“[...]Braidotti prosigue analizando las diversas formas asumidas de la feminidad en las obras de Deleuze, Foucault, Lyotard y Derrida y, al mismo tiempo, el constante rechazo de todos los filósofos de identificar la feminidad con las mujeres reales. Al contrario, solo si renuncian a insistir sobre la especificidad sexual (el género), las mujeres serán en opinión de estos, el grupo social mejor cualificado (al estar oprimidas por la sexualidad) para dar vida a ‘otro’ sujeto radicalmente distinto, des-centrado y a-sexuado. De esta forma, desplazando la cuestión del género hacia una ahistórica y puramente textual figura de la feminidad (Derrida); o dislocando las bases sexuales, sobre un cuerpo de placeres difusos (Foucault) o superficies investidas libidinalmente (Lyotard), o sobre un cuerpo-lugar de afectividad indiferenciada, y, por tanto, sobre un sujeto liberado de la

²³⁸ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, pp. 133-134

²³⁹ *Ibid.*, p. 129.

autorrepresentación y de los vínculos de identidad (Deleuze), y finalmente disolviendo la ideología, pero también la realidad (historicidad) del género en ese sujeto difuso, descentrado y deconstruido (y sin duda, no femenino), es así que de nuevo, paradójicamente, estas teorías apelan a las mujeres, designando el proceso de tal disolución con el término convertirse-en-mujer (*devenir-femme*)."²⁴⁰

Si bien se coincide en la necesidad de recuperar un lugar central para el cuerpo, no puede tratarse de un cuerpo mítico, abstracto, desencarnado. El interés de la teoría feminista se dirige a comprender cómo el sujeto masculino ha sido adscrito a la trascendencia y el femenino al cuerpo y a la naturaleza, lo que significa desvelar que la construcción del género opera ya en la ontología del sujeto. Por ello, la filosofía y la teoría feminista es necesariamente materialista: el cuerpo es sexualizado, generado, racializado. Pese a las conexiones señaladas que la teoría feminista contemporánea ha encontrado en la obra de Foucault, su caso en este aspecto no es para menos.²⁴¹ En su historia el dispositivo de poder de la sexualidad no aparece radicado en el género. La sexualidad no es ni masculina ni femenina, sino única e igual para todos. Como afirma Rosi Braidotti, el sujeto universal es un sujeto que oculta la diferencia sexual y es, por tanto, masculino.²⁴² Rodríguez Magda, en su estudio sobre Foucault y la genealogía de los sexos, argumenta que los cuerpos en Foucault no son sexuados, sino que devienen luego tales a través del dispositivo de la sexualidad. Es decir, Foucault no toma la diferencia sexual como materialidad en el origen del proceso o, dicho de otro modo, para el autor no existe diferencia de partida marcada por el sexo. Pero, lo que es más grave, tampoco se interesa luego por ello como efecto del dispositivo de poder. Esto implica que el género no sea tomado en cuenta y no exista una genealogía de los sexos.²⁴³ Resulta paradójico que quien, justamente, ha hablado tanto de la necesidad de desnaturalizar el sexo olvide la fijación "naturalizada" de mayor envergadura, la diferencia sexual.

Para Foucault, la teoría de los cuerpos pasa por una teoría del deseo. En la Grecia Antigua se habría desarrollado una teorización en torno al uso de los placeres; el cristianismo se basó en cambio en las confesiones de la carne, configurando una noción nueva de "deseo". El primer caso sería el terreno de la estética de realización del placer. En el segundo caso, se trataría del deseo y su hermenéutica.²⁴⁴ Para Foucault, pensar el deseo significaría pensar el momento histórico de esta ruptura: la que va desde su realización estética a la búsqueda interpretativa. Sin embargo, el deseo es un concepto que no puede entenderse

²⁴⁰ Lauretis, Teresa de, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Horas y horas, Madrid, 2000.

²⁴¹ Federici señala incluso que Foucault no reconoció nunca las aportaciones del feminismo a su propia obra.

²⁴² Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004.

²⁴³ Rodríguez Magda, Rosa M^a, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 210- 211.

²⁴⁴ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 60.

sin la diferencia sexual. Alguien que desea lo hace ya desde un sexo, desde un género socialmente establecido, y desde un deseo socialmente determinado que se cumplimenta o subvierte. Tampoco puede pasar desapercibido a través de qué mecanismos el hombre se ha erigido en sujeto de deseo y la mujer en objeto. ¿Quién desea, entonces, en esta historia de la sexualidad que no tiene en cuenta el género ni la diferencia sexual?

En el segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, se articulan los modos de sujeción, la sustancia ética, las formas de elaboración de sí. Sin embargo, toda la reflexión parte de un presupuesto androcéntrico y de un modelo viril. Parecería que el hecho de que en la Grecia Clásica solo se encontrase una moral viril, justificase esta orientación. Sin embargo, si esto es así se requeriría un marco filosófico-teórico que comprendiese una definición sobre la diferencia sexual, dado que el sujeto masculino en el que se conforma esta ética solo tiene sentido como identidad relacionada con la femenina. Es decir, tanto el cuerpo pensado masculino como el cuerpo impensado femenino se construyen a través de un modelo determinado por la diferencia sexual. Rodríguez Magda lo explica del siguiente modo: “Es esta no consideración de la diferencia sexual la que hace por ejemplo que, cuando Foucault se pregunta por qué la ética se preocupa de la sexualidad, no tome en cuenta gran número de elementos que están en el origen y en la posterior postulación de ideales normativos: legitimación de la herencia, patriarcado, tabú del incesto, intercambio de mujeres, poligamia, mutilaciones sexuales, exclusión de las mujeres de la propiedad y del espacio público [...] Paradójicamente Foucault no aplica al estudio de la subjetivación su analítica del poder [...]”.²⁴⁵

Por último, cuando Foucault habla de biopolítia y “cuerpo-especie” no tiene en cuenta que, como hemos señalado, el desarrollo de ésta solo es posible a través de la diferencia sexual: la separación público/privado es la condición necesaria para la constitución del mundo moderno, burgués e industrial. Es más, que la mujer haya asumido todo el trabajo de reproducción de la especie que ha hecho posible el concepto de “cuerpo-especie”, fue un proceso violento en el que se forzaba y convencía a las mujeres a que cumpliesen sus deberes de madres. Que la mujer fuese relegada al hecho “natural” de la reproducción y al ámbito privado fueron condiciones *sine qua non* del desarrollo de la biopolítica. Las mujeres fueron las que se encargaron y asumieron la responsabilidad de la reproducción y la salud de la especie, las normas higiénicas y morales para su conservación. Esta asignación de un lugar específicamente femenino venía dado por el criterio de tenencia o no de útero. Este criterio de asignación sexual cambiará en la era del consumo por un criterio estético más que reproductivo: es la vista, el criterio estético, lo que determinará la asignación sexual.²⁴⁶ Pero en un momento en el que, por encima de todo, hay que mantener y producir la

²⁴⁵ Rodríguez Magda, Rosa M^a, *op. cit.*, p. 225.

²⁴⁶ Ver, Preciado, Beatriz, *Manifiesto contra-sexual*, Ópera Prima, Madrid, 2002.

especie, el criterio será fisiológico–reproductivo. En este sentido, la mujer es apartada totalmente de la razón y de cualquier prioridad intelectual, por considerar un menoscabo a la fecundidad y cierto pecado a la especie (no cumplimiento del deber moral).²⁴⁷

De este modo, para concluir, podemos decir que encontramos una paradójica desnaturalización del sexo a través de la historia de la sexualidad y, sin embargo, no existe en Foucault una desnaturalización o problematización de los procesos de sustantivación y fijación de la diferencia sexual. En segundo lugar, se apela a un modelo ético viril que no tiene en cuenta otras formas de relaciones, otros períodos históricos que el estudiado y que, en cualquier caso, no cuestiona cuáles son las condiciones de posibilidad del hecho de que exista algo así como un cuerpo–varón que desarrolla determinadas técnicas de sí. En tercer lugar, el deseo es despojado de su relación con la diferencia sexual. El deseo está atravesado desde el inicio por las relaciones de sexo/género, sea en el momento en el que el hombre ha sido formado como sujeto de placer y la mujer como objeto del mismo, no legitimado para el disfrute; en este sentido, cuesta pensar de qué tipo de placer se habla. Por último, la articulación del biopoder con la asignación a las mujeres de un lugar ‘natural’ privado, doméstico, no es cuestionada en Foucault. Sin embargo, sin el fenómeno de la división sexual de lo simbólico y del trabajo, sin la carga moral asignada y sin la responsabilidad asumida, resulta imposible el desarrollo biopolítico. ¿Cómo puede mostrarse, entonces, como lo impensado?

4. Deleuze: historia de la representación, o cómo la diferencia fue expulsada del pensamiento

Como venimos mostrando, una de las cuestiones que vertebran el pensamiento de la diferencia es la crítica a la representación. Esta crítica supone preguntarnos qué es pensar. Con Foucault, hemos visto que pensar es problematizar, interrogar el modo en que conocemos y nos concebimos a nosotros mismos. A lo largo de la historia de la filosofía, saber, verdad y razón han formado una unidad cuya consecuencia es el triunfo progresivo de la conciencia sobre el ser, la consolidación de la autotransparencia del yo y la expulsión de aquello que escapa al control de la razón.²⁴⁸ Deleuze ha recorrido la historia de la filosofía occidental con la mirada atenta, inquieta, al modelo de este edificio metafísico, un modelo que, igual que Nietzsche, Heidegger o

²⁴⁷ Rodríguez Magda, Rosa M^a, *op. cit.*, p. 225.

²⁴⁸ Si se expulsa lo diferente no es obra de la razón en sí, como si esta fuese condenable por sí misma y hubiese simplemente que deshacerse de ella, sino de una determinada razón que se ha hecho hegemónica. Siguiendo a Deleuze–Foucault, de lo que se trata es de interrogar las diferentes formas de racionalidad para desvelar su carácter no esencial (por ejemplo, la razón que prima la vista sobre otros sentidos y formas de percibir, la razón del cálculo y la instrumentalización política o la razón eficiente).

Derrida, interpreta ligado al Ser en tanto negación del devenir, la presencia y la representación. Si Derrida ha señalado que la diferencia, pese a estar sometida a la lógica falogocéntrica, habita en el corazón del pensamiento racional, Deleuze, de un modo distinto,²⁴⁹ muestra que ser y devenir mantienen una complicidad negada por la lógica de la identidad. ¿Cómo Occidente llegó a consolidar un pensamiento que expulsa lo diferente de su interior? El recorrido, desde Platón a Hegel, es una muestra de ello, y ofrece coordenadas en las que se dibuja la crítica a la metafísica que posteriormente será retomada por feministas como Luce Irigaray (en una profunda crítica de la Razón Patriarcal) o Rosi Braidotti (en una apasionada afirmación del pensamiento *nómada*). Además, la crítica deleuziana al platonismo, la inversión de la dialéctica entre copias y modelos y la aparición del simulacro son útiles para cuestionar el género, como muestra la teoría *queer*.

En primer lugar, nos detendremos en la historia del pensamiento de la representación, que constituye, para Deleuze, la historia de la expulsión de lo diferente. Esta historia comienza con Platón, sigue con Aristóteles, se detiene en Descartes y finaliza con Hegel. En el siguiente apartado, se sientan brevemente las bases de la ontología del ser unívoco, con el objetivo de acentuar la importancia de un pensamiento que no solo pretende restituir el lugar robado a la diferencia sino *pensar diferencialmente*. En esta ontología, las resonancias con Foucault son constantes. A continuación, abordamos las conexiones entre deseo y producción social formuladas en *El Anti-Edipo* apuntando la inexistencia de una ruptura entre el Deleuze filosófico y el Deleuze político. Por último, se realiza un acercamiento al pensamiento nómada y al problema que el *devenir mujer* plantea para los feminismos de la mano de Rosi Braidotti y Suzana Milevska.

4.1. Historia de la representación

Para Deleuze, el pensamiento occidental hace de la representación la forma privilegiada de todo conocimiento. La representación sustenta la razón, la unidad, la verdad como adecuación entre sujeto y objeto y la mediación conceptual. El cuerpo, lo múltiple, la expresión, la espontaneidad o la creatividad no tienen cabida dentro de este cuadro del que son desplazadas drásticamente. En *Diferencia y repetición*, Deleuze expone la cuádruple raíz de la representación que conforma las cuatro grandes ilusiones del pensamiento:²⁵⁰ “la identidad en la forma del concepto indeterminado, la analogía en la relación

²⁴⁹ La noción de “diferencia” en Deleuze, es distinta de la utilizada por Derrida. Para Deleuze, la diferencia plantea un problema de expresión y de composibilidad; para Derrida, la *différance* plantea el problema de la alteridad. Por eso, el primero encuentra su apoyo en Spinoza o en Leibniz y el segundo toma (para criticarlo también) a Hegel o Lévinas.

²⁵⁰ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968 [Trad. cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002].

entre conceptos determinables últimos, la oposición en la relación de las determinaciones dentro del concepto, la semejanza en el objeto determinado del concepto mismo”.²⁵¹ *Semejanza de la percepción, oposición de los predicados, analogía del juicio e identidad del concepto*: la sensibilidad capta las semejanzas; se especifica a través de un cuadro de oposiciones de predicados; se atribuye la pertenencia a través del juicio en la analogía general al ser; y la identidad olvida las diferencias y crea conceptos iguales sin diferencias intrínsecas o conceptuales propias por relación interna a la identidad. La diferencia se diluye en la identidad desplazando su existencia. El pensamiento piensa esta operación como si fuese estrictamente necesaria, la única forma de relación posible con lo otro, olvidando el dificultoso proceso por el que las diferencias fueron capturadas para siempre bajo el pensamiento de lo Mismo. Es aquí donde la tarea cobra toda su envergadura e importancia. Se trata de rastrear lo que Deleuze denomina el “momento feliz griego”, el momento en “el que la diferencia se encuentra reconciliada con el concepto.”²⁵² En ese momento, el significado de “hacer la diferencia” cambia y pasa a “designar ahora una prueba selectiva que debe determinar qué diferencias pueden ser inscritas en el concepto en general, y cómo.”²⁵³

La dialéctica de Platón seguiría esta cuádruple raíz de la representación. Para el filósofo, la garantía entre lo sensible y lo inteligible, es decir, la misma posibilidad de que se produzca el pensamiento, de que se dé la unidad del ser, viene dada no solo por la existencia de las ideas, sino también por la relación de similitud que mantienen las cosas con aquéllas. Mientras que los esfuerzos de Aristóteles van dirigidos a dividir los géneros en especies, siguiendo un criterio definido previamente que permite capturar las diferencias, en Platón, las Ideas se distinguen delimitando una multiplicidad para que exista una aproximación a ellas. No se trata de la división de géneros y especies ni de contrarios existentes en un mismo género, sino “de lo puro y lo impuro, lo bueno y lo malo, lo auténtico y lo inauténtico en un mixto que forma una gran especie”.²⁵⁴ Ya no se “trata de dividir un género determinado en especies definidas, sino de dividir una especie confusa en linajes puros, o de seleccionar un linaje puro a partir de un material que no lo es”.²⁵⁵ Es decir, si Aristóteles busca identificar, clasificar, agrupar o categorizar a Platón le interesa algo muy distinto, la autenticación.²⁵⁶ Pero, ¿en qué términos se produce esta selección de lo auténtico? En primer lugar, las copias solo pueden ser copias de los modelos si mantienen una relación interna y esencial de similitud con las Ideas-modelos. Las Ideas-modelos-originales son, a su vez, idénticas a sí mismas, puras, son lo Mismo. De este modo, se parte de lo que es idéntico a sí y el método de

²⁵¹ *Ibid.*, p. 63.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 107.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 106.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 107.

distinción pasa por la relación de semejanza con el original. La mirada verdadera, el recto mirar, permite distinguir entre modelos y copias. En este camino, que va de la copia al original, se consigue restituir la unidad perdida del ser que había quedado escindida entre lo sensible y lo inteligible. Pero Deleuze señala que este no es el único movimiento dialéctico que se produce en Platón. La dialéctica no solo reconoce y distingue los fundamentos –originales– de los pretendientes –copias–, sino que disocia fundamentos legítimos e ilegítimos. La autenticación consiste en distinguir la cosa de los simulacros; los falsos pretendientes son desencubiertos como falsa semejanza, falso reflejo del original, como lo otro que no encuentra modelo ni podrá encontrarlo jamás. La diferencia no es clasificada, cercada, sino marcada, desvelada. Estos falsos pretendientes son simulacros de copias, simulacros de ser. La tríada está compuesta por tanto de: a) un Modelo al que corresponde la identidad pura, la similitud ejemplar que hace de la Justicia lo justo, de la Valentía lo valiente, etc.; b) una Copia forjada a base de la semejanza con lo Mismo, que viene a ser una similitud imitativa; y c) un Simulacro que muestra que existe un otro que no encuentra lugar, carece de Modelo y, por tanto, queda relegado a la esfera del no-ser. Y esto es así porque la dialéctica en Platón “no es una dialéctica de la contradicción, ni de la contrariedad, sino una dialéctica de la rivalidad, una dialéctica de los rivales o de los pretendientes”.²⁵⁷ Por eso, Platón en lugar de ser un pensador dualista sería el pensador de la tríada.²⁵⁸ En esta dialéctica doble –de relación de la copia con la Idea y de relación de los falsos pretendientes con lo fundado– se descubre que en la relación interna de semejanza que buscan mantener los términos entre sí existe un elemento irreductible que imprime la Diferencia en el corazón del Ser.

La cuestión crucial, como señala Deleuze, es que el movimiento de expulsión –de desvelamiento, de deslegitimación– de las falsas copias, de lo que no se adecua a lo Mismo, supone el cuestionamiento de la relación de verdad, universalidad y exclusividad afianzada entre la copia –lo sensible– y el original –las ideas–, porque la pretensión del simulacro de hacerse pasar por una copia no es un fenómeno entre otros que cabría señalar, aislar, denunciar o reducir, sino la naturaleza de todo fenómeno.²⁵⁹ Y esta es la clave: en el mismo sistema platónico se encuentra la salida al platonismo. Los simulacros que pretenden servir de fundamento, la otredad sin modelo, lo irrepresentable, la diferencia sin identidad, en definitiva, el no-ser, habitan en el corazón del propio sistema. “Pues por simulacro no debemos entender una simple imitación, sino más bien el acto por el cual la idea misma de un modelo o de una posición privilegiada

²⁵⁷ Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, París, 1969 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989. p. 256].

²⁵⁸ Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro. Identidad, Diferencia, Alteridad*, Trotta, Madrid, 2001, p. 162.

²⁵⁹ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968 [Trad. cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 110]

resulta cuestionado, invertido”.²⁶⁰ El simulacro es una nota discordante, aquello que no puede ser representado por los pares sensible/inteligible, visible/invisible, mito/lógos, lo que escapa a la representación, lo que exige otra comprensión de la Diferencia. En este sentido, “todos nosotros –Deleuze mismo– seríamos hijos de Platón, pero invirtiendo el platonismo en un movimiento parricida ya en potencia en el propio Platón.”²⁶¹ El simulacro no representa solo un mal tropiezo en el camino del modelo en busca de la Idea, sino la prueba de la resistencia de la realidad a ser sustraída por la Idea en su totalidad, su no correspondencia, y la existencia de un reducto que impide que sea capturada –se trata de la dualidad “subterránea entre lo que recibe la acción de la Idea y lo que se sustrae a esta acción”–.²⁶²

Como hemos apuntado, a partir de Aristóteles la diferencia queda reducida a la distribución jerárquica del ser en el cuadro de las categorías²⁶³: el ser se dice de muchas maneras y, diciéndolo, se coloca el límite de la percepción en la sensibilidad, “se trazan los límites arbitrarios del momento feliz”.²⁶⁴ A partir de ese momento las diferencias son lo irracional, lo que debe ser a toda costa inscrito en las categorías. Solo existe lo que previamente la razón, el logos, ha delimitado que cabe en el ser. Las consecuencias epistemológicas, filosóficas y políticas de esto son enormes porque se niega de raíz la posibilidad de percibir por fuera del marco impuesto, y por tanto, se condena a la invisibilidad todo aquello que cae fuera del concepto –una vez que la verdad se ha constituido como identificación interna entre lo actual de la cosa y su visión, ¿qué derecho de existencia queda para aquello fuera del logos, de la visión de las esencias?–. Más allá de la *species infima*, más allá del límite perceptivo impuesto por la sensibilidad no cabría la posibilidad de ser. El Ser se reparte en las categorías, las categorías se separan en los géneros, los géneros se dividen en subgéneros y especies, y las especies en subespecies hasta llegar a la *species infima*. Como explica Deleuze:

La diferencia transporta consigo el género y todas las diferencias intermedias. Transporte de la diferencia, diáfora de la diáfora, la especificación vincula la diferencia con la diferencia en los niveles sucesivos de la división, hasta que una última diferencia, la de la *species infima*, condense en la dirección elegida el conjunto de la esencia y de su

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 136.

²⁶¹ Gabilondo, Ángel, *op. cit.*, p. 162.

²⁶² Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, París, 1969 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 26].

²⁶³ La característica del Ser es doble: no tener un sentido común más que distributivamente (se distribuye proporcionalmente en las categorías) y hacerlo jerárquicamente. El carácter distributivo permite que cada categoría tenga una relación de interioridad con el ser. Cada categoría tiene unidad y ser propios, en virtud de su naturaleza. El carácter jerárquico permite que las categorías sean, puesto que si el ser fuese un género más, no podría distribuir el ser ni diferenciarse en las categorías. Esta comunión entre las categorías y el ser en términos de distribución y jerarquía es lo que constituye la analogía del ser. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968 [Trad. cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 67-68].

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 69.

cualidad continuada, reúne ese conjunto en un concepto intuitivo y lo funde con el término a definir, convirtiéndose ella misma en algo único e indivisible (*átomon, adiáphoron, eídos*). La especificación garantiza así la coherencia y la continuidad en la comprensión del concepto.²⁶⁵

Ahí no hay división posible, ni representación posible: la diferencia es, entonces, la expresión de lo irracional, de lo irrepresentable, o a lo sumo lo que debe elevarse y ser subsumido en el interior de las categorías dentro de la analogía del ser; la diferencia o no es, o es dentro de las cuatro esquinas de la representación (oposición, identidad, analogía y semejanza). Paradójicamente, como las diferencias en Aristóteles solo pueden aparecer sumisas a la identidad, para que el ser pueda comprender en su seno un número mayor de diferencias, el ser del que manan las categorías se vuelve absolutamente indeterminado y vago, con el fin de poder acoger la mayor cantidad posible de diferencia. Categorizar, subsumir e identificar dentro de los modos del ser impiden considerar la diferencia fuera de los límites de la representación. Más allá, la inteligibilidad y lo impensado, el no-ser y el caos.

Con la modernidad, se produce el paso de la sustancia al *subjectum*. El cuadro categorial que sostenía las diferencias en Aristóteles se pierde con el final del horizonte ontológico basado en la *ousía*. En éste, la sustancia sostenía todos los predicados de una cosa funcionando como garante frente al caos. Pero sin este sostenimiento último de la diversidad, en un contexto en el que el hombre se ha separado de la naturaleza y el *lógos* no es por más tiempo esencia divina, la única fuente de referencia que puede resultar fiable es el yo. El yo aparece como el punto de coherencia en el que se reúnen las diferencias. Con la modernidad, se desplaza la convergencia de las diferencias en la identidad, dentro del cuadro de las categorías jerárquico distributivas del ser, a la convergencia de las diferencias en la conciencia subjetiva que se representa el ser. Por eso, Descartes no se pregunta qué es el yo, sino cómo puede resultar realmente una garantía el conocimiento que le es esencial. Y este es quizás el punto más delicado, pues como dice Deleuze, el yo puro del yo pienso incluye una serie de presupuestos subjetivos según los cuales “cada uno sabe sin concepto lo que significa yo (*moi*), pensar, ser”.²⁶⁶ En realidad, estos presupuestos que todo concepto arrastra consigo impiden que pueda hablarse sobre su funcionamiento como fundamento. En Descartes, la dualidad entre naturaleza y espíritu se resuelve gracias a presuponer el Yo como origen, en el sentido de que la naturaleza queda envuelta por el sujeto en tanto que es sabida por él. Vemos cómo la sustancia es desplazada por el *subjectum* que conoce. Con este desplazamiento, la metafísica cartesiana consolida la *res cogitans* y la *res extensa* como sustratos últimos de la realidad, pero preparando las bases de la

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 66.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 201.

hegemonía de la primera sobre la segunda. Por un lado, la idea de yo se basa en la unidad mediante la que todas las afecciones consiguen reunirse en esa sustancia última, simple y dadora de sentido. Por otro, el mundo deviene cosa objetivada en relación directa con el sujeto y sus estructuras de saber: el yo proyecta la misma idea que se hace de sí mismo en el mundo y reduce lo múltiple y cambiante de nuestras sensaciones. La verdad como *adaequatio* entre un mundo caótico y un yo aparentemente unitario garantiza la estabilidad entre sujeto y objeto: ser, verdad y conocimiento se entrelazan con fuerza. El sentido del objeto depende en su totalidad del sujeto, y la garantía de este último, en realidad, no tiene otro que la unidad del mismo Dios.²⁶⁷

Para Deleuze, Hegel produce un cambio sin precedentes en la concepción de la diferencia en la medida en que el problema a partir de entonces no será que la diferencia sea invisibilizada en la representación, sino el modo en que es tratada. Hegel incorpora la diferencia, y la diferencia infinita, pero lo hace, según Deleuze, situándola bajo el peso del concepto y en la encrucijada de la contradicción.²⁶⁸ Como apuntamos en el capítulo anterior, el problema, para Deleuze, no es que Hegel no esté pensando la diferencia, que no la tome en cuenta o menosprecie, sino que, por un lado, no pueda ser sin ser referida al concepto y, por otro, dependa de dos negaciones para hacer un simple Sí. “La contradicción hegeliana no niega la identidad o la no contradicción; consiste, por el contrario, en inscribir en lo existente los dos No de la contradicción, de manera tal que con esta condición, en esta fundación, la identidad baste para pensar lo existente como tal”.²⁶⁹ El resultado es una afirmación que no es del todo tal, a la espera de algo que complete su ser. No es más que una especie de diferencia aparente, ciertamente fantasmática, que carece de la potencia necesaria para afirmar el ser. Por eso, –dice Deleuze–, aunque Hegel parta de la diferencia, no se trata más que de un camino abierto previamente por la

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 142.

²⁶⁸ Esta consideración extendida entre algunos autores no siempre está fundamentada. Para Ángel Gabilondo, existe una falta de argumentación referida a los propios textos hegelianos. “Se insiste con tanta frecuencia en que Hegel impone la identidad silenciando la diferencia, que no parece necesario acreditarlo bibliográficamente dónde puede encontrarse algo semejante. Con todo, a fin de que lo que nos ocupa propicie un decir que siquiera no olvide la cuestión de en qué consiste decir o, mejor, qué es decir, hemos de señalar que consideramos que el movimiento que cumple el silogismo no suprime la diferencia. Si cabe decir, es porque la única diferencia que queda suprimida es la que se suponía que existía entre la propia diferencia y la identidad. Ciertamente, Hegel se pronuncia contra lo inadecuado de señalar la diferencia, sin más, entre la identidad y la diferencia.” Señalar esta diferencia sin más redundaría en pura indiferencia, de modo que pensar la diferencia solo tiene sentido para Hegel desde la identidad. Y más adelante, Gabilondo comenta los supuestos de la contradicción. La resolución de la contradicción, en lugar de ser interpretada como un déficit impuesto a la realidad, “no viene a decir sino que precisamente lo que se abisma en ella es la supuesta autonomía e independencia, el pretender ser *ya* concretamente en los términos al margen de esa relación.” De este modo, no será la contradicción un modo de negar la afirmación positiva de la diferencia, sino una negación positiva, e incluso la manera en “la que la contradicción se dice en verdad lo que, supuestamente independiente, resulta inconcreto e indiferente, pero también quedan diferenciados tales términos y sin decirlo, quedan dichos como lo negativo, como lo idéntico consigo mismo, que es relación con otro”. Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro. Diferencia, Identidad, Alteridad*. Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001, pp. 56 y 114.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.91.

identidad. “La Diferencia es el fondo, pero tan solo el fondo para la manifestación de lo idéntico”.²⁷⁰ De la mano de Nietzsche, Deleuze entrevé la importancia crucial de afirmar la diferencia en sí misma, y a través de la propia fuerza de su afirmación, afirmar la identidad, pero la identidad como repetición, como repetición del devenir. No se trata de no decir No y decir siempre Sí, sino de decir No diciendo Sí al No, queriéndolo.²⁷¹ Para Deleuze, la dialéctica impone el “pensamiento en la perspectiva del nihilismo y desde el punto de las fuerzas reactivas”,²⁷² un pensamiento que, en lugar de afirmar la Voluntad de Poder, expone la Voluntad de Nada. Además, el movimiento en el que se basa la dialéctica, pese a contener en sí lo infinito, solo puede ser concebido por el pensamiento, no tiene realidad más allá de él. En este sentido, dirá que Hegel “hace el movimiento, e incluso el movimiento de lo infinito, pero como lo hace con palabras y representaciones, se trata de un falso movimiento y de ello nada resulta”²⁷³. Se trata de un movimiento abstracto y totalizador porque finalmente en “la gran síntesis hegeliana, lo infinito se reintroduce en la operación del Yo finito”.²⁷⁴ De este modo, detrás de la Diferencia seguiría acechando un ente supremo, sea Dios o sea el sujeto, cuando de lo que se trata es precisamente de comprender que detrás de la Diferencia no hay nada, ella es el único origen de todo en su propio diferenciarse. Por último, aunque Hegel se empeñe en argumentar que la conciencia desdichada vive en la escisión originaria, desgarramiento fundamental, constitutivo, entre pensamiento y ser, finito e infinito, individuo y sociedad, para Deleuze, la reconciliación –síntesis – planteada por Hegel, no da cuenta de las resistencias que ofrecen las singularidades con las que todo pensamiento se topa.²⁷⁵ “Siempre es posible mediatizar, pasar por la antítesis, combinar la síntesis, pero la tesis no se lleva a cabo, subsiste en su inmediatez, en su diferencia que hace en sí el verdadero movimiento. La diferencia es el verdadero contenido de la tesis, el empecinamiento de la tesis.”²⁷⁶ Si la dialéctica llega a la síntesis es doblando en cierto modo la diferencia que le es inherente a la tesis. Esto ocurre porque la representación infinita no acaba de desprenderse del principio de identidad.²⁷⁷

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 92.

²⁷¹ “La afirmación no tiene, por supuesto, el carácter de un simple asentimiento o una asunción mal entendida, un mero decir sí a todo lo que puede ser negado, un cargar con ello, un asumir sobre sí. Frente a esta caracterización de la asunción como resignación, el sí dionisiaco sabe decir no, pone lo negativo al servicio de los poderes de afirmar.” Gabilondo, Ángel, *op. cit.*, p. 139.

²⁷² Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962 [Trad. al cast. de Carmen Artal: *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 224].

²⁷³ *Ibid.*, p. 95.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 103.

²⁷⁵ Todo pensamiento que pretende representar: “La desgracia de hablar no es hablar, sino hablar para *los otros*, o representar algo”, Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968 [Trad. cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 95].

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 91.

Y esta es la cuestión para Deleuze: ¿qué diferencia es esta, incapaz de diferir más que dentro de los márgenes del concepto en general?; ¿qué posibilidades existen de comprender la diferencia más allá, sin que sea contenida, apresada y subsumida bajo los dominios del concepto? La herencia, nuestro propio pensar, allana el camino a seguir en una única dirección: el mundo devenido objeto, el imperio del yo, el individualismo o la autosuficiencia. Y, sin embargo, la propia filosofía de la diferencia y los feminismos nos hablan de que comprender las diferencias en el seno del ser resulta una tarea ineludible para que puedan respirar y dignificarse. Veremos en el siguiente capítulo cuál es el sentido teórico que le dan los feminismos a esta tarea.

4.2. Pensar diferencialmente: deseo y nomadología

Deleuze y Guattari publicaron en 1972 *El Anti-Edipo*²⁷⁸, el primero de los dos volúmenes que componen la obra *Capitalismo y Esquizofrenia*. Este primer texto tuvo un éxito rotundo (que no tuvo el siguiente, *Mil Mesetas*, publicado ocho años después) enmarcado en la efervescencia del final del 68, momento ambivalente en el que era tan necesario integrar las novedosas concepciones políticas, las marcas y rupturas que las cualidades esenciales del movimiento habían impreso en la experiencia subjetiva y colectiva, como repensar su significado dentro del marco capitalista que, lejos de haber sido derrumbado, parecía rearticularse velozmente, fortalecerse, reconvertirse y lograr penetrar en los rincones más profundos de la vida, confundándose, ciertamente, con ésta.

El Anti-Edipo está vertebrado por la noción de “deseo”. Este concepto resultó clave en el momento produciendo amplias resonancias.²⁷⁹ Pero. ¿por qué deseo?, ¿qué tenía este concepto para conseguir conectar de una manera tan rotunda con el ambiente de entonces?, ¿qué encuentros posibilitaba? A grandes rasgos, encontramos dos motivos para su éxito. El primero es una interpretación del *deseo como ruptura de los viejos modos de la política*. Esta ruptura se hizo realidad en la experiencia vivida en mayo del 68 y tuvo como cualidad el *desbordamiento*: desbordar la representación política –hablar en nombre propio y no en nombre de otros–, desbordar la disciplina de partido –espontaneidad y expresión frente a estrategia y directrices–, desbordar los sujetos únicos de la política –obreros, estudiantes, gentes cualesquiera haciendo suya la revuelta–, desbordar las categorías estáticas de análisis –vigilancia permanente de los universalismos–, desbordar el centro organizador –apuntando a las periferias, las conexiones múltiples, las ramificaciones sin

²⁷⁸ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, París, 1972 [trad. cast. de Francisco Monge, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 247].

²⁷⁹ Las prácticas políticas autónomas posteriores han estado fuertemente marcadas por la impronta del deseo: deseo de autonomía, deseo de fuga, deseo de cooperación, deseo, en definitiva, de construir una vida otra no ligada a los poderes hegemónicos.

centro–, desbordar las estructuras –imponiendo la irrupción de la historia en su interior–, etc. Y el segundo motivo es la interpretación del deseo *como expresión filosófica de un inconsciente productivo*. Esta interpretación hunde sus raíces no solo en el Deleuze más político de las obras mencionadas junto a Guattari, sino en el Deleuze que ha recorrido toda la historia de la filosofía para encontrar las claves que permitan una efectiva liberación de la Diferencia en cuanto tal. La ontología de Deleuze conecta, si no en todo, sí al menos en parte,²⁸⁰ con la política o el pensamiento crítico que en aquellos años pedía a gritos renovación, más allá de la fenomenología, del existencialismo y, sobre todo, del estructuralismo, constituyendo un nuevo territorio en el que si bien el sujeto era desposeído de su reinado, la conciencia desplazada de su intencionalidad, dicho sujeto no quedaba abocado a mero instrumento a merced de las sobredimensionadas, ahistóricas y todopoderosas estructuras.²⁸¹ Digamos que liberar la diferencia suponía liberar el deseo, puesto que, con el descubrimiento de las fuerzas deseantes inconscientes, se imponía reconsiderar la auto–trasparencia del yo. Se desvela la no coincidencia de la razón con el sujeto. La subjetividad deja de ser considerada una esencia y se presenta como un proceso complejo en su singular y única relación con la exterioridad, mundo de afectos, mundo de agenciamientos, de encuentros inesperados, de lazos imprevistos. Pero si el deseo forma parte del inconsciente, de aquello que escapa a la razón, que se encuentra fuera del alcance del individuo, ¿cómo liberarlo, cómo acceder a él? Para Deleuze y Guattari, es necesario un tipo de pensamiento que permita resquebrajar los límites impuestos por la representación. En el caso de la liberación del deseo, esta ruptura aparece en la figura del esquizofrénico, en el pensamiento nómada y en el concepto de “devenir” (animal, mujer, imperceptible). En el caso de la liberación de la diferencia, aparece a través de la ontología del ser unívoco. En ambos casos, se trata de inventar otra sensibilidad, otra manera de conocer, otro discurso sobre el ser. Aunque detengáramos detalladamente en la univocidad del ser nos

²⁸⁰ La conexión entre el Deleuze filosófico y el Deleuze político es clara en ese sentido. Slavoj Žižek habla de dos Deleuzes que nada tienen que ver el uno con el otro. Nos parece que este argumento queda descartado –a lo largo de estas páginas podemos leer sus conexiones–, aunque sea cierto que la efervescencia de mayo del 68 y el encuentro con Guattari sobredimensionaron algunos de los conceptos clave del momento político de Deleuze. Asimismo, no es que la filosofía deleuziana estuviese radicalmente alejada de la política, sino que la conexión política con su filosofía solo pudo hacerse cuando el propio concepto de política fue puesto patas arriba, entre otras cosas, imprimiendo la creación como sentido político central.

²⁸¹ El sujeto deja de tener relación intencional con el mundo. De ser así, el ser dejaría de ser unívoco, pues estaría ligando algo que ha sido representado previamente como no siendo de la misma manera. Para Deleuze, la cuestión es clara: “el problema es saber cómo el individuo podría superar su forma y su relación sintáctica con un mundo para alcanzar la comunicación universal de los acontecimientos, es decir, la afirmación de una síntesis disyuntiva más allá no solo de las contradicciones lógicas, sino incluso de las incompatibilidades alógicas. Sería preciso que el individuo se captara a sí mismo como acontecimiento. Y que el acontecimiento que se efectúa en él fuera captado como otro individuo injertado en él. Entonces, este acontecimiento no sería comprendido ni querido ni representado sin comprender y querer también a todos los otros acontecimientos como individuos, sin representar todos los otros individuos como acontecimientos.” Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 184.

desviaría excesivamente de nuestro trabajo, sí cabe mencionar que, para Deleuze, igual que como mencionamos para Foucault, se trata de la única vía que permite pensar efectivamente la Diferencia. Veamos brevemente en qué sentido ocurre esto.

4.2.1. La univocidad del ser

Que el ser sea unívoco significa que el ser solo se dice –el ser es Voz– de una única manera y en un único sentido. Este único sentido permite romper con la analogía del ser y el reparto de las categorías, pues no hay identidades preexistentes que puedan fijar de antemano el devenir del ser. Pero al decirse en un único sentido se dice de aquello de todo lo que difiere, de todos sus modos. Esto significa que no se trata de que el ser sea uno y solo, sino que los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre a través del trabajo de la síntesis disyuntiva.²⁸² Las palabras y las cosas son el mismo Ser, actualizaciones de lo Mismo. Pero lo Mismo no es, en este caso, lo idéntico, sino la repetición de la diferencia. En el eterno retorno de lo Mismo, no es la identidad, sino la diferencia lo que siempre vuelve, de tal modo que la única identidad posible se deriva de la diferencia a causa de la repetición. Las diferencias giran inagotablemente alrededor de la identidad, que no es más que una contracción en su devenir. “La identidad se produce por la afirmación de la diferencia y se determina en forma de repetición.”²⁸³ De este modo, la identidad nunca es lo primero, no está presupuesta, y esto posibilita que se diga de la diferencia, que lo múltiple se diga de lo Uno y que el ser se diga del devenir. Diferencia y repetición. Dos series heterogéneas que son puestas en relación, ya no por un movimiento de identidad, oposición o contradicción, sino por una nueva correspondencia que cobra la forma de la síntesis disyuntiva. “La univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación”.²⁸⁴ Y la más alta afirmación es la de la Voluntad de Poder que dice sí al eterno retorno, que quiere el devenir, el eterno volver de la Diferencia. Pero que haya voluntad de poder, por un lado, y devenir, por otro, no significa que haya dos polos, el activo de la captación y el pasivo de la recepción, el objeto, la cosa dicha, sino insinuación y seducción, batalla cuerpo a cuerpo. Es más: si el ser se dice en un único sentido en todos sus modos, si es lo mismo lo que es y lo que se dice, si el Ser es el acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican, entonces, la univocidad significa también que es la misma cosa lo que sucede y lo que se dice, acontecimiento y sentido. Y, de este modo, Deleuze consigue poner en relación, conectar, comunicar, la interioridad del lenguaje con la exterioridad del ser, proposiciones y cosas, enunciados y visibilidades,

²⁸² Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris, 1969 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 186].

²⁸³ Gabilondo, Ángel, *op. cit.*, p. 152.

²⁸⁴ *Ibid.*

pero bajo la condición absoluta de la univocidad del ser. Porque, como dice Foucault,

que el ser sea unívoco, que solo pueda decirse de la única y misma manera, es paradójicamente la mayor condición para que la identidad no domine la diferencia, y que la ley de lo Mismo no la fije como simple oposición en el elemento del concepto; el ser puede decirse de la misma manera ya que las diferencias no están reducidas de antemano por las categorías, ya que no se reparten en una diversidad siempre reconocible por la percepción, ya que no se organizan según la jerarquía conceptual de las especies y los géneros.²⁸⁵

En total, continúa Foucault, son cuatro las condiciones para pensar la diferencia: abandonar la identidad del concepto en Aristóteles; renunciar a toda la filosofía que se ha basado en la representación, haciendo de la semejanza su bandera; desprenderse de toda la dialéctica, oposición de los predicados, contradicción y negación; y, por último, la más tenaz de las sujeciones de la diferencia, la de las categorías, que impone un esquema a la distribución de los entes.²⁸⁶ La univocidad es la única vía que permite pensar de golpe la Diferencia en cuanto tal, como en la tirada de dados, en la que todo el azar se afirma de una sola vez. Mientras que el pensamiento de la representación, la analogía, se basa en el juicio, en el reparto y en la distribución jerárquica del ser en las categorías bajo le *bons sens*, y dibuja territorios constreñidos, limitados por la representación, gobernados por principios transcendentales propios del modo sedentario, la univocidad del ser permite una distribución *nomádica* sin propiedad, cercado ni medida, en la que la jerarquía no se mide por el grado de acercamiento a un principio exterior sino por el grado de potencia de cada elemento. “Llenar un espacio, repartirse en él, no es lo mismo que distribuir el espacio”.²⁸⁷ Y tampoco es lo mismo dejar parecer y desplegarse las formas extremas en la simple presencia que medir y repartir formas medias según las exigencias de la representación orgánica.²⁸⁸

La univocidad del ser muestra que es posible derivar otra concepción del ser: la realidad que se presenta como obvia, sometida a la analogía y a la representación, con sus grandes categorías y leyes, no es tan evidente como parece. Pero no solo. Si así fuese, no habría mucho más que decir y, seguramente, *El Anti-Edipo* no hubiese tenido el éxito arrollador que de hecho tuvo, pues supondría pensar simplemente que el deseo está presente, aunque soterrado. La cuestión clave es que el modo en que la realidad se nos presenta –basada en una determinada concepción del Ser, la negación del devenir, pero

²⁸⁵ Foucault, Michel, *Theatrum Philosophicum*, Éditions de Minuit, Paris, 1970 [Trad. al cast. de Francisco Monge: *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 42].

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 34.

²⁸⁷ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968 [Trad. cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece: *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 73].

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 104.

también en los segmentos que organizan el conjunto de la realidad, el trabajo, la educación, la familia, etc.– atrapa, captura, anula, canaliza y desplaza las posibilidades subversivas latentes en la otra. En este punto, a los dos nombres de los que precisa la univocidad del ser (virtual–actual, tiempo–verdad, azar–eterno retorno, pliegue–afuera) se les suman otros nuevos (esquizo–capitalismo, molecular–molar, nómada–sedentario, etc.) siguiendo de forma paralela el esquema de contraposiciones conceptuales filosóficas utilizado por Deleuze para llevar a cabo la tarea de la inversión del platonismo que en *El Anti–Edipo* cobra el sentido de una inversión de los presupuestos políticos (por ejemplo, que la economía está desligada del deseo, que la política es cuestión de estrategia y razón, etc.).

4.2.2. Deseo y producción social

¿Cuáles son esos modos en los que la metafísica del ser y lo uno reprimen el deseo en la producción social? Con esta pregunta, el problema se desplaza a la indagación de los modos de captura y organización del deseo, los conceptos e interpretaciones que lo mantienen atrapado. En *El Anti–Edipo*, las tintas se cargan contra el discurso psicoanalítico que en aquellos años imperaba con su idea de que Marx debía ser completado con Freud, puesto que la liberación consciente era incapaz de dar cuenta de los procesos de sujeción inconscientes, y la acomodación social de la sociedad burguesa, lejos de haber producido algún tipo de liberación derivada de la ruptura con el trabajo obligatorio, aumentaba la alienación cultural. Freud había descubierto que la libido deseante era una fuerza autónoma presente en todo sujeto más allá de los objetos o relaciones concretos de los que parece depender. El deseo fue, de este modo, abstraído de los objetos, desustancializado, descualificado, puesto a circular. Pero acabó relacionándose dentro de la madeja de representaciones del inconsciente familiar, reprimiendo así su carácter productivo que es, para Deleuze y Guattari, su cualidad esencial. Y mayo del 68 fue la prueba de la fuerza productiva del deseo hecha realidad, pues algo del orden del deseo ingobernable irrumpió en la escena social de un mundo aparentemente adormecido. Y con ello las premisas clásicas del marxismo fueron puestas patas arriba (toma de conciencia, lucha de clases, estructura de partido).

Pero volvamos un poco atrás, ¿qué es, para Deleuze–Guattari, la realidad?, ¿más en concreto la realidad inmediatamente posterior a mayo del 68? La realidad está compuesta por dos planos que se superponen: la producción social y la producción deseante. No hay nada más. Pero la cooperación que existe entre ambas, formando una única realidad, ha sido disociada, se niega el deseo en su estatus productivo, en su conexión con la producción social, de tal modo que, sin saberlo, es puesto a trabajar al servicio del capitalismo. Sin embargo, la producción deseante no está separada, forma parte de la producción económica exactamente al mismo nivel. El deseo

participa –y aquí puede observarse el giro desde Marx– de la infraestructura.²⁸⁹ Resumiendo: son tres los mecanismos y formas que sujetan el deseo según los autores: 1) *la interpretación freudiana del inconsciente como teatro de representación*; 2) *la concepción psicoanalítica lacaniana del deseo como carencia*; 3) *la economía capitalista que disocia la producción deseante*. Por el primero, se fija el deseo en el inconsciente no productivo a representaciones familiares incuestionadas; por el segundo, se justifica la fijación a través de la idea del Yo como falta y carencia; por el último, se organizan la escasez, la falta y la carencia en el interior de la maquinaria capitalista.

Como Freud había señalado, todo objeto está investido libidinalmente, pero se nos insta a pensar que el deseo, en lugar de circular por todo el campo social constituyéndolo, haciéndolo operativo, significativo, dándole valor, forma parte de otro registro, el de las fantasías privadas representadas por el teatro familiar. Es decir, *se expone como deseo privado y no colectivo*. Pero además, se presenta como si la carencia de su objeto fuese el motor que lo moviliza, la media naranja a la que habría que buscar. Es decir, *se niega su carácter productivo, su participación en la producción de realidad*. “Si el deseo produce, produce lo real [...] El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión”.²⁹⁰ Si deseo y producción no están disociados, la cuestión es cómo hacer que la producción deseante se identifique con la producción social, de modo que puedan captarse las líneas de fuga que le son inherentes. Pero, de nuevo, surge la pregunta, ¿cómo acceder al deseo como tal, a esas fuerzas deseantes inconscientes productivas sin encorsetarlo en la representación? ¿Cómo romper con el imperio del Yo, la falta, la Ley y el significante, pero sin caer al mismo tiempo en el caos, la locura, lo indiferente? La respuesta es quizás uno de los mayores escollos con los que se encuentra *El Anti-Edipo* y que, en cierto modo, forzó postular un afuera idílico, por una parte, acentuando la idea de un deseo previo a todo campo social; por otra, fetichizando las figuras de acceso al mismo. En cualquier caso, es el pensamiento de la representación que identifica deseo con carencia el que reprime el deseo, conduciéndolo, de mano del psicoanálisis, a la instancia familiar, privada, oscura, separándolo de la producción social. “Aunque la representación es siempre una represión general-

²⁸⁹ “Falta que el movimiento objetivo aparente del capital, que no es en modo alguno un desconocimiento o una ilusión de la conciencia, muestre que la esencia productiva del capitalismo no puede funcionar más que bajo esta forma necesariamente mercantil o monetaria que la domina y cuyos flujos y relaciones entre flujos contienen el secreto de la catexis de deseo. Es a nivel de los flujos, y de los flujos monetarios, no al nivel de la ideología, que se realiza la integración del deseo.” Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L’Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, París, 1972 [trad. cast. de Francisco Monge: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 247]. Y más adelante: “Esta cuadrícula de la producción por la información manifiesta una vez más que la esencia productiva del capitalismo no funciona o no “habla” más que en el lenguaje de los signos que le imponen el capital mercantil o la axiomática de mercado”, *Ibid.*, p. 249.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 34.

represión de la producción social deseante, lo es, sin embargo, de muy diversas maneras, según la formación social considerada”.²⁹¹ Por ejemplo, mientras los códigos primitivos ejercen un control máximo de vigilancia sobre el deseo, la axiomática capitalista en cambio libera flujos descodificados.²⁹² Por eso, el problema de la liberación del deseo en el capitalismo avanzado es el problema de construir y conquistar nuevos territorios en los que los flujos descodificados superen los límites impuestos. No se trata de contraponer identidades, sino de producir desplazamientos, tomando en cuenta no ya la oposición sino la complicidad del deseo con la producción social.²⁹³ La oposición teórica no se encuentra entre dos clases sociales, “la oposición surge entre los clase y fuera de clase. Entre los siervos de la máquina y los que la hacen estallar o hacen estallar sus engranajes. Entre el régimen de la máquina social y el de las máquinas deseantes. Entre los límites interiores relativos y el límite exterior.”²⁹⁴

Para nuestro trabajo de esta lectura, nos interesan tres ideas clave que conectan con los feminismos y las políticas *queer*: 1) *la cuestión de la autonomía*, que es la resistencia no como oposición, sino como creación de nuevos territorios y formas de vida; 2) *el deseo como flujo, móvil y productivo*, que permite dar cuenta de la movilidad del deseo planteada por las prácticas *queer* y las subculturas sexuales: “mi deseo no sabe de etiquetas”; 3) y *la descripción del capitalismo como un campo inmanente de signos que excede la matriz económica*, en el que es posible pensar el lenguaje como lugar de constitución y captura de los sujetos, y cuestiones como la sexualidad y el cuerpo productivo o la resignificación del deseo como punto cero de la organización capitalista. Es más, para Rosi Braidotti, el capitalismo actual (de la información, cultural, tecnológico) no se puede explicar en términos de matriz, porque su forma es la conexión, la multiplicación, la descentralización. El poder no unifica, sino controla modulando y regulando nuestros deseos a todos los niveles.²⁹⁵ No es una cuestión de números, sino de intensidades.

²⁹¹ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 190.

²⁹² *Ibid.*, p. 191.

²⁹³ La idea de autonomía cobra fuerza aquí: la tarea política no es la mera oposición, el antagonismo de clase, sino la creación de espacios de autonomía para la vida, que no son sino espacios descodificados liberados franqueando muros y límites, robándole, usurpándole, territorios al capital.

²⁹⁴ “Si se quiere: entre los capitalistas y los esquizos, en su intimidad fundamental al nivel de la descodificación, en su hostilidad fundamental al nivel de la axiomática (de donde la semejanza, en el retrato que los socialistas del siglo XIX hacen del proletariado, entre éste y un perfecto esquizo)”. *Ibid.*, p. 263. Aquí puede apreciarse la oposición que Deleuze y Guattari enfrentan al capitalismo: la figura del esquizo.

²⁹⁵ “Power has no matrix; it is not a centralized notion, but rather a weblike pervasive situation of controls and regulations. Foucault, of course, has been here! The negative or confining aspects of power operate, as Deleuze and Guattari suggested, as a sort of reduction of the multiple potentials of our bodies and our desires at all levels.” Braidotti, Rosi, “Geometries of passion”, en Grzinić, Marina y Reitsamer, Rosa (eds.), *New Feminism. Worlds of feminism, queer and networking conditions*, Löcker, Viena, 2008, p. 27.

4.2.3. Pensamiento nómada

Por último, el pensamiento nómada será clave en los feminismos. Deleuze y Guattari comentan en el segundo volumen de *Capitalismo y Esquizofrenia, Mil mesetas*, los efectos que tienen lo que denominan el modo del profesor público o funcionario de Estado. Las claves de este modo del pensar son dos: *la interioridad y la universalidad*. En él, existe una complicidad entre pensamiento y razón, ajustándose de por sí a un modelo que toma prestado del aparato de Estado y que le marcaría fines y caminos, conductos, canales, órganos, formando con él todo un órgano. Existiría, pues, una imagen del pensamiento que sería el objeto especial de una “noología”, algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento.²⁹⁶ Este pensamiento de Estado se organiza bajo dos principios, el del imperio de lo verdadero que constituye la eficacia de una fundación, y el de los espíritus que funcionan por pacto o contrato.²⁹⁷ Pero el pensamiento de lo verdadero –universalidad, estado– y del espíritu –sujeto, interioridad– choca con un contra-pensamiento cuya esencia es el pensamiento del afuera, que se encuentra alejado de la interioridad y en permanente tensión con las fuerzas exteriores. Si Todo, como fundamento del ser que engloba, y Sujeto, como principio que reduce el ser, son las máximas del pensamiento público, la singularidad (en lugar del sujeto pensante universal) y la imposibilidad de visualizar el horizonte y estar siempre en medio del espacio (en lugar de la totalidad), son las cualidades del pensamiento nómada. En contraposición al primero, se trata de un pensamiento que rechaza fuertemente ser el atributo de un Sujeto y la representación de un Todo, y se muestra en su radical diferencia como pensamiento en devenir.²⁹⁸ Un sujeto que ya no es uno, que ya no es representación, que no dice la verdad; un sujeto que se concibe a sí mismo más como proceso que como esencia; más como nómada que como sedentario; más como impredecible que como estabilidad; que es tránsito y no parada; que es multiplicidad y no unidad.

Vimos cómo la representación, la analogía, es un pensamiento del juicio, de la repartición de lugares, de la ordenación respecto de principios externos; y cómo, el pensamiento de la univocidad del ser, de la Diferencia, es un pensamiento de la expresión, de la ocupación del territorio, de la creación. Por eso, el pensamiento nómada es un pensamiento de la inmanencia (expresión, creación, diferencia) y no de la trascendencia (juicio, representación, identidad). Y es por eso también, debido al cuestionamiento profundo que realiza de la

²⁹⁶ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, París, 1980 [Trad. al cast. de José Vázquez Pérez: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010 (9ª edición), p. 381].

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 384.

verdad, la totalidad y el sujeto, por lo que se trata de un pensamiento de las minorías, de las singularidades que han sido atrapadas, acosadas, en el interior de los universalismos dominantes. “La razón –dicen los autores– es muy simple. Nadie, ni siquiera Dios, puede decir de antemano si dos bordes se hilarán o constituirán una fibra, si tal multiplicidad pasará o no a tal otra, o si tales elementos heterogéneos entrarán ya en simbiosis, constituirán una multiplicidad consistente o de cofuncionamiento, apta para la transformación.”²⁹⁹ De este modo, la identidad solo puede ser instituida de antemano a costa de anular la noción de proceso que la habita, su devenir impredecible.

4.2.4. Devenires

Para Deleuze y Guattari, la idea de “devenir” permite dos cosas: romper identidades preexistentes a la realidad y atender líneas de fuerza menos evidentes que atraviesan las producciones molares.³⁰⁰ El *devenir mujer*, para los autores, es un devenir privilegiado entre los devenires, frente al animal u otros, pues posee un poder introductivo particular sobre los demás: por él pasan todos los devenires.³⁰¹ Aunque “más allá todavía, encontramos devenires–elementales, celulares, moleculares, e incluso devenires–imperceptibles”.³⁰² Pero, ¿qué significa *devenir mujer*? La mujer atrapada en la máquina dual es la mujer molar, aquella encerrada en el sistema binario de hacer hombres y mujeres que opone un sexo frente a otro, es decir, que se encuentra en el interior de una máquina que hace significativa la diferencia sexual por encima de otras muchas. A esta mujer se le opone el *devenir mujer* molecular, el proceso de mutiplicación de las diferencias que habitan en la mujer, el devenir de su singularidad. A la mujer le ha sido robado su devenir completo y múltiple y se le ha impuesto lo contrario, fabricado dentro de una identidad fija. Por eso, el problema del cuerpo, cómo recuperar un cuerpo propio, le es esencial. A la sexualidad le ocurre algo parecido que a la mujer. Dicen Deleuze y Guattari que “la sexualidad es una producción de mil sexos,

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 255. Nótese la importancia de esta afirmación en relación a la política: no es posible, ni deseable, diseñar estrategias racionales como conducción de los proyectos políticos. Solo “en cada caso se dirá si la línea es consistente, es decir, si los heterogéneos funcionan efectivamente en una multiplicidad de simbiosis, si las multiplicidades se transforman efectivamente en los devenires de paso. [...] El esquizoanálisis o la pragmática no tienen otro sentido: haced rizoma, pero no sabéis con qué podéis hacerlo, qué tallo subterráneo hará efectivamente rizoma, o hará devenir, hará población en vuestro desierto. Experimentad.” *Ibid.*, pp. 255- 256.

³⁰⁰ Sobre el devenir animal, Deleuze y Guattari dicen: “todo animal tiene sus modos de manada, incluso si cabe hacer distinciones dentro de esos modos. Ahí es donde el hombre tiene algo que ver con el animal. Nosotros no devenimos animal sin una fascinación por la manada, por la multiplicidad. [...] Pues el afecto no es un sentimiento personal, tampoco es un carácter, es la efectuación de una potencia de manada, que desencadena y hace vacilar el yo.” Y más adelante: “No debe extrañarnos, hasta tal punto el devenir y la multiplicidad son una sola y misma cosa”. *Ibid.*, pp. 246 y 254.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 279.

³⁰² *Ibid.*, p. 253.

que son otros tantos devenires incontrolables.”³⁰³ En este caso, podríamos decir que la sexualidad se encuentra atrapada en la heterosexualidad. Devenir homosexual es por ello otro devenir crucial. “Estadísticamente o molarmente somos heterosexuales, pero personalmente homosexuales, sin saberlo o sabiéndolo, y por último somos trans-sexuados, elementalmente o molecularmente”.³⁰⁴ Romper con el binarismo de género, por una parte, y afirmar, por otra, el flujo irreductible, múltiple, de la sexualidad ha constituido la piedra angular de las prácticas *queer*. Pero, sin embargo, a Deleuze se le acusa de haber querido devenir homosexual sin asumir la práctica incardinada, concreta, que implica en la realidad. Michel Creesole, joven periodista homosexual de la izquierda conocido de Deleuze, pondrá en cuestión “la verdad, filosófica y política, de un discurso sobre las drogas, la esquizofrenia o la homosexualidad que no conoce la adicción, la enfermedad mental o la fecalidad”.³⁰⁵ Creesole le dirige las siguientes palabras a Deleuze: “Cuando miras cómo les va a los maricas y, cuando les cuentas todo lo que ves, eso les gusta, encuentran que está bien, pero cuando, inocentes como los niños, los maricas se vuelven para saber dónde está el que dijo eso, para ver si efectivamente está ahí, descubren un señor correcto y apático, que da golpes de pecho de boquilla, que no les prohíbe nada, que está dispuesto a defenderlos pero defendiéndose las espaldas, protestando por su sufrimiento de ser siempre eso, como se protesta de la buena fe”.³⁰⁶ Más allá de si Deleuze³⁰⁷ se mancha o no las manos en este asunto, la importancia de esta crítica radica en la idealización que ciertamente pueden contener sus afirmaciones. Deleuze se ve forzado a imaginar estados a los que despoja de su parte negativa, sucia, mezquina, triste, y que precisamente por eso, se encuentran alejados de la realidad, no siempre positiva, de las vivencias concretas. Pero, además, la idea de devenir fuera de las identidades genera un verdadero problema en relación a los límites: si hay mil sexos presentes antes de la elección sexual individual, ¿por qué he elegido una opción concreta y no vivir en la indeterminación de esas mil?, ¿por qué finalmente, tras experimentar de la mano del deseo múltiple, vuelvo al punto inicial de partida?,³⁰⁸ ¿de qué me sirve el hecho de que

³⁰³ *Ibid.*, p. 280.

³⁰⁴ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, París, 1972 [Trad. al cast. de Francisco Monge, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, p. 76].

³⁰⁵ Preciado, Beatriz, *Manifiesto contra-sexual*, Ópera Prima, Madrid, 2002, p. 141.

³⁰⁶ Creesole, Michel, *Deleuze*, Éditions Universitaires, París, 1973, p. 102, citado en Preciado, Beatriz, *Manifiesto contra-sexual*, Ópera Prima, Madrid, 2002, p. 142.

³⁰⁷ Aquí nos referimos solamente a Deleuze, pues es en él en quien están volcadas las críticas y en quien se centra nuestro trabajo.

³⁰⁸ El hecho de que muchos movimientos *queer* hayan construido de manera más o menos consciente en la práctica una identidad de lo *queer* no ha permitido romper con la lógica de la identidad. En un sentido parecido, es usual encontrar posturas y discursos de liberación del deseo y la identidad que acaban escondiendo los más elementales deseos molares (reproducción del amor romántico –sea hetero u homosexual–, búsqueda de la estabilidad y monogamia en la pareja, sentimientos de celos, imposibilidad de soportar en la práctica el discurso de la liberación sexual, ruptura con el ambiente alternativo a la búsqueda de estabilidad emocional, laboral, familiar...). La cuestión es si se puede hacer una política que

haya un deseo previo al poder si no puedo acceder a él?, ¿realmente es posible producir mil sexos o más bien me desplazo por mi deseo, que es el modo que tengo de responder al hecho inesquivable de la sexualidad? Es decir, ¿hasta donde es posible devenir?

Para Deleuze, también para Foucault, parece no tener límites. Pero aquí se dibujan dos problemas, uno de orden simbólico, y otro de orden ontológico. El primero es si la construcción social, cultural y política de las categorías que forman la identidad es móvil, y si es deseable o necesario desprenderse de ellas en el caso de las mujeres, las minorías sexuales y étnicas. El segundo concierne a si se está tratando la Diferencia como una diferencia simbólica, intercambiable, y por tanto, haciendo de la respuesta profunda que cada individuo da a la constitución de su subjetividad, y que marca sus límites, algo ciertamente superficial.³⁰⁹

4.2.5. *Devenir mujer*

Suzana Milevska, en “*Becoming–Woman from a Feminist Point of View*”, afirma que, pese a que las nociones deleuzianas han generado en las feministas cierto recelo, en los últimos años se ha producido un mayor acercamiento e interés por conceptos como “*devenir mujer*”. Sin perder la potencia implícita en el concepto que acuñan Deleuze y Guattari, que resumimos con las palabras de Milevska “*becoming offspring of one’s events and not of one’s action*” [llegar a ser hijo del acontecimiento de uno y no de la acción de uno],³¹⁰ no obstante, sigue siendo necesaria una mirada crítica. En el *devenir mujer*, se dan por sentadas cualidades no explicitadas de lo femenino, la misma esencia que, paradójicamente, pretende cuestionarse. Cuando Deleuze y Guattari afirman que no se trata “ni de imitar ni adquirir la forma femenina, sino de emitir partículas que entran en la relación de movimiento y de reposo, o en la zona de entorno de una microfeminidad, es decir, producir en nosotros mismos una mujer molecular, crear la mujer molecular”, ¿qué quieren decir exactamente con un entorno de microfeminidad? ¿Y con producir una mujer molecular? ¿Qué tiene la feminidad, la mujer de Deleuze, que le hace tan distinta de las mujeres reales? Al mismo tiempo que Deleuze invita a *devenir mujer* molecularmente, tiene claro que la mujer molar, es decir, el conjunto de cualidades asignadas a las mujeres concretas que construyen la feminidad dentro del patriarcado como

ignore o disimule estos aspectos presentes en el deseo. Creemos que no, que es ciertamente insostenible. Pero esto no puede convertirse tampoco en argumento para fortalecer posiciones conservadoras que pueden y deben ser revisadas y desplazadas, aunque de modo más atento con los límites. En el capítulo cuatro, sostendremos que el deseo no es positivo ni negativo, sino ambivalente.

³⁰⁹ Nuevamente, este problema remite a qué posición se toma tras la apertura del significante operada por el estructuralismo, si el libre juego de la significación o la paradoja del lenguaje que exige al mismo tiempo apertura y cierre de la totalidad.

³¹⁰ Milevska, Suzana, “*Becoming–Woman from a Feminist Point of View*”, en Grzinic, Marina y Reitsamer, Rosa (eds.), *New feminism. Worlds of feminism, queer and networking conditions*, Löcker, Viena, 2008, p. 45.

oposición a lo masculino, debe ser cuestionada. En este punto, la filosofía y teoría feminista contemporánea coincide plenamente: la categoría Mujer no debe ser un lugar al que llegar, sino un lugar que desestabilizar. Deleuze pone el ejemplo de Virginia Wolf, quien supuestamente se espantaba con la idea de escribir en tanto mujer: “Más bien es necesario que la escritura produzca un *devenir mujer*, como átomos de feminidad capaces de recorrer y de impregnar todo un campo social”.³¹¹ Pero, ¿de qué están hechos los átomos de feminidad para Deleuze? ¿No opera la diferencia sexual ya en esos átomos de feminidad? ¿Y no se está exigiendo a las mujeres que sean otra cosa que no son, y que posiblemente nadie tiene muy claro en qué consiste, pero sin abandonar al mismo tiempo algunas cualidades que sí serían oportunas para el devenir molecular? ¿Qué cualidades son esas, quién y en función de qué las decide? Es decir, ¿no se está reclamando de las mujeres que devengan una parte misteriosa de lo femenino virtual, porque ni se quiere a la mujer conceptual –molar– ni a la mujer real que no ha devenido molecularmente?

Deleuze apunta a un problema clave del feminismo contemporáneo: cómo el sujeto feminista necesita afirmar aquello de lo que pretende deshacerse. Pero, al no definir de ningún modo la feminidad y tan siquiera acercar lo femenino a la experiencia de las mujeres reales, ¿no está no solo metiendo en un atolladero imposible al feminismo, sino también instrumentalizándolo –algo de la feminidad sí, pero solo lo que convenga a nuestra empresa –?³¹² ¿Por qué llamarlo entonces *devenir mujer*? Si hay una cualidad subversiva en lo femenino (Judith Revel rescata este sentido del *devenir mujer* como afirmación de la diferencia, como algo que escapa a la lógica de la identidad), que no tiene nada que ver con las mujeres reales ni con lo femenino abstracto, ¿no sería mejor darle otro nombre que lo desligue del binarismo molar? Y en caso de que sí tenga que ver, ¿en qué sentido forma parte de la experiencia de las mujeres?

Para Suzana Milevska, pensar las posibilidades epistemológicas y políticas feministas del devenir deleuziano, implica recordar que devenir no es una cuestión evolutiva, el trabajo de una ascensión hasta llegar al lugar deseado, sino la apertura de un proceso indeterminado que acontece a cualquiera. Por eso, insiste Milevska, se trata de una cuestión de micropolítica, y en este sentido, de composibilidad: cómo diferentes singularidades se componen produciendo un encuentro, un agenciamiento. Para Deleuze, la composibilidad expresa una relación diferente y de continuidad entre singularidades. La no composibilidad, el fracaso de un encuentro entre singularidades, no puede en ningún caso ser reducida a la contradicción. La diferencia que hace emerger el devenir no es presa de movimiento dialéctico

³¹¹ *Ibid.*, p. 278.

³¹² Aunque para Deleuze, por otro lado, “es indispensable que las mujeres hagan una política molar, en función de una conquista que realizan de su propio organismo, de su propia historia, de su propia subjetividad”, *Ibid.*, pp. 277-278.

alguno, supone, por al contrario, la continuidad de las singularidades. Como explica Deleuze,

El mundo expresado está hecho de relaciones diferenciales y singularidades contiguas. Forma precisamente un mundo en la medida en que las series que dependen de cada singularidad convergen con las que dependen de las otras: esta convergencia es la que define la “composibilidad” como regla de una síntesis de mundo.³¹³

Milevska propone retomar la idea de composibilidad deleuziana. En lugar de pensar el devenir desde la perspectiva de lo femenino, una perspectiva contradictoria y poco operativa, se trata de rescatar las potencialidades del devenir desde el acontecimiento componible de múltiples devenires.³¹⁴ En este sentido, propone sustituir el *devenir-mujer* por un *devenir-generado-diferente* (*becoming-gender-difference*³¹⁵). Esta opción, que incluye forzar la problematización y reinención del género, permite, además de incluir a otro tipo de sujetos de una manera mucho más directa, huir de la idealización e instrumentalización de lo femenino en Deleuze.

Rosi Braidotti cuenta que preguntó a Deleuze cómo es posible que pretenda al mismo tiempo que las mujeres devengan un movimiento molar que cambie la historia y un devenir minoritario que implica deshacer la categoría “Mujer”. Deleuze respondió confirmando el problema: “Esto es un problema real y es absolutamente cierto; no se cómo resolverlo, dime tú cómo solucionarlo”. Para Braidotti, precisamente en este punto los filósofos no pueden ir más lejos en relación al problema de la diferencia. “Ellos se detuvieron exactamente donde las feministas posmodernas comenzaron con la pregunta sobre esta contradicción, que es el modo como nosotras podemos defender y afirmar los derechos de mujeres y redefinir el concepto de humanidad”.³¹⁶

Entonces, ¿en qué sentido profundiza y continúa el proyecto feminista el pensamiento de la diferencia? La respuesta a esta pregunta la intentaremos desarrollar a lo largo del siguiente capítulo.

³¹³ Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, París, 1969 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989. p. 125].

³¹⁴ Milevska, Suzana, *op. cit.*, p. 47.

³¹⁵ En lugar de traducir “gender” por “género” lo traducimos por “generado” para enfatizar tanto la idea de proceso como el hecho de adquirir un género sexual.

³¹⁶ Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 228-229.

CAPÍTULO 3: FILOSOFÍA FEMINISTA CONTEMPORÁNEA

La filosofía feminista contemporánea profundiza y continúa el proyecto de la filosofía de la diferencia. ¿En qué sentido lo hace? Siguiendo a Rosi Braidotti, podemos señalar cuatro líneas de continuidad entre ambas. En primer lugar, el lenguaje: al igual que en la filosofía de la diferencia, no se interpreta como simple herramienta comunicativa, como vehículo para la expresión, sino como instancia fundamental en la que el sujeto se constituye y es sujetado dentro de la cadena signifiante.³¹⁷ Joan Scott enfatiza la importancia de este punto afirmando que la teorización post-estructuralista del lenguaje permite abordarlo como lugar fundamental en la formación de sentido; lugar desde el que se organizan prácticas culturales “y por el cual las personas representan y comprenden su mundo, incluyendo quiénes son ellas y cómo se relacionan con los demás”.³¹⁸ Por una parte, la misma gramática reproduce las relaciones de dominio entre sexos: el lenguaje no es de las mujeres, como veremos con Luce Irigaray. Por otra, la elaboración de significado, como vimos con Foucault, no está exento de conflictos y relaciones de poder: la norma es resultado de largas disputas y batallas a lo largo de la historia. En este sentido, los feminismos han denunciado la complicidad existente entre ciencia, verdad y poder, argumentando que los discursos científicos avalan la naturalización de la norma y la exclusión.³¹⁹ Un ejemplo conocido es cómo durante siglos la ciencia justificó, a partir de la anatomía, la existencia de facultades diferentes e inferiores en las mujeres. El gen de la superioridad racial o los supuestos “hallazgos” de diferencias fisiológicas en individuos homosexuales son otros ejemplos. El concepto de “género” permite desenmascarar la falsa naturalidad con la que se interpreta lo biológico, y comprender cómo los individuos se nombran a sí mismos y a los otros como seres sexuados en el interior de un entramado de poder. En segundo lugar, se trata de profundizar, llegando quizás más lejos que nunca, en cómo hacer con un sujeto múltiple con el que los proyectos de unidad y universalidad se han visto abocados al fracaso. La interseccionalidad, es decir, comprender que no existe una única categoría

³¹⁷ Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 65.

³¹⁸ Scott, W. Joan (1998) “Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista”, en *Debate Feminista*, México, pp. 217-238, 2001.

³¹⁹ Ver Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991 [Trad. al cast. de Manuel Talens: *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995] y Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1986.

definitoria de la identidad, o las políticas de la localización,³²⁰ que exigen dar cuenta de la posición situada desde la que se habla, son prácticas de los feminismos contemporáneos que desplazan los *a priori* universales en pro de la experiencia de lo múltiple. Y es en este contexto en el que la pregunta por la política que se puede con un sujeto que ya no es uno cobra vital importancia; pregunta central en la década de los noventa. En tercer lugar, como afirma Rosi Braidotti, el final de la unidad y la universalidad es también el final de la supremacía masculina blanca, lo cual implica un verdadero avance hacia la construcción de un mundo generizado y multicultural. El hacer desde y con la diferencia de los feminismos es de gran pertinencia para las sociedades postindustriales: ¿cómo vivir de forma diferente con las múltiples diferencias que habitan ya no fuera sino dentro de nuestra cultura?³²¹ Ensayar respuestas a esta pregunta resulta indispensable en el contexto actual en el que la globalización no es un sueño idílico, sino una realidad de devenires desiguales. Asimismo, esta reflexión debe ir unida a una más general en la que se evalúen los lazos forjados en las sociedades occidentales entre conocimiento y poder, razón y dominación, racionalidad y opresión, y de todos ellos con la masculinidad.³²² En este punto surge el reto de pensar si existe un vínculo inherente entre violencia y masculinidad o si, por el contrario, es posible pensar otros tipos de masculinidades que se sustraigan al poder. En último lugar, siguiendo a Luce Irigaray, para el feminismo en el comienzo hay alteridad, no-Uno, multiplicidad e intersubjetividad.³²³ El problema de la diferencia nos confronta directamente con el hecho de que cualquier filosofía del sujeto que parta del individuo conlleva la violencia propia de la reducción del dos al uno. Como vimos en Derrida, esta reducción es producto de una jerarquía en la que uno de los conceptos goza siempre del privilegio y la hegemonía frente a otro (masculino/femenino; activo/pasivo; mente/cuerpo; tecnología/naturaleza, etc.). Por eso, la deconstrucción resulta una herramienta útil para dar cuenta de las conexiones invisibles pero siempre presentes entre el modo en el que la realidad se hace visible y los conceptos que se aplican sobre la misma. Para Irigaray, la intersubjetividad es más primordial que la individualidad y la diferencia

³²⁰ La política de la localización fue impulsada por Adrienne Rich en la década de los ochenta. Braidotti explica su importancia del siguiente modo: “La política de la localización significa que el pensamiento, el proceso teórico no es abstracto, universalizado, objetivo ni indiferente, sino que está situado en la contingencia de la propia experiencia y, como tal, es un ejercicio necesariamente parcial. En otras palabras, la propia visión intelectual no es una actividad mental desincardinada; antes bien, se halla estrechamente vinculada con el lugar de la propia enunciación, vale decir, desde donde uno realmente está hablando”, Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 15.

³²¹ *Ibid.*, p. 49.

³²² *Ibid.*, p. 38. Acerca del problema de totalizar los vínculos entre razón y dominación, según Braidotti, las feministas han remarcado que la razón no abarca la totalidad de la capacidad humana de pensar. En este sentido cobra un nuevo impulso la pregunta con la que Deleuze, Foucault y Derrida lanzan y que señalamos en el primer capítulo: “¿Qué es pensar?”, “¿es posible realmente pensar de otro modo?”

³²³ Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 49.

sexual nos confronta de manera acuciante con la alteridad. La experiencia constitutiva del sujeto en tanto otro la retomaremos en el último capítulo de este trabajo en contraposición a la experiencia individualizada impuesta por el capitalismo contemporáneo, que se asienta en la idea ficticia de un yo aislado, autónomo, autosuficiente. El punto de fricción de ambas experiencias (individualismo frente a intersubjetividad) se hace evidente en la tensión en relación al trabajo de cuidados: se insta a la autonomía y a la independencia, a no depender de los otros, pero, en realidad, la vida sin los otros solo produce malestar, y es un ideal imposible de alcanzar, insostenible.

Este capítulo está dividido en tres partes: la primera se centra en el concepto del Otro en Simone de Beauvoir, como punto de partida fundacional ineludible del que beben las teorías posteriores; la segunda, en la que se aborda el feminismo de la diferencia a través de la filosofía de Luce Irigaray y otras autoras como Rosi Braidotti; y la tercera, en la que se tratan las teorías construccionistas de género y/o teoría *queer*, de la mano principalmente de Judith Butler.

1. Punto de partida: el concepto del Otro en Simone de Beauvoir

El eje central de las reflexiones de Simone de Beauvoir gira en torno a la idea de que no existe una esencia previa a la existencia que determine lo que somos, en consonancia con los postulados existencialistas. Esta ruptura con las coordenadas del esencialismo (inmutabilidad, eternidad, predeterminación, fijeza) permite abrir nuevas preguntas sobre la feminidad y la identidad en general:

las ciencias biológicas y sociales ya no creen en la existencia de entidades inmutablemente fijas que definirían caracteres determinados, tales como los de la mujer, el judío o el negro; consideran el carácter como una reacción secundaria ante una situación. Si ya no hay hoy feminidad, es que no la ha habido nunca. ¿Significa esto que la palabra «mujer» carece de todo contenido?³²⁴

La afirmación “no se nace mujer, se llega a serlo” tiene una doble faz: por una parte, la insistencia en la no sobredeterminación del lenguaje y la cultura situando la capacidad de elección en el centro de toda existencia. Por otra, señala que ser mujer es algo impuesto, construido, de lo cual no podemos desembarazarnos fácilmente, sin caer en una “huida inauténtica”. Por eso, frente al racionalismo y al nominalismo que pensaría que la Mujer es una categoría abstracta o un nombre que puede simplemente ser borrado de un

³²⁴ Simone de Beauvoir, *Le Deuxieme Sexe. I. Les faits et les mythes*, Éditions Gallimard, París, 1949 [Trad. al cast.: Pablo Palant, *El segundo sexo. I. Los hechos y los mitos*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1989, p. 2].

plumazo, para Simone de Beauvoir “rechazar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que haya hoy judíos, negros, mujeres; esa negación no representa para los interesados una liberación, sino una huida inauténtica”.³²⁵

“Libertad” y “determinación”, aparentemente, son ideas contradictorias; pero, ¿y si esa contradicción se encontrase en la misma base del hecho de ser mujer?:

lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se pretende fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer consiste en ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantea siempre como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial. ¿Cómo puede realizarse un ser humano en la situación de la mujer? ¿Qué caminos le están abiertos? ¿Cuáles desembocan en callejones sin salida? ¿Cómo encontrar la independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Puede esta superarlas?³²⁶

La crítica de Beauvoir arranca con la respuesta a las tesis freudianas sobre la sexualidad femenina. El énfasis de Freud en las consecuencias psicológicas del hecho biológico de ser mujer, se traducen en la afirmación de un destino inesquivable que naturaliza la desigualdad. En realidad, esta condición biológica sería una nueva versión del destino impuesto por las esencias. “Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores y eruditos, todos ellos se han empeñado en demostrar que la condición subordinada de la mujer era voluntad del Cielo y provechosa para la Tierra”³²⁷. En este esquema, la elección no tiene lugar y la mujer se ve reducida a impulsos o a un *eidós* que predetermina su existencia, negando su autonomía, libertad y ser a lo largo de la historia. El problema, para Beauvoir, es la mala fe de concebir el ser de la mujer como sustancia, justificando de este modo su situación de inferioridad, en lugar de conferirle el dinamismo propio de toda subjetividad que permitiría plantear una ruptura con la situación dada:

la mala fe consiste en darle un valor sustancial cuando tiene el sentido dinámico hegeliano: ser es haber devenido, es haber sido hecho tal y como uno se manifiesta; sí, las mujeres, en conjunto, son hoy inferiores a los hombres, es decir, que su situación les ofrece menos posibilidades: el problema consiste en saber si semejante estado de cosas debe perpetuarse.³²⁸

³²⁵ *Ibid.*, p. 3.

³²⁶ *Ibid.*, p. 9.

³²⁷ *Ibid.*, p. 6.

³²⁸ *Ibid.*, p. 7.

Si la mujer no puede reducirse a lo biológico y tampoco es una esencia inmutable, ¿qué es entonces? Para Beauvoir, no se trata de encontrar una definición, contraria a la variabilidad e inestabilidad de una apuesta por la capacidad de elección dentro de cada proyecto singular, sino de exponer las claves de la desigualdad. Por eso, detrás de la pregunta “¿qué es una mujer?” se esconde una más fundamental: “¿cómo la mujer devino Otro, el sexo que no es Uno?”: ³²⁹

de buen o mal grado, individuos y grupos se ven obligados a reconocer la reciprocidad de sus relaciones. ¿Cómo es posible, entonces, que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con respecto a su correlativo, definiendo a este como la alteridad pura? ¿Por qué no ponen en discusión las mujeres la soberanía masculina? Ningún sujeto se plantea, súbita y espontáneamente, como lo inesencial; no es lo Otro lo que, al definirse como Otro, define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno, al plantearse este como Uno. Mas, para que no se produzca el retorno de lo Otro a lo Uno, es preciso que lo Otro se someta a este punto de vista extraño. ¿De dónde le viene a la mujer esta sumisión?³³⁰

Siguiendo la perspectiva hegeliana, para Beauvoir, la intervención del Otro es crucial en la constitución de la conciencia. Uno es en función del Otro; un encuentro imposible con Otro que no soy yo. Es decir, no existe una conciencia originaria sin la relación con el Otro que funda nuestra propia existencia. En términos sartreanos, esta relación implica una cosificación o alienación inevitable del Otro: en mi encuentro, reduzco al Otro a un objeto del que intenta zafarse en una lucha por el reconocimiento de su ser como sujeto y no como objeto. Beauvoir afirma que este proceso es muy distinto para cada uno de los sexos, pese a que esta diferencia no haya sido explicitada por los filósofos, habiendo mantenido el patrón masculino para una explicación aparentemente neutral que, en realidad, no lo es: mientras que el varón puede alinearse con el falo y salir de sí mismo hacia la transcendencia, la niña en cambio es como si no tuviera sexo, no encuentra su lugar. Mientras que el encuentro con el Otro en el varón se convierte en una afirmación de sí mismo, en la niña se produce un desgarramiento originario entre su ser y el Otro. Esta contradicción desvela la primera lección que atravesará toda su existencia: si quiere “ser”, debe renunciar (en sentido ontológico y óntico) a su autonomía. La niña descubre la necesidad del Otro para alcanzar el ser. En este sentido, la ontología de la diferencia sexual, se sitúa más allá de la psicología de la educación y las teorías culturales, en este punto oscuro, extraño, confuso, donde la mujer es al mismo tiempo libertad y determinación.

³²⁹ El sexo que no es uno será clave en el pensamiento de la filósofa francesa Luce Irigaray dando nombre a una de sus célebres obras, como veremos más adelante.

³³⁰ *Ibid.*, p. 4.

1.1. Freud, diferencia sexual y feminismo

El erotismo femenino constituiría un ejemplo de este doble movimiento. La sexualidad femenina confirma la diferencia sexual, pero también se rebela contra ella y sus desigualdades implícitas. Su complejidad no puede ser reducida: es irrepresentable en el seno de un modelo exclusivamente masculino, como Freud había querido.³³¹ En el complejo de Electra, Freud simplifica el erotismo femenino: la genitalidad de la infante no aparece formulada de manera precisa; se trata más bien de un afecto difuso, de modo que las zonas erógenas permanecen no localizadas en la niña. Pero, además, no se explica de dónde surge el lugar divinizado que ostenta el padre: ¿en qué momento de la Historia se decidió el triunfo del padre sobre la madre? Jane Flax retoma esta pregunta argumentando que el complejo de Edipo se basa en una férrea división entre naturaleza y cultura: la madre y su relación con los hijos formarían parte de la fase pre-edípica, los lazos familiares primordiales, y el padre, simbolizando la Ley, impondría el sello de la cultura:

Las mujeres representan la familia y sus lazos naturales. Sus demandas comienzan a

³³¹ Freud elabora dos explicaciones diferentes para cada sexo, el complejo de Edipo y el de Electra. En el primero, el niño varón desea a la madre y se identifica con el padre. Ante la vergüenza y la culpa que siente por ello, teme que le castiguen mutilándole. Pero, al mismo tiempo que teme a su padre, interioriza su autoridad, se sabe del lado del falo. La prohibición del incesto y la interiorización de la autoridad permiten la entrada en el orden simbólico. En el caso del complejo de Electra, la diferencia más sustancial es que mientras que el niño no se siente atraído por el padre, la niña sí se siente atraída por la madre. La niña efectúa primeramente una fijación maternal; después se identifica con el padre y cuando descubre la diferencia anatómica de los sexos (en torno a los cinco años), reacciona ante la ausencia de pene imaginando que ha sido mutilada y sufriendo por ello. Entonces se da cuenta de que debe renunciar a sus pretensiones viriles y se identifica con la madre. El complejo de Edipo se resuelve más rápidamente que el de Electra, prolongado por el descubrimiento sexual tardío de la niña (debido a que sus genitales están escondidos y sus zonas erógenas aisladas). La niña, a diferencia del niño, no resolverá nunca el complejo, y buscará el hijo que viene a colmar su envidia de pene. La crítica que Beauvoir hace a este esquema es que el segundo es un calco general y poco preciso del primero (*Ibid.*, pp. 15-19). Para Jane Flax, Freud invierte la relación de poder real entre la madre y el niño. La idea de la madre “castrada” que necesita de su hijo como significado del pene que no tiene la hace dependiente e ignora completamente el reconocimiento del niño de “su impotencia frente a ella y su temor a que lo abandone o hiera”. En general, para esta autora, en consonancia con Beauvoir, Freud no explica muchos de los aspectos fundamentales de la experiencia femenina, pese a lo cual, se declara “autor de una comprensión radicalmente nueva del humano y no de la psicología masculina. Sigue sin querer aceptar la posibilidad de que sus conceptos más fundamentales no sean universales, sino específicos en cuanto a género y determinados por éste, y de aquí que puedan ser delimitados social e históricamente.” (Flax, Jane, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernisms in the Contemporary West*, University California Press, Berkeley, 1990 [Trad. al cast. de Carmen Martínez Gimeno: *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 158]). Para Melani Klein lo importante son los aspectos de la primera experiencia infantil, frente a la consideración de que el momento decisivo está en el Edipo: el miedo a la castración sería un desplazamiento de miedos más profundos por la pérdida del amor, amenaza de aniquilación y enfado frente a la autonomía y poder de la madre sobre el niño o niña y el deseo de apoderarse de él (Klein, Melani, *Obras completas*, t. 1, “Amor, culpa y reparación”, Barcelona, Paidós, 1990). En las dos primeras autoras, podemos observar que existe una tensión entre la necesidad de un abordaje estructural del inconsciente que permita explicar el género más allá de las descripciones puramente psicologicistas o culturalistas y la negativa a aceptar un esquema por fuera de la cultura y la historia. Esta tensión estará presente en las discusiones sobre la diferencia sexual.

oponerse a las de la cultura, del mismo modo que el deseo natural del hijo por la madre entra en conflicto con las demandas del padre/cultura [...] La resolución del complejo de Edipo del niño incluye la identificación con el padre y el abandono de su deseo de derrocarlo o desplazarlo. En una cultura en la que el género es una categoría excluyente, el hijo solo puede entrar en el mundo masculino rechazando y devaluando el mundo femenino, incluida su propia identificación anterior con su madre y la interiorización de sus relaciones con ella.”³³²

En realidad, dice Flax, en esta dicotomía se esconde la división sexual del trabajo que Freud no ha cuestionado, a través de la que las mujeres son relegadas a la crianza de los hijos por mandato natural y los hombres a la esfera pública de la cultura.³³³ Por otro lado, Simone de Beauvoir cuestiona el mismo hecho de que la niña sienta envidia o eche de menos el pene, pues, argumenta, muchas niñas descubren tardíamente, o siquiera lo hacen, la constitución masculina, inspirando su descubrimiento no más que mera indiferencia o rechazo. El orgullo que siente el varón de sí mismo no tiene necesariamente un correlato en la humillación de sus hermanas, pudiendo ser motivo de mofa o aversión. De hecho, si puede pensarse algún tipo de codicia del pene en la niña es como resultado de una valoración previa de la virilidad; valoración que, dice Simone de Beauvoir, Freud debería explicar y no hace, y que, entendemos, es en primer lugar una valoración social.

En general, para Beauvoir, el psicoanálisis incurre en un reduccionismo cuando hace de la sexualidad el único lugar desde el que explicar la diferencia sexual:

En lo que a la mujer concierne, su complejo de inferioridad adopta la forma de un rechazo vergonzoso de su feminidad: no es la ausencia de pene lo que provoca ese complejo, sino todo el conjunto de la situación; la niña no envidia el falo más que como símbolo de los privilegios concedidos a los muchachos; el lugar que ocupa el padre en el seno de la familia, la universal preponderancia de los varones, la educación, todo la confirma en la idea de la superioridad masculina. Más adelante, en el curso de las relaciones sexuales, la postura misma del coito, que sitúa a la mujer debajo del hombre, representa una nueva humillación. Reacciona por medio de una «protesta viril»; o bien trata de masculinizarse, o bien, con armas femeninas, entabla la lucha contra el hombre. A través de la maternidad, puede reencontrar en el hijo un equivalente del pene. Pero ello supone que empiece por aceptarse íntegramente como mujer, que asuma, por tanto, su inferioridad. La mujer está dividida contra sí misma mucho más profundamente que el hombre.³³⁴

³³² Flax, Jane, *op. cit.*, p. 155-157.

³³³ “La división del trabajo basada en el género que invade nuestra sociedad se repite sin criticar en la teoría freudiana. En la cultura occidental, la mujer tiene la responsabilidad primordial de ocuparse de los niños pequeños. La sociedad occidental también se basa en la división existente entre el terreno de la producción, en el que se dice que la norma son las relaciones “instrumentales”, y el terreno familiar, en el que prevalecen las relaciones “afectivas”. El terreno afectivo se asocia con las relaciones naturales entre padre e hijo, esposo y esposa, con la sexualidad y la satisfacción de las necesidades corporales. Supuestamente, estos lazos afectivos están excluidos del terreno instrumental, que es también el mundo de los hombres. Para lograr éxito en él, es necesario comportarse de modo no familiar.” (*Ibid.*, p. 155).

³³⁴ Beauvoir, Simone de, *op. cit.*, p. 66.

Esta crítica al reduccionismo sienta las bases de la discusión en torno a la diferencia sexual. Para Beauvoir, el “existente es un ser sexuado”, y la diferencia sexual tiene un carácter fundamental; sin embargo, el ser humano no solo se constituye en esa esfera, puesto que “el hombre pretende reunirse con la existencia a través del mundo entero” y no solo de la sexualidad. De modo parecido, las teorías construccionistas posteriores defienden que la experiencia humana se constituye en el mismo nivel que otras categorías de poder (la raza, la clase, la etnia, la edad), frente a las teorías de la diferencia sexual que plantean que esta diferencia es más fundamental o es parte de otra dimensión.³³⁵ La sexualidad es uno de los aspectos del ser del hombre, pero no lo es todo: el trabajo, el juego, la guerra, el arte, el mundo natural son experiencias irreducibles a la esfera sexual, que entran en contacto con ésta y la modifican, al modificar los valores e ideas que tenemos. “Amasar la tierra, abrir un agujero son actividades tan originales como el abrazo y el coito: se engaña quien vea en ellas solamente símbolos sexuales”.

En esta línea, habían argumentado tanto Sartre como Bachelard, el primero buscando restaurar la libertad humana y la capacidad de elección, anulada por el imperativo del inconsciente colectivo descubierto por el psicoanálisis; el segundo, salvaguardando la “imaginación dinámica”, apresada en un asfixiante inconsciente todopoderoso (con el consecuente peligro de disolución de toda imagen en el catálogo de símbolos significantes cosificados). Y será clave posteriormente, como vimos, para una de las críticas centrales que Deleuze y Guattari realizan en *El Anti-Edipo*: la reducción familista del proceso de subjetivación descrito por el psicoanálisis.³³⁶

Posteriormente, Juliet Mitchell recuperará a Freud a través de Lacan, argumentando que su análisis no pretende ser una prescripción de los lugares determinados biológicamente a hombres y mujeres, sino una descripción de los efectos de la Ley del Padre que da lugar a una de las teorías que con mayor eficacia han logrado explicar los efectos de dicha Ley, más allá de las explicaciones sociológicas o pedagógicas de adquisición de roles de género. Para Mitchell, el masoquismo femenino, la envidia de pene o las carencias del

³³⁵ Para Lacan y posteriormente para Slavoj Žižek o Joan Copjec, la diferencia sexual es Real y no simbólica, como pretenderían las posiciones culturalistas. Este debate está recogido en Butler Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues On The Left*, Verso, London/New York, 2000 [Trad. al cast. de Cristina Sardoy y Graciela Homs: *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003].

³³⁶ La otra crítica central que lanzan es contra el yo interpretado como carencia. Aquí, sin embargo, el análisis de la subjetividad femenina no encuentra lugar: precisamente porque está dividida mucho más profundamente que el hombre debe dotarse de herramientas para comprender ese vacío, no para ignorarlo. La experiencia femenina queda descolgada de una descripción puramente positiva de la subjetividad.

superyó, deben entenderse como efectos de estructuras inconscientes que dan cuenta del alcance del género en la constitución de la subjetividad.³³⁷

En la posición de Beauvoir, se expresan las tensiones en torno al complejo debate de la diferencia sexual. Por una parte, la intuición de que existe una profunda necesidad de un análisis capaz de abordar estructuralmente el inconsciente, permitiendo explicar el género más allá de las descripciones puramente psicologicistas, culturalistas o nominalistas; por otro, el rechazo a aceptar un esquema acultural y ahistórico, debido al peligro de apresar la diferencia sexual y hacer de ella un dato inamovible, incuestionable. Por una parte, la certeza de desarrollar un análisis que ponga la sexualidad en el centro, recuperando la importancia de esta dimensión para explicar la subjetividad dentro los sistemas económicos y sociales (frente a la centralidad de las explicaciones economicistas), y su capacidad política subversiva; por otra, no reduciendo la experiencia fundante a la sexualidad ni idealizando las posibilidades políticas de esa dimensión. En términos políticos se trata de visualizar la diferencia como exclusión (impulsando con ella la crítica) y la diferencia como afirmación (aventurando una política expresiva y creativa de esa otra forma de ser, potenciando otra sensibilidad, etc.). Pero también se trata del dilema entre reafirmar o deshacer la propia categoría de la Mujer. En relación a este último punto, diremos que no se trata de resolver, sino de vivir la paradoja, dentro de lo que se puede llamar una genética del género, como se mencionará más adelante.

En resumen, si bien la explicación de la mujer como lo Otro en Beauvoir encuentra herramientas certeras de la mano del psicoanálisis (que con Lacan cobrarán un estatus filosófico aún mayor al comprender la subjetividad como imposibilidad de lo Uno, escisión originaria y apertura constitutiva a lo Otro), también se resiste a ser encorsetada en sus categorías. Lo decisivo para la autora es en qué medida puede el falo perder su valor.

Privada de ese alter ego, la niña no se aliena en una cosa aprehensible, no se recupera: de ese modo, es llevada a convertirse enteramente en objeto, a plantearse como lo Otro; la cuestión de saber si se compara o no con los chicos resulta secundaria; lo importante es que, incluso sin saberlo, la ausencia de pene la impide hacerse presente a sí misma en

³³⁷ Mitchell, Juliet, *Psychoanalysis and feminism*, Pantheon, Nueva York, 1972 [Trad. al cast: *Psicoanálisis y Feminismo*, Madrid, Anagrama, 1974]. Mitchell coincide en la reelaboración lacaniana de las ideas freudianas para la construcción de la feminidad y la masculinidad. Para Lacan, el poder simbólico de la Ley del Padre organiza la posición de los sujetos humanos respecto al lenguaje. Tanto los niños como las niñas acceden al lenguaje a través del complejo de Edipo, tras el cual se adopta una posición, masculina o femenina. Adoptar una posición es inevitable puesto que es parte del ingreso en lo simbólico. Tanto los niños como las niñas desean ser el falo, que es el objeto de deseo de la madre. El tabú del incesto y el miedo a la castración impiden la realización de ese deseo en los varones, pero se identifican con el padre, situándose, de este modo, del lado del falo, y viviendo el miedo perpetuo a que éste les sea robado, cuando en realidad no lo han tenido nunca. Su masculinidad, o sea, su posesión simbólica del falo, les hace sujetos legítimos del lenguaje. Las niñas, por su parte, no pueden aspirar a ocupar la posición del padre y solo llegan a ser sujetos del lenguaje de manera secundaria, pues al no identificarse con el falo, se sitúan del lado del vacío y la inconsistencia, en contradicción con el hecho de habitar un territorio del que han sido expulsadas (el falo que no poseen).

tanto que sexo; de ello resultarán muchas consecuencias. Pero esas constantes que señalamos no definen, sin embargo, un destino: el falo adquiere tanto valor porque simboliza una soberanía que se realiza en otros dominios. Si la mujer lograra afirmarse como sujeto, inventaría equivalentes del falo: la muñeca donde se encarna la promesa del hijo puede convertirse en una posesión más preciosa que el pene. Hay sociedades de filiación uterina donde las mujeres detentan las máscaras en las que se aliena la colectividad; el pene pierde entonces mucho de su gloria. Solo en el seno de la situación captada en su totalidad funda el privilegio anatómico un verdadero privilegio humano. El psicoanálisis no podría encontrar su verdad más que en el contexto histórico.³³⁸

El uso que hace Beauvoir del psicoanálisis es ambiguo, al reconoce la importancia en la explicación fundamental de la diferencia sexual, pero insiste en el carácter histórico y cambiante de la misma. Si bien la concepción de la mujer como lo Otro resulta imprescindible para comprender la potencia que el pensamiento de la diferencia tiene dentro del feminismo, tanto por su capacidad explicativa como por su alcance político, hay un problema en el momento en el que ese lugar ocupado por lo femenino es cosificado y universalizado: se convierte en una trampa.³³⁹ Quizá la clave se encuentra no en solventar sino en expresar la tensión dibujada por Simone de Beauvoir en el cuerpo y el ser de la mujer: rechazo y afirmación, determinación y libertad, singular y general, concreto y abstracto. Una tensión propia de la diferencia de la posición femenina en tanto constituida como lo Otro de lo mismo.

2. Pensamiento de la diferencia sexual

La lectura de la filosofía de la diferencia en el continente europeo ha sido muy distinta a la desarrollada en la orilla estadounidense. Mientras que en la primera se ha tratado de pensar la diferencia de manera positiva a través de la exploración de *L'écriture féminine* o la cuestión de la maternidad, en respuesta a la hegemonía de la figura del padre en el comienzo de lo simbólico, negando la importancia de la relación pre-edípica con la madre en la formación de la subjetividad, en Estados Unidos, la recepción de la filosofía postestructuralista tuvo lugar en los departamentos de literatura, a través de los llamados *cultural studies*, lo que provocó un mayor énfasis en las narrativas y las diferencias dentro del discurso. Más allá de la exactitud u operatividad de esta interpretación para comprender los avatares de este debate entre dos orillas, lo que nos interesa es que para algunas filósofas europeas el concepto de "género" en el que han insistido las anglosajonas prioriza los elementos semióticos y simbólicos en menoscabo de la materialidad que la diferencia sexual sí incluiría. Pero, para estas últimas, el concepto de "diferencia sexual" resulta, en cambio, incapaz de dar cuenta de la experiencia compleja y múltiple con el poder, y

³³⁸ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 19.

³³⁹ "Es casi imposible identificar los aspectos históricos variables y cambiantes de las relaciones de dominio una vez que se plantean como efectos de una lógica universal del lenguaje" (Flax, Jean, *op. cit.*, p. 174).

hace de una única diferencia el eje que define a los individuos. Políticamente, esto genera un enorme problema de difícil solución: debido a su carácter ahistórico e inmutable³⁴⁰, pensar el cambio se vuelve imposible. Por último, para Teresa de Lauretis, existe un problema de traducción, pues mientras que la voz inglesa *gender* se refiere tanto al género gramatical como a la clasificación por sexo, en las lenguas románicas (el español “género”, el italiano “*genere*” y el francés “*genre*”) no implica la connotación del género de una persona, que se expresa con el término “sexo”.³⁴¹ Debido a esta intraducibilidad de “*gender*”, en Europa han existido reticencias a la importación del concepto y una teorización mayor en favor de la diferencia sexual. No obstante, no hay que olvidar que han existido voces europeas críticas con la diferencia sexual, como Monique Plaza, Monique Wittig, Christine Delphy o el consejo editorial de la revista francesa *Questions Féministes*; así como el hecho de que en las últimas décadas la teoría *queer* anglosajona, que surge de las prácticas de grupos feministas y gays minoritarios, también vinculada a los debates universitarios sobre género en Estados Unidos, ha tenido una enorme recepción en países como España. Por el momento, nos detendremos en la filosofía feminista de la diferencia elaborada desde Europa.

2.1. Luce Irigaray: la crítica al falogocentrismo

Las enseñanzas de Lacan han sido clave para las filósofas francesas de la diferencia que, aunque incorporan el psicoanálisis de modos diversos, dialogan críticamente con él.³⁴² Luce Irigaray, Hélène Cixous o Carol Gilligan señalan que lo femenino ha sido expulsado del seno de la razón, codificado como su otro, y subrayan la centralidad que la relación entre madre e hija adquiere a la hora de comprender la constitución subjetiva de las mujeres. Sin embargo, tanto su comprensión de lo femenino como el acento puesto en la relación maternal han sido objeto de críticas, argumentando que se universaliza la experiencia materna y se desplazan otras diferencias sin las que no puede darse cuenta de la subjetividad más que de una manera sesgada.

En Beauvoir, hemos visto que la dialéctica de lo masculino–femenino está atravesada por la conceptualización de lo Otro. En ese marco, la feminidad cobra sentido como lo que no es respecto a lo masculino: se trata de la lógica de

³⁴⁰ Braidotti, Rosi, y Butler, Judith, “Feminism by Any Other Name. Interview”, in *difference. More Gender Trouble: Feminism meets Queer Theory*, vol. VI, números 2-3, Indiana University Press, pp. 27-61, 1994. Version española en Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004 (capítulo 4: “El feminismo con cualquier otro nombre. Judith Butler entrevista a Rosi Braidotti”, pp. 69-106).

³⁴¹ Lauretis, Teresa de, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000, pp. 36 y ss.

³⁴² Lacan ha servido a los feminismos principalmente por dos motivos: la teoría del estadio del espejo (introduce las imágenes y el lenguaje en la constitución subjetiva) y las formas de la sexuación (intenta rastrear los diferentes significados de lo masculino y lo femenino en el inconsciente independientemente de la anatomía).

una dialéctica fallida, pero que aspiraría a la reconciliación, se trata de desentenderse del lugar maltrecho que le ha sido impuesto, en busca de una posición simbólica y material dentro de lo Uno.³⁴³ Pues bien, una de las grandes aportaciones de Irigaray es que la mujer ya no puede ser un Otro dentro de la lógica binaria dominante, tampoco puede aspirar a tener lugar en la economía de lo Uno. No puede serlo porque no existe síntesis posible: lo femenino es lo que no puede ser representado. El sexo que no es Uno,³⁴⁴ expresa este carácter no representable de lo femenino. Pero va más allá: en la medida en que la mujer es pura ausencia dentro del sistema de representación, desactiva el campo en el que se inscribe, invalidando la estructura de representación hegemónica: no es ya lo Otro, sino la dialéctica misma la que resulta fallida.³⁴⁵ Por tanto, no se trata de un problema en términos de exclusión, cuya estrategia iría en la línea de exigir la inclusión dentro del orden existente, sino que supone la invalidez de todo el conjunto, evidenciada por la existencia del Otro que escapa a lo Uno. Vemos que esta operación es muy semejante a la planteada por Derrida: al dar cuenta de los términos sometidos en el falogocentrismo (escritura, ausencia, femenino, pasivo, etc.) descubre que la diferencia acallada que habita en su interior es su condición de posibilidad.

Luce Irigaray toma de la mano de Deleuze y Derrida el concepto de “diferencia” para pensarlo como pura positividad. Como vimos, para Deleuze, el pensamiento occidental se eleva desde la lógica de la identidad y de lo mismo a costa de lo múltiple, la diferencia, lo excluido, lo otro. Por eso, para Deleuze, el gran problema que se abre con la modernidad es pensar el ser en tanto no ser. En el caso de Derrida, se trata de comprender la metafísica occidental como producto de exclusiones que le son inherentes y de las que la deconstrucción debe dar cuenta; la potencia de la *différance* se encuentra precisamente en permitir que aflore la imposibilidad de un pensamiento de la identidad absoluto: cada término remite siempre a un otro del que depende, evidenciando su incompletud constitutiva. Eso mismo ocurre con lo femenino, siempre invisibilizado y descrito en términos negativos como “un defecto, atrofia, reverso del único sexo que monopoliza el valor: el sexo masculino.”³⁴⁶ La cuestión para Irigaray sería entonces de qué modo es posible pensar lo

³⁴³ Esta sería la posición de las retóricas de la igualdad, aunque no está claro que la presencia de la diferencia sea simplemente una confirmación del sistema y no su desestabilización. Es cierto que Simone de Beauvoir sostiene que mediante la obtención de la misma situación que ellos [los hombres], la mujer encontrará la emancipación.

³⁴⁴ Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, París, 1977 [trad. al cast. de Raúl Sánchez Cedillo: *Este sexo que no es uno*, Madrid, Akal, 2009].

³⁴⁵ Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, Nueva York, 1990/1999 [Trad. cast. de María Antonia Muñoz: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2001/2007, p. 39].

³⁴⁶ Irigaray, Luce, *op. cit.*, p. 52.

femenino más allá de la lógica de la representación, y en qué sentido lo femenino cuestiona qué sea pensar.³⁴⁷

2.1.1. Razón sexuada y razón neutra

Pues bien, según Irigaray, si se trata de pensar la diferencia no podemos obviar que la primera que se nos presenta es la sexual; se trata del momento en el que nos descubrimos no siendo uno. Pero esta diferencia es reprimida haciendo de la razón sexuada una razón neutra. Mientras que la razón sexuada es aquella que no puede ser escindida de su base material y corporal, la razón neutra es aquella en la que se ha producido un corte entre lo trascendental y lo empírico, dando lugar a una hegemonía de lo primero sobre lo segundo y haciendo de la sexualidad masculina la única sexualidad. El pensamiento de la diferencia sexual cuestiona esta exclusión inherente del deseo femenino, expulsado por el lenguaje, y buscar restituir la experiencia corporal que ha sido negada. En esta línea cobra valía un materialismo con el que comprender lo simbólico en su raigambre corporal, en sentido similar al que Foucault refiere la imposibilidad de separar las prácticas discursivas de las no discursivas. El pensamiento de Irigaray se instala en el corazón de este problema de revalorización del cuerpo femenino y gira sobre el modo en que la representación ha invisibilizado y sometido la diferencia sexual a través de una falsa razón neutra. Veamos a qué se refiere con esto.

Irigaray comienza su libro *Tú, yo, nosotras*³⁴⁸ narrando su desencuentro con Simone de Beauvoir. La primera, más joven, le envió el manuscrito de su aún no publicado *Speculum de l'autre femme*³⁴⁹, esperando el consejo de la "hermana mayor". Sin embargo, nunca recibió respuesta. Irigaray achaca esta falta de diálogo a dos diferencias fundamentales entre ambas pensadoras. Por una parte, el uso del psicoanálisis para pensar la cuestión de la diferencia sexual y, por otra, la apuesta que Irigaray realiza por rescatar lo femenino. Hemos visto que Beauvoir es crítica con el psicoanálisis e intenta pensar el modo de romper con la posición social asignada a las mujeres. Romper con ese lugar implica, de algún modo, deshacer lo femenino. Irigaray también critica a Freud, pero está convencida de que la brecha que abre el inconsciente en el sujeto solo

³⁴⁷ Rosi Braidotti comprende la irrupción del pensamiento de la diferencia sexual como la imposibilidad de seguir concibiendo el pensamiento asociado a la actividad de la razón consciente y a la adecuación exacta entre sujeto y objeto; introduce, por el contrario, la fuerza del deseo y los afectos en el corazón del sujeto. Por eso, para esta autora el pensamiento de la diferencia sexual estaría más del lado de Deleuze y Spinoza que de Descartes, en el sentido de que la presencia del deseo nos obliga a replantear qué sea pensar.

³⁴⁸ Irigaray, Luce, *Je, Tu, Nous. Pour une culture de la différence*, Grasset, París, 1990 [trad. al cast. de Pepa Linares: *Yo, Tú, Nosotras*, Cátedra, Madrid, 1992].

³⁴⁹ Irigaray, Luce, *Speculum de l'autre femme*, Minuit, París, 1974 [trad. al cast. de Raúl Sánchez Cedillo: *Espéculo de la otra mujer*, Akal, Madrid, 2007].

puede abordarse con las herramientas de una teoría que tome en cuenta ese acontecimiento fundacional. Es cierto, dice Irigaray, que “Freud lleva al fracaso una determinada concepción del ‘presente’, de la ‘presencia’, haciendo hincapié en la posterioridad, la sobredeterminación, el automatismo de repetición, la pulsión de muerte, etc., o indicando, en su teoría o en su práctica, el impacto de los denominados mecanismos inconscientes sobre el lenguaje del sujeto”³⁵⁰. Sin embargo, no basta con tratar el inconsciente: la ausencia de un análisis específicamente femenino del deseo de las mujeres no deja claro de qué inconsciente estamos hablando, si se trata del masculino. En este sentido, sigue preso de la ideología que no pone en tela de juicio el modelo sexual masculino, el modelo de lo Mismo respecto al que todo se define. “De este modo, Freud exhibe los presupuestos de la escena de la representación: la indiferencia sexual que la subtiende, garantiza su coherencia y su clausura.” Esta presuposición de la que parte Freud forma, para Irigaray, el nudo central del pensamiento occidental: la articulación invisible entre la economía inconsciente y la diferencia de los sexos.³⁵¹ Para dar cuenta de esto, Irigaray usa el concepto *sexuación del discurso* con el que subraya que, aunque se pase por alto, todo discurso es siempre sexuado. La verdad de toda ciencia, de todo discurso, se apoya en una falsa indiferencia sexual.³⁵²

Esta cuestión será clave para los feminismos que han denunciado la falsa neutralidad del hablante en la que se esconde la posición hegemónica masculina. Tanto la teoría como la práctica de los feminismos han puesto sobre la mesa este pensamiento de la sospecha con el que se desvela que toda posición universal y neutra está en realidad radicalmente situada, encarnada, y es siempre parcial. De ahí la insistencia de los colectivos de mujeres de la Segunda Ola del feminismo en la idea de “partir de sí” como práctica de autoconocimiento y crítica.³⁵³ Rosi Braidotti insiste especialmente en la potencia de esta idea a través de la propuesta de la política de la localización de Adrienne Rich.³⁵⁴ De nuevo, podemos escuchar ecos de Foucault cuando plantea que el discurso no responde a una verdad inmutable, sino que se trata del efecto de diferentes fuerzas en juego.

Para Irigaray, existe un deseo propio femenino, y esto es lo que definitivamente Beauvoir no puede aceptar. Aunque se trate de un deseo ontológico, un deseo de ser en el sentido spinozista de la perseverancia del ser, ese deseo no es asexuado, como en Deleuze, sino diferenciado sexualmente. Esto significa que no se puede borrar sin más: lo femenino está presente en lo psicológico, lo simbólico, la sexualidad, la biología, la escritura y el lenguaje,

³⁵⁰ Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions de Minuit, París, 1977 [Trad. al cast. de Raúl Sánchez, *Este sexo que no es uno*, Akal, Madrid, 2009, p. 54].

³⁵¹ *Ibid.*, p. 54.

³⁵² *Ibid.*, p. 51.

³⁵³ El “partir de sí” permitía leer el mundo desde la experiencia personal y no de manera abstracta o desencarnada.

³⁵⁴ Adrienne, Rich, *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*, Barcelona, Icaria, 2001 [1986].

aspectos que, como señala reiteradamente Braidotti, se encuentran conectados entre sí. La no coincidencia entre conciencia y sujeto permite pensar esas conexiones: hace emerger la importancia que los afectos, los deseos o la imaginación tienen en los procesos materiales, anulando cualquier comprensión racional y consciente del individuo que no tome en cuenta la presencia de los flujos de deseo, y con ella, la importancia que adquiere el cuerpo como lugar de inscripción de significantes diversos. La cuestión es, entonces, doble: ¿qué ha ocurrido con el deseo femenino?, ¿y en qué consiste el deseo femenino, si es que puede hablarse desde su especificidad?

2.1.2. El discurso masculino

El deseo femenino se encuentra atrapado en el discurso masculino. Si partimos de que toda realidad es discursiva, un primer problema será ver de qué está hecho ese discurso. Y para Irigaray el discurso es esencialmente masculino. Esto significa que su lógica interna es la mismidad, y que lo pensable solo lo es a partir de oposiciones con respecto a lo Mismo. Por eso, expulsa el deseo femenino, para luego afirmarlo como diferente y situarlo por fuera de la realidad. Es decir, el discurso masculino no es un efecto derivado del funcionamiento de la realidad, sino parte del mecanismo por el que se ordena la realidad y por el que lo femenino ocupa el lugar de lo otro. “Lo que suscita dudas en la realidad encuentra su razón en una lógica que ya ha ordenado la realidad en cuanto tal. Nada escapa a la circularidad de esa ley.”³⁵⁵ Irigaray, en alusión a Lacan, señala que el discurso psicoanalítico concibe a la mujer *notoda* para expresar la resistencia de lo femenino a lo discursivo; “siempre hay en ella algo que se evade del discurso”, pero de este modo se la comprende como carencia, como lo que muestra el fallo en el conjunto. La mujer sería el lugar del resto del objeto “a”, es decir, lo que no puede ser simbolizado, lo que queda por fuera del lenguaje. Para Irigaray, es esto lo que interesa de la mujer, e insta a que siga siendo un “cuerpo sin órganos”, el cuerpo que, en términos deleuzianos, se resiste a la organización discursiva que lo ordena. En este sentido, el deseo real, de las mujeres reales, no quiere ser tomado en cuenta, escuchado. A las mujeres se les adjudica la custodia del “cuerpo–materia” y del cuerpo “sin–órganos” y, sin embargo, ¿no es una redundancia el vaciamiento del deseo cuando el cuerpo sin órganos ha sido una condición histórica para las mujeres? “Para hacer del “cuerpo sin órganos” una causa de goce, ¿no es preciso haber tenido con el lenguaje y con el sexo –¿con los órganos?– una relación que las mujeres nunca han tenido?”.³⁵⁶

³⁵⁵ Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, París, 1977 [trad. al cast. de Raúl Sánchez Cedillo: *Este sexo que no es uno*, Madrid, Akal, 2009, p. 67].

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 105. Esta crítica al “cuerpo sin órganos” de Deleuze va acompañada de otra: Irigaray se pregunta si es posible que las mujeres encuentren en la economía de lo múltiple su goce; si una multiplicidad sin rearticulación de la diferencia de los sexos no esconde la preeminencia del deseo masculino y la obligación de la mujer a adaptarse a éste. El deseo femenino es múltiple; pero, para

Efectivamente, según Irigaray, “la geografía del placer femenino no merece ser escuchada”.³⁵⁷ Para el psicoanalista, las mujeres no saben nada de su placer, no pueden hablar de él. Pero, ¿no radica el problema más bien en si las mujeres pueden en el interior de la lógica falogocéntrica articular algo sobre su deseo y ser entendidas?; ¿se trata de una falta de palabras, de ignorancia sobre lo experimentado, o de que la misma estructura del lenguaje impide pensar y decir el deseo femenino?; ¿de quién es el lenguaje –se pregunta Irigaray– con el que se afirma que nada puede saberse del goce femenino, de ellas o de ellos? Cuando la niña se encuentra frente al espejo, al tiempo de producirse la alienación especular que Lacan describe a través de la teoría del estadio del espejo en la que se recibe la imagen proveniente del Otro bajo la fórmula “tú eres eso” que el niño o la niña hará suya como imagen de sí³⁵⁸, ¿qué ocurre si el espejo no permite ver nada?, o podríamos añadir, ¿qué anula y hace invisible de ese cuerpo?, ¿a qué visión lo somete? El carácter constitutivo de la teoría del espejo revela de qué modo profundo las niñas se constituyen sin ser, puesto que la mirada que les ha sido devuelta es siempre la mirada que anula el cuerpo sexuado femenino, es decir, su propio cuerpo. Pero, sin embargo, el psicoanálisis no se preocupa por el destino de lo femenino reprimido. Y de este modo acaba eliminando la cuestión de que el inconsciente conserva algo de lo femenino reprimido, siendo la interpretación masculina la hegemónica.³⁵⁹

Las cuestiones que la práctica y la teoría de Freud plantean a la escena de la representación –cuestiones de lo que ésta reprime bajo la forma de lo que él designa como inconsciente, de lo que ésta ignora como efectos de sobredeterminación, de posterioridad, de “pulsión de muerte”, etc., sobre los enunciados del sujeto–, esas cuestiones no arriban a la de la determinación sexuada en escena.³⁶⁰

¿Es posible, entonces, recuperar el deseo femenino, un lenguaje, un mundo más propio? ¿Inventar una alternativa al discurso masculino? Para Irigaray, una de las respuestas pasa por la escritura femenina sobre la que volveremos más adelante, pero también por la creación de espacios propios de mujeres, como de hecho comenzó a ponerse en práctica en los años sesenta al calor de la Segunda Ola del movimiento feminista.³⁶¹

Irigaray, esta multiplicidad no es expresable sin tener en cuenta la diferencia sexual. En este sentido, Irigaray desconfía de las “máquinas deseantes” que de nuevo imitarían el deseo masculino. Por eso, estas máquinas son metáforas útiles a los hombres, pero no queda claro que pueda usarse para un goce diferente del goce abstracto (masculino).

³⁵⁷ *Ibid.* p. 68.

³⁵⁸ Lacan, Jacques, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en Zizek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 107-114.

³⁵⁹ Irigaray, Luce, *op. cit.*, p. 96.

³⁶⁰ Irigaray, Luce, *op. cit.*, p. 114.

³⁶¹ “Puede haber un hablar entre–mujeres que es aún un hablar–hombre, pero aquello puede ser también el lugar en el que se atreva a enunciarse un hablar–mujer. Lo cierto es que con las–mujeres–entre–ellas (y se trata de uno de los envites de los movimientos de liberación, cuando no se organizan con arreglo a la modalidad del poder masculino, y cuando no están en la reivindicación de la toma de la inversión de

2.1.3. Sexualidad y deseo femenino

Desde Freud, la sexualidad ha sido una cuestión central. Pero ninguno de los autores que la han tratado posteriormente (Foucault, Deleuze, Lyotard) tiene en cuenta la diferencia sexual en su análisis.

Jean Flax recoge cuatro diferencias psicológicas clave entre hombres y mujeres para el pensamiento de la diferencia sexual, en concreto, para las reflexiones de Irigaray. La primera de ellas es que la niña retiene gran parte de la identificación y unión producidas en la relación pre-edípica con la madre. Para Irigaray, este nexo debe pensarse desde la plenitud y no desde la carencia, desde la singularidad y no desde la universalidad; se trata de recuperar la importancia de la relación maternal para reconstruir una figura alternativa que no elimine de sí lo corporal.³⁶² Pero en este punto resulta evidente que dicha cercanía corporal no puede reducirse a las mujeres, pues lo mismo puede decirse que ocurre con otros sujetos como varones gays, que adquieren una sensibilidad diferente en relación al cuerpo, al haber sido expulsados, en parte, del centro de la economía simbólica del poder, algo que Irigaray no explica. Es importante subrayar el hecho de que existen sujetos “otros” para los que se hace más evidente que la razón no puede separarse del cuerpo. En ese sentido, Rosi Braidotti afirma que la política feminista es una política radicalmente encarnada³⁶³ en la que lo sensible y la materia no pueden subordinarse por más tiempo a lo inteligible. En segundo lugar, esta cercanía corporal tiene implicaciones en la sexualidad: ésta no está marcada por la organización genital, sino que sigue los impulsos instintivos que la amplían más allá de los órganos sexuales. Por ello, se afirma que las mujeres, frente a los hombres, “tienen órganos sexuales en todas partes”, lo que implica que su goce sea un gran misterio para la mirada masculina. Y, sin embargo, ¿es un misterio en sí mismo, o como decíamos más arriba, se trata de una imposibilidad del propio lenguaje falogocéntrico de dar cuenta de algo que escapa a su lógica? Para Irigaray, existe una última característica de lo femenino que da una respuesta contundente a esta pregunta: esta sexualidad no puede conceptualizarse en

“poder”), en esos lugares de las mujeres–entre–ellas, se enuncia algo de un hablar–mujer. Es lo que explica el deseo o la necesidad de lo no mixto: el lenguaje dominante es tan poderoso que las mujeres no se atreven a hablar–mujer fuera de un ámbito no mixto.” Irigaray, Luce, *op. cit.*, p. 101.

³⁶² Suponemos que este punto es más significativo para las niñas, en la medida en que el complejo de Edipo no se resuelve nunca, no en el sentido freudiano de la envidia del pene, sino en la relación imposible con el lenguaje. El hecho de que la niña no pueda vivir en la ficción masculina de poseer el falo (es decir, la ficción de no estar dividida y experimentarse como Uno) implica una vivencia diferente de la castración en la que, entre otras cosas, la relación pre-edípica no está reprimida por completo y permanece de algún modo latente, lo cual implica que las mujeres mantengan mayor cercanía con la experiencia corporal.

³⁶³ Braidotti, Rosi, *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, 2002 [Trad. al cast. Ana Varela Mateos: *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005].

parámetros masculinos, escapa efectivamente a su lógica.³⁶⁴ Y esto representa una verdadera amenaza: su fluidez impide que sea capturada. Pero, además, cumple el papel de frontera que legitima el interior del discurso masculino, y en la medida en que pueda desprenderse de la definición como lo Otro (dice Irigaray lo otro de lo Otro), tiene la capacidad de resquebrajar su orden.³⁶⁵

Tomando en cuenta estas diferencias entre hombres y mujeres, se hace si cabe más relevante que el deseo no pueda pensarse ajeno a la diferencia sexual; si no se piensa desde ese poderoso eje de diferenciación, seguirá identificándose con el deseo hegemónico masculino, como lo que no es, lo otro de lo Mismo, un espejo o valor de uso para el hombre.³⁶⁶ Lo femenino se representa siempre en función del hombre en todos los aspectos de la vida. Hasta sus orgasmos “son necesarios como demostración de la potencia masculina... las mujeres están ahí como testigos.”³⁶⁷ Es la función de espejo que Irigaray analiza en *Speculum de l'autre femme*³⁶⁸: el espejo plano es el que privilegia la relación del hombre con su semejante, produciendo efectos de proyección lineal, circularidad de retorno en bucle sobre sí mismo y reducción a una representación negativa.³⁶⁹ Frente a esta relación especular, se trata para Irigaray de establecer un modo de especularización (de pensamiento) que posibilite una relación distinta de la mujer consigo misma y con los otros. Para ello, es necesario curvar el espejo, pero también forzar “su desdoblamiento y su imposible reapropiación en el interior de la mente, del pensamiento, de la subjetividad”.³⁷⁰

2.1.3.1. Mimesis y femenino virtual

Pero, ¿cómo puede crearse una relación distinta una vez afirmado el imperio del falogocentrismo? Es decir, ¿cómo construir una teoría liberadora confirmando las posiciones que doblan lo femenino? Aquí Irigaray echa la vista atrás y rescata el doble sentido que el concepto de “mimesis” tiene en Platón. En él, encontramos que es tanto producción como imitación, reproducción o adecuación. La historia de la filosofía ha privilegiado siempre el sentido de adecuación con la realidad, reproducción fiel, pensamiento que imita un objeto externo. Sin embargo, la mimesis como producción ha sido reprimida,

³⁶⁴ Flax, Jane, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernisms in the Contemporary West*, University California Press, Berkeley, 1990 [Trad. al cast. de Carmen Martínez Gimeno: *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 288].

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 289.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ Irigaray, Luce, *Speculum de l'autre femme*, Minuit, París, 1974 [trad. al cast. de Raúl Sánchez Cedillo: *Espéculo de la otra mujer*, Akal, Madrid, 2007].

³⁶⁹ Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, París, 1977 [trad. al cast. de Raúl Sánchez Cedillo: *Este sexo que no es uno*, Madrid, Akal, 2009, p. 115].

³⁷⁰ *Ibid.*

invisibilizada.³⁷¹ Pues bien. Para Irigaray, este último sentido es el que permite contestar a la pregunta de cómo es posible producir un desplazamiento a partir de la economía masculina de lo Mismo. El drama de la histeria, explica Irigaray, consiste en la tensión entre un deseo encerrado y paralizado en el cuerpo, y un lenguaje “que ha aprendido en familia, en la escuela, en la sociedad, que no forma absolutamente ninguna continuidad ni, por supuesto, metáfora con los ‘movimientos’ de su deseo”.³⁷² Es decir, expresa el desajuste entre deseo y lenguaje, e impone la búsqueda de algún tipo de continuidad entre ambos. Entonces, la mujer, dice Irigaray, se calla e imita. Pero, imitando un lenguaje que no es el suyo, lo caricaturiza, lo deforma: “miente, engaña, lo que siempre se ha atribuido a las mujeres”.³⁷³ Si la mimesis puede generar otra cosa distinta de lo que hay es porque lo femenino no se deja representar, y esa diferencia irreductible se (re)produce. En este espacio de repetición de la diferencia, se abre la posibilidad de repensar lo femenino como una virtualidad que está aún por construir. Es lo que Irigaray denomina *femenino virtual* y que, en términos deleuzianos, se refiere a un proceso activo de devenir.³⁷⁴ Lo femenino virtual es un lugar que no ha llegado, que no existe como presencia, porque la mujer solo ha sido representada como lo Otro de lo Mismo, pero que existe en tanto diferencia irrepresentable. Diferencia que aún no se ha expresado como lo otro de lo Otro. En palabras de Braidotti, “el femenino virtual es el sujeto feminista autodefinido inyectado de potencia colectiva”.³⁷⁵ En ese proceso, el deseo de las mujeres no se confirma, sino que va siendo formado, experimentado, en el proyecto de búsqueda de representaciones más propias para la realidad corpórea femenina. En este punto, Rosi Braidotti comprende el pensamiento de la diferencia sexual arraigado en Irigaray no como un esencialismo, sino como un proceso abierto que no puede emprenderse escindiendo lo simbólico de lo material, que es lo que ocurre cuando, como hemos señalado, partimos de un deseo o una razón neutras. En concreto, Braidotti ve a través de Irigaray la potencialidad de un proyecto feminista posmoderno que toma dos direcciones. Por un lado, en la medida en que se apunta al deseo como fuerza que impide pensar la subjetividad desde una perspectiva racional, se desplaza radicalmente la concepción cartesiana del sujeto autocentrado, consciente y transparente a sí mismo. La gran aportación del psicoanálisis estriba, como hemos visto, en la sustracción de la subjetividad del control racional y la aparición de otras fuerzas en juego inabarcables por el sujeto consciente, como la memoria, la imaginación, los afectos, el deseo y la sexualidad. Es aquí donde cobra vital importancia una política del deseo frente a una política del cálculo y la

³⁷¹ *Ibid.*, p. 98.

³⁷² *Ibid.*, p. 102.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ Braidotti, Rosi, *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, 2002. [Trad. al cast. Ana Varela Mateos: *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005, p. 43].

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 39.

estrategia. Por otro lado, la idea de lo femenino virtual emplaza a comprender la subjetividad en términos de proceso, multiplicidad e inmanencia. Esta subjetividad está radicalmente situada, encarnada en el cuerpo y, por tanto, atravesada por diferentes ejes de poder, como la raza, el sexo o la edad, además de la diferencia sexual.³⁷⁶ Sin embargo, pese a los esfuerzos de Braidotti, el pensamiento de la diferencia sexual se encuentra preso de algunos problemas, los cuales podemos ver a la luz del trabajo de la escritura femenina.

2.1.4. La escritura femenina

Hemos dicho que existe un desajuste entre el deseo femenino y el lenguaje. ¿Cómo reescribir entonces lo femenino? ¿Cómo escapar del fallogocentrismo? Para Irigaray, el patriarcado se inscribe de manera profunda en la economía de la lengua.³⁷⁷ Se expresa en los géneros gramaticales, en el privilegio otorgado a la voz masculina, en el sentido negativo que adquieren los nombres femeninos; evidencia que la diferencia sexual no es un simple dato extralingüístico, sino que es al mismo tiempo lo que informa la lengua y lo que es informada por ella.³⁷⁸ El género femenino, en lugar de formar un género en sí mismo, se concibe más bien como un no-masculino, puesto que este último es el central y hegemónico, el eje a partir del que se define el resto.³⁷⁹ El léxico está lleno de términos despectivos, poco valorados, incluso injuriosos, y el género neutro es finalmente una pérdida de identidad; “[...] de ahí que a las mujeres les cueste tanto hablar o ser escuchadas en tanto que mujeres. El orden lingüístico patriarcal las excluye y las niega. Hablar con sentido y coherencia y ser mujer no es compatible”.³⁸⁰

¿Qué sentido tiene, en este contexto, la escritura femenina? La escritura femenina nace con la convicción de que el problema de la opresión de las mujeres no es un problema solo de desigualdad económica, sino que también es cultural, tiene que ver con la producción y reproducción de un orden social y sexual determinado. Por ello, la transformación pasa por la experimentación y creación de un lugar para lo femenino que permita subvertir el mismo orden de la lengua. “Los sujetos –dice Irigaray– no son idénticos ni iguales, y no conviene que lo sean. Particularmente, en el caso de los sexos. Se impone, por tanto, comprender y modificar los instrumentos socio-culturales que regulan los derechos subjetivos y objetivos. Una justicia social, claramente sexual, no puede realizarse sin transformaciones en las leyes de la lengua y de los conceptos de

³⁷⁶ Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004.

³⁷⁷ Irigaray, Irigaray, Luce, *Je, Tu, Nous, Pour une culture de la différence*, Grasset, París, 1990 [trad. al cast.de Pepa Linares: *Yo, Tú, Nosotras*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 17].

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ La insistencia de los colectivos feministas en la importancia del lenguaje debe leerse desde la convicción de que en el lenguaje se expresan lugares comunes de dominación social. Subvertir el lenguaje, hacerlo más inclusivo para sujetos diversos, aparece en este sentido como estrategia política clave.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 18.

“verdad” y “valor” que organizan el orden social. La modificación de los instrumentos culturales es tan necesaria a medio y largo plazo como el reparto de los bienes netamente materiales. Lo uno no podrá ser sin lo otro.”³⁸¹

La escritura femenina se enmarca en un proceso de liberación que intenta desarrollar autoafecciones y representaciones más propias de lo femenino, que no estén mediatizadas ni definidas como lo Otro de lo masculino. Solo en la medida en que se desarrolla un lenguaje propio, puede expresarse un deseo propio, capaz de identificarse y experimentarse a sí mismo; y solo la forma de un deseo propio goza del poder de construir una subjetividad alternativa que obligue a redefinir la relación entre sexos. Se trata de escribir desde el cuerpo, de hacer de nuevo cuerpo, de cambiar los modos de significación, de abrirse hacia una sintaxis nueva, en definitiva, de escribir y pensar de otro modo. Hélène Cixous experimenta en esta dirección. En su obra, se mezclan estrechamente teoría, ficción y crítica. Deleuze dedica un artículo en 1972 a su libro *Neutro*³⁸² en el que afirma que, pese a la aparente complejidad de su lectura, Cixous construye una nueva velocidad que funciona con las asociaciones del lector como una máquina de alta precisión.

Diríamos que Cixous ha inventado una escritura nueva y original, que le confiere un lugar muy particular en la literatura moderna, una especie de literatura estroboscópica [Deleuze apunta su sentido en nota al pie: ‘método que consiste en iluminar una escena de manera discontinua’]. El efecto producido depende de la frecuencia de los fogonazos y de los movimientos que animan la escena – en la cual el relato se anima, los diferentes temas se conectan y las palabras forman figuras variables según las velocidades crecientes de lectura y de asociación.³⁸³

La escritura femenina es, en este sentido, proceso abierto, experimento inconcluso, laboratorio en ebullición.

2.1.4.1. Interrogantes al deseo femenino

Sin embargo, una de las preguntas que se abre es la siguiente: ¿existe realmente un deseo femenino?, ¿y es tan liberador como promete ser? Aun reconociendo que le es más adecuada la forma de lo múltiple, que se trata de un proceso abierto, ¿no ocurre que al insistir en el nombre sexuado del deseo femenino, le conferimos algún tipo de realidad preexistente? ¿Y cómo deshacernos de su peso, así como de su carácter unívoco?

Para Jane Flax, estas preguntas nos llevan a un callejón sin salida. En el deseo que expresa la escritura femenina, se reprimen aspectos prohibidos que lo dulcifican a costa de eliminar las fuerzas negativas que lo componen. Con el

³⁸¹ *Ibid.*, p. 19.

³⁸² Cixous, Hélène, *Neutre*, Grasset, París, 1972.

³⁸³ Deleuze, Gilles, *Le Monde*, nº 8576, 11 de agosto de 1972, p. 10 [Trad. Cast. de Jose Luis Pardo, “Hélène Cixous o la escritura estroboscópica”, en Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos (textos y entrevistas 1953- 1974)*, Pre-textos, Valencia, 2005, pp. 295-297).

objetivo de incorporar una fuerza positiva subversiva, se niega su ambivalencia. Las críticas que Flax lanza contra la escritura de la diferencia son cuatro: 1) Se presupone que existe un deseo asociado a lo femenino que iguala la experiencia de todas las mujeres: pero, ¿existe un discurso único de la sexualidad femenina?, ¿existe una experiencia única de los cuidados o la maternidad?; 2) No da cuenta de las relaciones de poder concretas. Al tratarlas desde la dimensión simbólica, impide visualizar la distribución de poder y de las propias relaciones de poder que se dan entre mujeres. Para Flax, el psicoanálisis tiende a oscurecer estas cuestiones; 3) El énfasis en el cuerpo presocial y prelingüístico vuelve a situar a las mujeres fuera de la palabra, dejándolas en silencio; 4) Y, por último, la excesiva atención al discurso lo convierte en un sistema cerrado y acaba consagrando las oposiciones que intenta deconstruir. En realidad, la insistencia en una escritura desde el cuerpo femenino y su capacidad subversiva solo puede ser operativa desde la oposición signo/mente/masculino–naturaleza/cuerpo/femenino, reproduciendo la tan criticada separación cartesiana.³⁸⁴

En efecto, aunque Rosi Braidotti haga grandes esfuerzos por resignificar el sujeto femenino virtual de Luce Irigaray como proceso complejo y múltiple y no como identidad preestablecida, el énfasis puesto en la diferencia sexual impide visibilizar (más allá de la retórica discursiva) las diferencias entre mujeres. Si bien es cierto que es indispensable un reconocimiento, análisis y crítica de la posición subjetiva e inconsciente que ocupan las mujeres, el problema es poder seguir dando cuenta de ello sin presuponer una única experiencia, aunque sea bajo la forma de lo reprimido o lo femenino virtual. El pensamiento de la diferencia sexual aporta una reflexión imprescindible de la edificación del orden falocéntrico a partir de la invisibilidad y subordinación de la diferencia sexual (esa razón neutra a la que se refiere Irigaray y que opera en otros planos de la vida como el económico, el ético o el político –y que en todos los casos exige un sujeto que niega sus interconexión con los otros y, por tanto, su fragilidad y vulnerabilidad–), pero al identificar la diferencia sexual con la Diferencia, automáticamente se elimina la posibilidad de comprender la importancia que tiene la diferencia en general, justo en el sentido de una subjetividad que ha sido escindida con la aparición del inconsciente, el deseo y la sexualidad; otras relaciones diferenciales como la de raza, sexo o clase quedan relegadas a una posición secundaria, en el sentido de que la sexual es la única que puede decirse para todas las mujeres y, por tanto, la que muestra un mayor alcance en la economía simbólica del poder. Para Teresa de Lauretis, el potencial epistemológico feminista radical del feminismo en los ochenta que consideraba las relaciones entre subjetividad y socialidad de modo diverso se nubla por la insistencia en el género como diferencia sexual.³⁸⁵ De este modo, la

³⁸⁴ Flax, Jane, *op. cit.*, p. 293.

³⁸⁵ Lauretis, Teresa de, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000, p. 34.

importancia del lenguaje y otras representaciones culturales queda paradójicamente relegada. Además, “la diferencia sexual –dice Lauretis– sitúa el pensamiento crítico feminista dentro del cuadro conceptual de una oposición universal de sexo, haciendo muy difícil, si no imposible, articular las diferencias de las mujeres de la Mujer, esto es, las diferencias entre las mujeres, y quizá más concretamente, las diferencias internas a las mujeres.”³⁸⁶ Este será el nudo principal de la crítica de la teoría *queer* al pensamiento de la diferencia sexual.

Por otro lado, como señala acertadamente Flax, se consolida un afuera del deseo femenino que lo enfrenta con el adentro del discurso masculino, fortaleciendo la dicotomía que intenta cuestionar. Aunque, como afirma Braidotti, esto sea efectivamente la gran paradoja del feminismo (debe afirmar lo que quiere cuestionar), la elaboración de otro femenino debe estar realmente contaminada desde el inicio por otras diferencias y categorías si no quiere consolidar una posición de lo femenino uniforme que complique especialmente la aparición de diversas figuraciones. En este sentido, lo femenino no puede ser solamente un lugar a construir atravesado por múltiples diferencias, sino que tiene que ser capaz de interrogarse a sí mismo. Las nuevas concepciones del género ya no parten solo de la opresión de las mujeres, sino que cuestionan radicalmente la construcción metafísica de la feminidad y señalan “un sujeto, en definitiva, no unificado sino múltiple, no solo dividido sino contradictorio”.³⁸⁷

3. Pensamiento *nómada* de la diferencia sexual

Durante mucho tiempo, el debate en el seno del feminismo ha estado polarizado entre la postura de las teóricas de la diferencia sexual y las del género. Como hemos visto, la diferencia sexual enfatiza la importancia de reelaborar una nueva cultura en un sentido amplio que incluya lenguaje, sexualidad y valores simbólicos, cultura que propicie la salida del sistema patriarcal (de la lógica falogocéntrica, si se quiere) y genere un lugar más habitable para lo femenino. Las teóricas del género, siguiendo la línea abierta por Simone de Beauvoir, critican la ideología de la construcción social del género y apuestan por la disolución de lo femenino. Ambas posiciones serán presas del esencialismo, como hemos visto en el caso del pensamiento de la diferencia sexual. Para unas, se trata de un esencialismo ontológico y, para

³⁸⁶ “Las diferencias entre las mujeres pueden ser mejor comprendidas como diferencias dentro de las mujeres... Pero una vez comprendidas en su poder constitutivo —una vez sabido que estas diferencias no solamente constituyen la conciencia y los límites subjetivos de cada mujer, sino que definen el sujeto femenino del feminismo en su especificidad, en su contradicción inherente y, por ahora, irreconciliable— estas diferencias, por lo tanto, no pueden de nuevo ser colapsadas en una identidad fija, en una igualdad de todas las mujeres como Mujer, en una representación del Feminismo como una imagen coherente y asequible.” Lauretis, Teresa de, “Feminist Studies/Critical Studies: issues, terms, and context”, 1986, pp.1-19, citado en Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991 [Trad. al cast. de Manuel Talens: *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 331].

³⁸⁷ *Ibid.*, p.35.

otras, de un esencialismo social. En las primeras, lo femenino es un destino derivado de la condición biológica; en las otras, un destino derivado de la condición social. O, en palabras de Braidotti, “por un lado, una forma idealista que reduce todo a lo textual y, por otro, una forma materialista que reduce todo a lo social”.³⁸⁸

Como sostiene Haraway, tanto uno como otro sostienen la dicotomía entre naturaleza/cultura, sexo/género, y no han tenido suficiente inspiración para “historizar y revitalizar culturalmente las categorías ‘pasivas’ de sexo y de naturaleza”.³⁸⁹ En esta encrucijada, no se tiene en cuenta que el cuerpo sexuado y racializado es un objeto de conocimiento.³⁹⁰ En los años noventa, emerge un nuevo enfoque que mezcla elementos de ambas posiciones redefiniendo el concepto de “género” de manera diferente. La noción de “género” de Joan Scott es clave para abrir una nueva perspectiva, así como para dilucidar el confuso significado en torno al término. El género hace referencia al conjunto de representaciones sociosimbólicas aplicadas a la diferencia sexual. Pero Scott lo concibe no solo como la ideología que constriñe la diferencia sexual, sino como una categoría específica en la que entran en relación la diferencia sexual con el sexo, la raza, la etnia o la clase. Es decir, una categoría que no es unívoca sino múltiple en relación con otros ejes diferenciales de poder. Esto es lo que otras autoras denominarán posteriormente interseccionalidad, y será fuente de impulso para las pensadoras feministas postcoloniales. Pero, además, para Scott, como señalamos más arriba en relación con Foucault, el género, al igual que la noción de ‘discurso’, es una poderosa manera de reunir “el texto con la realidad, lo simbólico con lo material y la teoría con la práctica.”³⁹¹ De este modo, ya no se trata de la oposición naturaleza/cultura, sexo/género, sino de las complejas conexiones que se producen entre ambos. Lo que está en juego aquí, afirma Braidotti, “no es tanto la actividad de interpretación como la de descodificación de la red de conexiones y efectos que vinculan el texto con todo un sistema sociosimbólico. En otras palabras, nos encontramos ante una nueva teoría materialista del texto y de la práctica textual.”³⁹²

3.1. Deseo, cuerpos y subjetividad *nómada*

Entre medias del pensamiento de Irigaray y de la teoría *queer* se sitúa, de manera polémica y desafiante, Rosi Braidotti. No vamos a detenernos en profundidad en su pensamiento porque lo presentamos en diálogo con otras

³⁸⁸ Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 137.

³⁸⁹ Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991 [Trad. al cast. de Manuel Talens: *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 227].

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ Braidotti, Rosi, *op. cit.*, p. 138.

³⁹² *Ibid.*

autoras en diferentes momentos de este trabajo, pero sí mencionaremos los puntos que resultan más relevantes.

Rosi Braidotti critica de manera contundente la teoría *queer*. Para ella, existen tres razones fundamentales. La primera es que el paradigma cultural específico que señalamos más arriba propio de las teóricas del género anglosajonas, así como las derivas de la crítica hegemónica de la heteronormatividad procedente del trabajo de Gayle Rubin, que pasa por Monique Wittig y llega a Teresa de Lauretis, no facilitan la traducción al contexto de los feminismos europeos, más vinculado al problema de la diferencia sexual. En segundo lugar, se aleja de la idea de que la heteronormatividad sea la matriz del poder. Para Braidotti, la heteronormatividad es un modelo de poder, pero no necesariamente el principal. Es más, no considera que el poder tenga matriz única alguna; su modo de ser se basa en conexiones y en la proliferación que producen un tipo determinado de reducción de las múltiples potencias de nuestros cuerpos y deseos, como argumenta Deleuze. Por último, se aleja del paradigma sexual, de la idea de que exista una posición intermedia o más allá de los sexos. El primero es que las personas transexuales no se reconocen fuera, sino dentro de la lógica binaria de la identidad sexual. El segundo es que el énfasis en la indeterminación es una forma de identidad política endémica al capitalismo, que va acompañada de un énfasis en el individualismo entendido como libertad de elección. Hay una proliferación de opciones para el desarrollo de la identidad y el estilo de vida de cada uno.³⁹³

Para Braidotti, una de las tareas clave del feminismo postmoderno es desligar el deseo de su objeto. No se trata de la orientación sexual o del rol que se adquiere en la sexualidad, el problema del deseo va más allá: se trata de las múltiples variables implicadas en la geometría de nuestras pasiones. Esto supone, entre otras cosas, desplazar el punto de partida desde el que se aborda: no se trata de una simple identidad, de una propiedad o carencia de un sujeto, sino de lo que encontramos en el espacio “entre” (entre dos, entre múltiples), un espacio esencialmente relacional, intersubjetivo, no individual; de ver que lo que encontramos es capaz de producir modificaciones en nosotros, de ser afectados y afectar. El deseo no versa sobre la elección del objeto, el sexo o el género de la persona. Tiene que ver con muchas otras cosas: la intensidad del encuentro, la luz que ilumina la estancia, la temperatura del aire, el nivel hormonal... Se trata de en quien, qué, cuándo y dónde se dispara el deseo.³⁹⁴ Por eso, para Braidotti, es preciso desestabilizar las categorías de la identidad y resituirlas en una cartografía ampliada del deseo. En definitiva, el deseo no puede interpretarse como voluntad de un sujeto, sino como deseo ontológico, deseo de ser. El deseo emerge siempre contextualizado, territorializado; es

³⁹³ Braidotti, Rosi, “Geometries of passion”, en Grzanic, Marina y Reitsamer, Rosa (eds.), *New Feminism. Worlds of feminism, queer and networkin conditions*, Löcker, Viena, 2008, pp. 21-29.

³⁹⁴ “It’s a matter of who, what, when, and where triggers the desire.” *Ibid.*, p. 26.

rizomático y transita a través de un campo de intensidad. Esto resulta crucial porque la forma que adquiere el trabajo del deseo en la contemporaneidad es de este tipo: estamos multiconectados, en parte por la tecnología y en parte por la globalización. Y el espacio de conexión implica una relación con la alteridad definida como apertura y multiplicidad.³⁹⁵

Vimos que esta idea del deseo pone en crisis al sujeto moderno definido por su autotransparencia e identificación con la conciencia. El sujeto ya no está seguro de sí mismo; se desplaza la relación objeto–sujeto sostenida por la idea de la verdad como adecuación; finaliza la concepción de un sujeto dueño y señor de sí mismo. Decíamos que, con la entrada en escena del deseo, el afecto, la memoria, la imaginación y el cuerpo, la actividad pensante ya no puede basarse tan solo en la razón. La subjetividad está atravesada por relaciones imaginarias que la cruzan de manera inconsciente. En este sentido, el sujeto no es más una escisión entre mente y cuerpo, sino el resultado complejo de la interacción de fuerzas sociales y simbólicas.³⁹⁶ ¿Qué es pensar entonces? ¿Y qué es conocer? Ya no se trata de la actividad racional, tampoco de la percepción clara y distinta de un mundo que aparece frente a un sujeto. Como vimos, pensar es ante todo pensar de otro modo, desplazar esquemas preestablecidos, crear otras formas de conexión y exploración de la realidad. La diferencia femenina, como lee Braidotti en Irigaray, permite desarrollar otra sensibilidad más allá del modelo de la economía falogocéntrica; descentrar la vista como sentido privilegiado que impone una distancia entre el sujeto que conoce y lo que está por conocer,³⁹⁷ descubrir otra percepción de empatía e interconectividad (el deseo, para Irigaray, de construir un espacio anedípico³⁹⁸). Pensar es, en este sentido, con Deleuze, un acto de creación. Y, para crear, debemos dejarnos atravesar la piel por lo apenas perceptible.

La crisis del sujeto implica una ruptura con la identidad. Ya no más un sujeto único, sino del modo de conexión y apertura a lo múltiple. Como vimos con Irigaray, en el principio no hay uno, sino alteridad. Esto significa romper profundamente con nociones individualistas, autocentradas, nociones de un sujeto que se muestra autosuficiente. Pero, ¿qué ocurre entonces con el sujeto del feminismo? Para Braidotti, pese al contexto de multiplicidad y diferencia en el que se sitúa, las mujeres comparten la expulsión de la razón dominante y de

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ Braidotti, Rosi, *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, 2002 [Trad. al cast. de Ana Varela Mateos: *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005, p. 37].

³⁹⁷ “Los ojos han sido utilizados para significar una perversa capacidad, refinada hasta la perfección en la historia de la ciencia –relacionada con el militarismo, el capitalismo, el colonialismo y la supremacía masculina– para distancia el sujetos conocedor que se está por conocer de todos y de todo en interés del poder sin trabas. Los instrumentos de visualización en la cultura multinacionalista y postmoderna han compuesto esos significados de desencarnación. Las tecnologías de visualización no parecen tener límites.” Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991 [Trad. al cast. de Manuel Talens: *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 324].

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 40.

todas sus instituciones, de la política, la economía, la educación superior, etc. Las mujeres han sido confinadas “de facto a la irracionalidad compulsiva, a la insensatez, a la inmanencia y a la pasividad.”³⁹⁹ La experiencia de la desigualdad desvela la conexión de las mujeres con la Mujer, una exclusión que no es, además, un accidente histórico, sino la necesidad estructural de un sistema que hace de la diferencia una oposición y en el que la norma es lo masculino.⁴⁰⁰ Se afirma que existe una conexión intrínseca entre racionalidad, violencia y masculinidad. Pero Braidotti sostiene que la comunión entre mujeres no puede implicar en ningún caso la renuncia a repensar el sujeto Mujer desde la diferencia, multiplicarlo y expandirlo, sin abandonar, eso sí, la diferencia sexual que lo define. Esta posición no deja de ser paradójica: al tiempo que se afirma la interseccionalidad de relaciones diferenciales de poder (sexo, raza, etnia, edad), se expone la diferencia sexual como hecho fundamental. El argumento de Braidotti es que lo femenino no es una esencia, sino el proyecto inmanente de una virtualidad. Lo femenino, en este sentido, está más cerca de ser una subjetividad *nómada* que una identidad estable. En el sexto apartado de este capítulo veremos los problemas que entraña esta postura.

4. Deconstrucción feminista

En el apartado sobre Foucault, señalamos algunos puntos clave sobre los que la filosofía y la teoría feminista contemporánea elaboran nuevos problemas. La obra más influyente fue sin duda la *Historia de la sexualidad*, análisis que supuso un cambio importante en diferentes aspectos. Permitted cuestionar la reducción economicista del marxismo, historizar la sexualidad, insistir en la politización de lo personal y abordar el cuerpo como efecto del discurso. Pero en los debates feministas posteriores, estas reflexiones dan un paso más: ya no se trata de pensar la disciplina como lugar de encierro en el que fabricar identidades (por ejemplo, la familia), sino de cómo el poder biopolítico logra introducirse en los cuerpos individuales produciéndolos de maneras diversas, solidificando el binomio sexual, normalizando la intersexualidad dentro de los parámetros de género, patologizando la transexualidad, haciendo de la sexualidad un imperativo bajo el eslogan “sé libre, sé diferente, sé tú mismo”. Digamos que se produce un deslizamiento de las reflexiones sobre la normalización social y las desigualdades que esa norma genera (en los lugares de encierro) a las técnicas de producción corporal. La tecnología de género de Teresa de Lauretis, la performatividad de género de Butler o el *cyborg* de Haraway son modos de pensar este cambio de paradigma. En este apartado, nos centramos en el

³⁹⁹ Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 14.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

pensamiento de Judith Butler por ser ejemplar en este sentido, así como por ser heredero directo del postestructuralismo⁴⁰¹ y contribuir notablemente a la crítica filosófica actual. También nos detenemos en las figuraciones que nos ofrece Haraway en relación a la técnica y el *cyborg* en el contexto del *circuito integrado*. Pero antes, abordamos el origen del concepto de “género” como respuesta al pensamiento de la diferencia sexual.

4.1. El concepto de género como crítica a la diferencia sexual

Como hemos visto, las filósofas francesas de la diferencia usaron críticamente las herramientas del estructuralismo y afirmaron que el acceso al lenguaje se produce siempre a través de la diferencia sexual. Esto supuso cristalizar la dualidad de los géneros, pero, al mismo tiempo, la diferencia sexual adquiriría un carácter más fundamental situándose en la base de la comunicabilidad cultural y humana.⁴⁰² Esto implicaba solidificar más aún la dualidad de género. Pero también confería un nuevo estatus a los estudios feministas desde los cuales se proponía una salida del falogocentrismo a través de la escritura femenina, la experimentación con otras formas de intimidad y de comunicabilidad o la recuperación del cuerpo. Como argumentamos más arriba, se trataba de extraer todas las consecuencias al problema de la diferencia, llevando al límite las posibilidades de otro modo de pensar fuera de la identificación del pensamiento con la razón y el sujeto consciente.

Pero existía cierta incomodidad derivada del hecho de que al aceptar la dualidad de la diferencia sexual se asumía un significado de la categoría “Mujer” excesivamente monolítico, más aún cuando ésta comenzaba a ser interrogada por ciertos colectivos. Es el caso de las *butch/femme* que cuestionan que existiese una diferencia sexual previa a la práctica de género, pues, ¿en qué se basa la masculinidad de la *butch*? Se trata de una copia sin origen que revela la contingencia no solo de la masculinidad asumida por estos sujetos, sino de los significantes masculino y femenino en general. Expone que el origen, la referencia primera de los términos, el *éidos* acultural y ahistórico, es tan construido como la copia misma. Del mismo modo en que las *butch*⁴⁰³ simulan la masculinidad, los sujetos masculinos trabajan a lo largo de toda su vida las normas que definen su género. Como Butler argumenta, la cuestión no es tanto si existen o no tales significantes, sino cómo ciertas normas llegan a ocupar el estatus de lo natural ocultando su carácter contingente y las normas a través de las cuales se establecen. En sintonía con el trabajo de Foucault, el problema es

⁴⁰¹ Aunque optamos por no utilizar este término en este trabajo por los motivos más arriba expuestos, desde la perspectiva feminista estadounidense la filosofía de la diferencia se relaciona con el pensamiento de la diferencia sexual, mientras que lo que aquí hemos venido llamando filosofía de la diferencia se reconoce bajo la etiqueta de postestructuralismo.

⁴⁰² Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley-Beltrán: *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 294].

⁴⁰³ *Butch/Femme* se refiere a las parejas lesbianas en las que se adopta un rol masculino y otro femenino.

identificar el modo en que algo llega a ser considerado verdad, las condiciones de posibilidad de su aparecer y el proceso por el que se normaliza. El concepto de “género”, aunque no nace con una vocación rupturista,⁴⁰⁴ será resignificado por el feminismo para nombrar la incorporación de las normas de género y sus efectos sobre el cuerpo.

La deconstrucción feminista revisa el trabajo de la filosofía de la diferencia en una doble dirección: extendiendo la crítica de la metafísica al campo del género y del sexo al preguntarse por *el proceso de construcción de la verdad del género*; y, por otro lado, conectando las prácticas discursivas con las prácticas corporales de género, algo que, como mencionamos más arriba, el propio Foucault había ignorado en su *Historia de la sexualidad*. En *El género en disputa*, Butler lanza dos críticas al feminismo cuyo marco sigue siendo el de la diferencia sexual: 1) *la ontologización del género* sobre la idea de que hay algo esencial, corporal, innato que predefine la diferencia sexual. 2) *la heterosexualidad que presupone el esquema de inteligibilidad cultural* en el que lo masculino y lo femenino se oponen como categorías fijas. Pero había sido Teresa de Lauretis quien en su artículo “La tecnología de género” de 1987 sentaba previamente las bases de una contundente revisión al pensamiento de la diferencia sexual. Su argumento es doble: por una parte, denuncia el fortalecimiento de la oposición universal de los sexos al que ha servido la diferencia sexual, siendo este el único marco para pensar el género, de modo que las diferencias entre mujeres quedan invisibilizadas, y más aún, las diferencias internas a las mujeres.⁴⁰⁵ Por otra parte, Lauretis afirma que este marco impide pensar el modo diverso en el que la subjetividad se articula con la sociabilidad en una experiencia que se produce no solo a través de la diferencia sexual, sino también de la raza, la clase, el sexo, etc. En lugar de la diferencia sexual, Lauretis propone la noción “tecnología de género”, aludiendo al trabajo de Foucault, pero con el claro objetivo de trascender la neutralidad de género con la que éste aborda el dispositivo de la sexualidad. La tecnología de género está formada para Lauretis por “varias tecnologías sociales, como el cine, y de discursos institucionales, epistemologías y prácticas críticas, además de prácticas de vida cotidiana”.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ El concepto de “género” como tal, es utilizado por primera vez por el Dr. John Money para justificar la plasticidad del sexo que él y sus colegas defendían en los bebés intersexuales hasta los dieciocho meses, a través de operaciones quirúrgicas y tratamientos hormonales que podían extenderse toda la vida. Como explica Beatriz Preciado, “lejos de ser una creación de la agenda feminista de la década de 1960, la categoría de género pertenece al discurso médico de fines de los años 40. Durante el período de la guerra fría, los Estados Unidos invirtieron en la investigación sobre el sexo y la sexualidad una cantidad de dólares sin precedentes en el mundo [...] A la rigidez del sexo en el discurso médico del siglo XIX, Money opondrá la plasticidad tecnológica del género.” Preciado, Beatriz, “Biopolítica de género” en VV. AA., *Biopolítica*, Buenos Aires, Ediciones Ají de Pollo, 2007.

⁴⁰⁵ Lauretis, Teresa de, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000, p. 34-35.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

Como señala Scott, el género no es separable de la interpretación que la sociedad hace del mismo, y esa interpretación forma parte del proceso de socialización de cada individuo.⁴⁰⁷ Por eso, para Butler, no solo se trata de saber cómo un sujeto llega a ser lo que es, sino cómo lo que es solo es inteligible dentro de un marco definido de normas sociales de género. Dicho de otro modo: el proceso de subjetivación, en sentido estricto, el proceso de devenir sujeto desde una perspectiva ampliada y exterior, está sometido a normas de género sin las que no resulta inteligible. De ahí que, para Butler, la consideración de las vidas precarias, las vidas que se sitúan por fuera de este marco normativo sea de crucial importancia, en la medida en que se trata de una cuestión primaria de reconocimiento y supervivencia. La subjetivación está íntimamente conectada con las expectativas depositadas en los sujetos en tanto son leídos como hombres y mujeres. Las personas intersexuales, transgénero o transexuales ponen entre paréntesis la coherencia de las normas de género, lo que una sociedad entiende por ser hombre o mujer, y lo que se espera de ellos – adecuar códigos y hábitos corporales de género a la anatomía y desear al sexo opuesto–, pero con ello se arriesgan a ser expulsados del marco cultural de lo que es inteligible y de ser considerados sujetos de derechos o simplemente reconocidos dentro de lo propiamente “humano”.⁴⁰⁸

El concepto de “género” cumple de este modo con el objetivo de cuestionar el marco de la diferencia sexual, al enfatizar el carácter construido de lo masculino y lo femenino. Frente al carácter monolítico y ahistórico de la diferencia sexual, el género reconoce su dimensión histórica y social, expone su inestabilidad. Y frente a la rigidez con la que se universaliza la asimetría social entre hombres y mujeres, plantea la movilidad o plasticidad del género, aunque ésta no deba confundirse en ningún caso con un mero juego.⁴⁰⁹ Pero también rompe con la heterosexualidad implícita, al introducir el sexo como una variable independiente –al desligar el sexo del género –, y al proponer nuevas formas de género y combinaciones diversas entre sexos. Uno de los principales efectos de este desplazamiento es la aparición de las diferencias entre mujeres y

⁴⁰⁷ Scott, Joan W., “Gender: A useful category of historical analysis”, en *American Historical review*, 91, 1986, pp. 1053-1075 [Trad. al cast. de Eugenio y Marta Portela, “El género, una categoría útil para el análisis histórico”, en James Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Institució Valenciana d’ Estudis i Investigació, 1990].

⁴⁰⁸ Butler realiza una interesantísima crítica al concepto de lo humano desvelando que su contenido no es universal ni necesario, sino decidido según lo que una sociedad considera digno de este estatus. Lejos de ser natural está sometido a disputas y luchas históricas que modifican la hegemónica identificación con lo masculino, blanco, occidental. La inclusión progresiva de los negros, las mujeres o, incluso, los gays, araña nuevas definiciones para el sentido de lo humano. Por eso, para Butler, la pregunta por lo humano abre un fructífero campo en el que la expansión de sus fronteras pueden llevarnos a nuevas consideraciones para la vida misma. Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley- Beltrán, Pidós, Barcelona, 2006, p. 280- 328].

⁴⁰⁹ Como señalamos, la insistencia en la no rigidez de las categorías masculina o femenina ha dado lugar a lecturas superficiales sobre la performatividad de género. Estas interpretaciones han posibilitado una estetización en los países del Norte de las prácticas *queer*. Ver Tubert, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003.

la crisis del sujeto colectivo unitario del feminismo, como se señala en el tercer apartado del cuarto capítulo (*Pensar desde la diferencia: el cambio de paradigma*). La diferencia sexual deja de ser la premisa de la que se deduce el feminismo. Ahora es una interrogación, la cuestión que anima los procesos de reflexión feminista:

La diferencia sexual no es un hecho dado, no es una premisa, no es una base sobre la cual se pueda construir el feminismo; no es aquello con lo que ya nos hemos encontrado y que llegamos a conocer; más bien es la cuestión que provoca la investigación feminista, es algo que no puede ser del todo expuesto, que desestructura la gramática de la afirmación y que persiste, de forma más o menos permanente, como algo a lo que interrogar.⁴¹⁰

4.2. Sexo y cuerpo como inscripciones culturales

En *El género en disputa*, Judith Butler toma como punto de partida el enunciado de Simone de Beauvoir “no se nace mujer, se llega a serlo”.⁴¹¹ Para la autora, existe una ambivalencia en esta formulación. Por una parte, señala que una mujer se hace a sí misma a través de un proceso de subjetivación que no decide. Por otra, ese proceso apunta a un agente que podría asumir o negar la posibilidad de otro género. Esto significa que el hecho de ser mujer es, al mismo tiempo, impuesto y elegido. Por eso, una de las preguntas con las que arranca Butler su obra es hasta qué punto el género puede llegar a ser o es realmente tan variable como sugiere Simone de Beauvoir.⁴¹² El valor de esta pregunta no hay que buscarlo tanto en la respuesta que pueda darse como en el mismo hecho de que sea formulada, pues con ella se dibuja una interrogación que cuestiona el estatismo que impregna la categoría de “mujer”. Introducir el concepto de “género” en términos de proceso permite vislumbrar la desestabilización del naturalizado nexo entre sexo y género, posibilitando el giro hacia la reflexión de la producción de los cuerpos que hemos mencionado. Como explica Donna Haraway:

[...] a pesar de sus importantes diferencias, todos los significados feministas modernos de género parten de Simone de Beauvoir y de su afirmación de que “una no nace mujer” y de las condiciones sociales posteriores a la segunda guerra mundial que han permitido las construcciones de mujeres como un sujeto-en-proceso colectivo histórico. Género es un concepto desarrollado para contestar la naturalización de la diferencia sexual en múltiples terrenos de lucha.⁴¹³

⁴¹⁰ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 253.

⁴¹¹ Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1989.

⁴¹² Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, Nueva York, 1990/1999 [Trad. cast. De María Antonia Muñoz: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2001/2007, p. 41].

⁴¹³ Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991 [Trad. al cast. de Manuel Talens: *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 221].

Sin embargo, vimos que, en sus inicios, la idea de “género” no rompe con el presupuesto de la existencia de un destino social homogéneo compartido por todas las mujeres. Sigue concibiéndose como sustancia metafísica y no como campo de significaciones abierto, lo cual redundaba en la fijeza del significante “Mujer”. Esta fijeza es normativa y genera exclusiones en dos sentidos: mantiene intactas los privilegios de clase y raza,⁴¹⁴ y prioriza al género frente a otros ejes de poder.⁴¹⁵ Esta posición entraña un peligro de totalización frente al que el feminismo debe mantenerse vigilante:

¿Es posible identificar una economía masculinista monolítica así como fonológica que atraviese el conjunto de contextos culturales e históricos en que se da la diferencia sexual? ¿El no reconocer las operaciones culturales específicas de la opresión de géneros es en sí una especie de imperialismo epistemológico, que no mejora con la simple fabricación de diferencias culturales como “ejemplos” del mismo falogocentrismo? El esfuerzo por incluir culturas de “Otros” como amplificaciones variadas de un falogocentrismo global constituye un acto apropiativo que corre el riesgo de repetir el gesto falogocéntrico de autoexaltarse, y coloniza bajo el signo de lo mismo las diferencias que de otra manera pondrían en duda ese concepto totalizador. La crítica feminista debe explorar las afirmaciones totalizadoras de una economía significativa masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto de los gestos totalizadores del feminismo.⁴¹⁶

Sin embargo, para Butler, si es preciso modificar el esquema de la diferencia sexual en que se basa el feminismo, no puede ser con vistas a sostener un construccionismo de género preso de principios humanistas apoyado en la metafísica de la presencia.⁴¹⁷ La concepción universal de “persona” presupone un núcleo previo que soporta los atributos como el género, idea que se enfrenta a las teorías para las que el ser no puede comprenderse fuera de las relaciones sociales que lo determinan.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 41

⁴¹⁵ Este problema lo recoge Haraway en relación a Chela Sandoval, quien enfatiza la falta de cualquier criterio esencial para identificar quién es una mujer de color: “Una mujer negra no ha podido nunca hablar en tanto que mujer o que persona negra o perteneciente al grupo chicano. Por lo tanto estaba en la parte más baja de identidades negativas, dejadas fuera incluso por las privilegiadas categorías autoriales de oprimidos llamados ‘mujeres y negros’ que reclamaban importantes revoluciones. Pero tampoco había un ella sino un mar de diferencias entre las estadounidenses que han afirmado su identidad histórica como mujeres estadounidenses de color. Esta identidad marca un espacio autoconscientemente construido que no puede afirmar la capacidad de actuar sobre la base de la identificación natural, sino sobre la coalición consciente de afinidad, de parentesco político” (Haraway, Donna, *op. cit.*, p. 266). En este ejemplo, se aprecia el punto de inflexión que en los años setenta en EE.UU. obligó a dar cuenta de las diferencias dentro del feminismo. Sin embargo, la situación hoy en día en el contexto del capitalismo global requiere de un análisis más complejo: las identidades son decodificadas y pierden su potencial político (la diferencia como indiferencia) y, por otro lado, las diferencias se han traducido en desigualdades a escala global (sobre la rearticulación del patriarcado a través de los cuidados globalizados. Ver Orozco, Amaia P., y Gil, Silvia L., *Desigualdades a flor de piel. Las cadenas globales de cuidados*, UN-INSTRAW, Madrid, 2011).

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

La concepción humanista del sujeto tiende a dar por hecho que la persona sustantiva porta una serie de atributos. Una posición feminista humanista consideraría que el género es un atributo del ser humano, atributo soportado por una sustancia o “núcleo”, llamado persona, que denota una capacidad universal para el razonamiento, la deliberación moral o el lenguaje. Sin embargo, la concepción universal de la persona ha sido desplazada como punto de partida para una teoría social del género por impedir dar cuenta del género como una relación entre sujetos socialmente constituidos en contextos específicos.⁴¹⁹ De este modo, se postula un sujeto anterior a las relaciones de poder que lo constituyen.

Otro de los presupuestos del humanismo que Butler señala es la distinción ontológica entre alma y cuerpo. La mente domina y subyuga el cuerpo, se piensa más allá de éste llegando a descorporeizarse. De esta oposición primigenia, se derivan otras como naturaleza/cultura, sustancia/accidente, presencia/ausencia, y que, como vimos con Derrida, han sido criticadas desde la filosofía de la diferencia por ocultar la interdependencia de sus términos y simular la presencia absoluta de uno de ellos. En este sentido, el problema del construccionismo es que se ve atrapado en una polaridad fundamental:

la controversia respecto al significado de construcción parece desplomarse con la polaridad filosófica convencional entre libre albedrío y determinismo. Por consiguiente, es razonable sospechar que una restricción lingüística común sobre el pensamiento forma y limita los términos del debate. Dentro de esos términos, el “cuerpo” aparece como un medio pasivo sobre el cual se inscriben los significantes culturales o como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa determina un significado cultural para sí misma. En cualquiera de los casos el cuerpo se considera un mero instrumento o medio con el que una serie de significados culturales se relaciona solo externamente.⁴²⁰

Este discurso es heredero de la metafísica de la sustancia. Butler se remite a la crítica nietzscheana que denuncia la ilusión del ser como sustancia. Dicha ilusión se basa en la dicotomía entre esencia y apariencia. La verdad se encontraría en aquélla y no en esta última. Frente al devenir y la sensibilidad, estarían la unidad y el intelecto. El sujeto cree reunir una multiplicidad de atributos bajo su unidad, la cual sirve como punto de referencia último de la realidad. Sin embargo, desde la crítica a la metafísica de la sustancia, el sujeto no es más que una ficción gramatical. No es una realidad anterior. Tampoco el origen y el límite que da sentido y reúne en sí la diversidad del ser, sino el resultado de una pléyade de experiencias complejas. Pues bien, para Butler, el género se apoya en esa ficción del yo (ficción de coherencia y unidad dentro de la experiencia diversa de sexo, género y deseo) que presumiblemente lo

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Butler, Judith, *op. cit.* p. 41.

antecede al que le acompaña la sustancialización del cuerpo y el sexo, ambos tratados como entidades metafísicas o realidades ontológicas preexistentes: funcionan como sustratos últimos de la realidad. Fundan el límite con el que la retórica construccionista choca una y otra vez. El género es tratado como una sustancia que se apoya en el sexo e impide que sea pensado como “un punto de convergencia relativo entre series de relaciones culturales e históricas específicas”.⁴²¹ Pero Butler sostiene justo lo contrario; el cuerpo no preexiste al género porque es en sí una construcción: “no puede decirse que los cuerpos tengan una existencia significable antes de la marca de su género”.⁴²²

Para Butler, Haraway o Lauretis, el género no es ni una esencia ni un atributo porque el género no puede situarse fuera del cuerpo, tampoco del sexo. El género no preexiste al sujeto, es un complejo dinámico que se construye en la interacción de las estrategias de saber-poder.⁴²³ Cuando nos nombramos, cuando nos nombran, el cuerpo ya ha sido marcado por el género: no hay punto de partida anterior ni lugar libre de relaciones de poder. Pero, ¿cómo llega, entonces, a producirse la ilusión de un sexo fijo? Veremos que el propio género es el que construye la estabilidad del sexo. Y lo hace dentro del lenguaje hegemónico que lo muestra como una sustancia y siendo idéntico a sí mismo en términos metafísicos.⁴²⁴ De modo similar, Lauretis entiende que no existe sustancia última alguna, sino que la tecnología de género produce el significado del cuerpo que ha sido violentamente inscrito dentro del régimen heterosexual.⁴²⁵ Para Haraway, en un mundo conectado en red en el que realidad y tecnología apenas se distinguen, no existe posibilidad alguna de delimitar la frontera entre lo natural y lo artificial.

4.3. Crítica a la metafísica de la sustancia. La ilusión del sexo

Desde la perspectiva de la crítica nietzscheana a la metafísica de la sustancia, el lenguaje se trata como una sustancia metafísica que sostiene lo que las cosas son, señalando una supuesta universalidad y cierta capacidad inherente a los conceptos para totalizar el conjunto de la realidad. Es decir, se apoya en falsas esencias. La filosofía y teoría feminista contemporánea se pregunta si lo femenino no ha funcionado de modo similar, como una esencia totalizadora que fija a las mujeres a un *eídos*. Monique Wittig plantea que el género es, de hecho, lo impensando del lenguaje. No solo define a una persona, también “constituye una episteme conceptual mediante la cual se universaliza el marco

⁴²¹ *Ibid.*, p. 43.

⁴²² *Ibid.*, p. 41.

⁴²³ Rodríguez Magda, R., *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 219. *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 219.

⁴²⁴ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 51.

⁴²⁵ Teresa de Lauretis utilizó por primera vez el concepto de “teoría queer”, aunque enseguida se distanció del mismo al comprender que podía ser captado y objetivado por los saberes dominantes.

binario de género”.⁴²⁶ Pero es uno de esos “conceptos ontológicos que trata de la naturaleza del Ser, junto con una nebulosa de otros conceptos primitivos que pertenecen a la misma línea de pensamiento, el género parece pertenecer fundamentalmente a la filosofía.”⁴²⁷ Es decir, a ese conjunto de conceptos que se dan por sentados como si fuesen autoevidentes.

Si la crítica formulada por Simone de Beauvoir pone los cimientos para romper con el esencialismo implícito en lo femenino, denunciando su carácter construido, Butler da un paso más. Para ella, no solo el género es construido, sino que también lo es el sexo. De hecho, si puede decirse que existe algo que nos haga pensar que a un sexo le corresponde por naturaleza un género, es debido al hecho de considerar el sexo como una sustancia preexistente. La operación que tiene lugar es la siguiente: se parte de la idea de que la anatomía del sexo nos dice algo del género, anatomía de la que se deduce naturalmente un género. Esta correspondencia entre sexo y género produce un cuerpo inteligible socialmente. Pero ese cuerpo inteligible exige un sistema binario de oposición que le es proporcionado por la heterosexualidad: el deseo debe ir dirigido hacia el sexo opuesto. Una operación que solo es posible habiendo previamente naturalizado el sexo, presuponiéndolo como sustancia dentro de un sistema de oposición.

La coherencia o unidad interna de cualquier género, hombre o mujer, requiere una heterosexualidad estable y de oposición. Esa heterosexualidad institucional requiere y produce la univocidad de cada uno de los términos de género que constituye el límite de las posibilidades de los géneros dentro de un sistema de géneros binario y opuesto. Esta concepción del género no solo presupone una relación causal entre sexo, género y deseo: también sugiere que el deseo refleja o expresa al género y que el género refleja o expresa al deseo. Se da por sentado que la unidad metafísica de los tres se conoce verdaderamente y que se expresa en un deseo diferenciador por un género opuesto, es decir, en una forma de heterosexualidad en la que hay oposición.

Gayle Rubin formuló la idea de que el sexo y el género forman un sistema cuya complicidad se mantiene con el objeto de preservar la desigualdad de género y el régimen heterosexual.⁴²⁸ La heterosexualidad no comporta un problema menor ni una elección individual del objeto de deseo (nunca, como sostiene Braidotti, la cuestión del deseo es una cuestión individual), sino que se trata del núcleo duro en el que se apoya el conjunto del sistema. En efecto: para Butler, el deseo heterosexual forma, junto con el sexo y el género, la tríada que garantiza la inteligibilidad del género a través de su exigencia de oposición en el interior de un sistema binario.⁴²⁹ El éxito de su unidad se funda en la capacidad social para alejar, a través de prohibiciones fundamentales,

⁴²⁶ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 54.

⁴²⁷ Wittig, Monique, “The Mark of Gender”, p. 4, citado en Butler, Judith, *op. cit.*, p. 54.

⁴²⁸ Rubin, Gayle, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 30, 1986 [1975], pp. 95-145.

⁴²⁹ Butler, Judith, *Ibid.*, p. 50.

fantasmas de discontinuidad. En este sentido, la prohibición fundamental es la homosexualidad. Lo que emerge fuera del marco prescrito, fuera del marco heterosexual y la coherencia entre sexo y género, se torna imposible, resulta ininteligible. La transexualidad, la intersexualidad o la homosexualidad son desviaciones de una norma que, como señalamos, pueden llegar a comportar, y que de hecho comportan, exclusiones de la misma categoría de lo humano.⁴³⁰ Pero la aparente solidez sin fisuras del género se apoya en la concepción ahistórica del sexo en la que se invisibilizan las discontinuidades y las relaciones de exterioridad con otros elementos, como si se tratase de una mismidad. Sin embargo, vimos con Foucault que el sexo no es neutro, sino que es el producto del mayor dispositivo de poder, la sexualidad. El sexo es un producto históricamente determinado en una red de saber-poder, un hecho discursivo, un lugar saturado de significados en el que cabe hablar de actuación política. En este sentido, Butler, dando un paso más allá de Rubin, afirma que el propio discurso de género produce el efecto de su anterioridad a la cultura: “el sexo es más bien el efecto del aparato de construcción cultural designado por el género”.⁴³¹ En el momento en el que comprendemos el carácter construido del sexo, el género pierde su fundamento último. Con esta pérdida, se disloca una de las piezas fundamentales de la organización subjetiva y social sexual: el sistema sexo/género y la heterosexualidad. Para Butler, es la *matriz heterosexual* la que hace que lo masculino y lo femenino sean inteligibles como entidades opuestas naturalizadas. Como ella misma explica

Utilizo el término “matriz heterosexual” para designar ese entramado de inteligibilidad cultural mediante el que los cuerpos, género y deseos son naturalizados. Me baso en la noción de Monique Wittig del “contrato heterosexual” y, en menor medida, en la noción de Adrienne Rich de “heterosexualidad obligatoria” para caracterizar un modelo epistémico/discursivo hegemónico de inteligibilidad del género que da por supuesto que para que los cuerpos tengan coherencia y sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa varón, femenino expresa mujer) que es definido oposicionalmente y jerárquicamente mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad”.⁴³²

4.4. Donna Haraway: la tecnología como crítica

Para Haraway, el sistema sexo/género se apoya en la distinción entre naturaleza y cultura que con tanta fuerza ha impregnado el pensamiento. Distinción que, pese a haber sostenido la estructura de la epistemología y la filosofía occidental, no puede mantenerse por más tiempo en el contexto del circuito mundial

⁴³⁰ Ver Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley-Beltrán: *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006].

⁴³¹ Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the subversión of identity*, Routledge, Nueva York, 1990/1999 [Trad. cast. De María Antonia Muñoz: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2001/ 2007, p. 36].

⁴³² Butler, Judith, *op. cit.*, p. 38 (nota al pie).

integrado.⁴³³ La aparición de la tecnología en todos los niveles de la vida permite cuestionar el concepto de “naturaleza” en un terreno en el que ya no hay yo originario ni sustancia metafísica en la que apoyar las bases del conocimiento objetivo.⁴³⁴ La tecnología ha sido asignada a los hombres, y en el lado opuesto, las mujeres identificadas con la naturaleza, han sido expulsadas de todo lo concerniente a dicho ámbito. A través de esta división, puede verse que existen otras series de dualismos persistentes en las tradiciones occidentales. Tradiciones que

han sido todas sistemáticas para las lógicas y las prácticas de dominación de las mujeres, de las gentes de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, en unas palabras, la dominación de todos los que fueron constituidos como otros, cuya tarea es hacer de espejo del yo. Los más importantes de estos turbadores dualismos son: yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/ mal, verdad/ilusión, total/parcial, Dios/hombre.⁴³⁵

Pero, para Haraway, los tiempos de esta separación han pasado. La tecnología no solo está imbricada en nuestro trabajo o en las cosas que hacemos cotidianamente, sino que forma incluso parte de nuestro cuerpo y se confunde con él –cirugía, implantes, estética, extensión de las manos en el teclado, etc.–. En este punto, se hace evidente la imposible delimitación entre lo natural y lo artificial. Y con ella se abre un nuevo escenario para las mujeres, pues lo femenino no puede ser por más tiempo adscrito a la naturaleza. La ruptura de esta identificación desestabiliza los dualismos inscritos en la estructura ontológica del pensamiento occidental, desbaratando su estabilidad.

El sentido que se le da al proceso de conocimiento cambia. Ya no se trata de una estructura en la que el sujeto se sitúa fuera de la realidad y de la que puede extraerse un saber objetivo. Esta concepción se basa en un concepto de yo externo, ajeno a la realidad a la que se acerca. Para Haraway, esta es la posición del hombre blanco que cree ser Dios y poder alcanzar la verdad, la posición de quien se sitúa en el extremo opuesto a la naturaleza en cada uno de los dualismos que incorpora –activo, agente, constructor, totalidad, etc.–. Pero no existe posición neutra del saber, y tampoco ciencia exenta sin el dominio de grupos de interés dominantes: “solo aquellos que ocupan posiciones de dominación son autoidénticos, no marcados, des-encarnados, no mediados, trascendentes, nacidos de nuevo”.⁴³⁶ Por eso, la ciencia se construye sobre una falacia de objetividad y neutralidad con pretensiones universalistas cuando, en

⁴³³ Haraway, Donna, *op. cit.*, p. 296 El circuito integrado describe las mutaciones del capitalismo en el momento en el que las fronteras entre diferentes esferas se diluyen. Actualmente, no existe distancia entre el mercado, el hogar y el trabajo; consumo, reproducción y producción forman un continuo interconectado.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 304.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 332.

realidad, ocupa la posición de la parcialidad.

La investigación académica y el activismo feminista han tratado repetidamente de ponerse de acuerdo sobre lo que significaba para nosotras el curioso término de “objetividad”. Hemos utilizado toneladas de tinta tóxica y gastado miles de árboles convertidos en papel para desacreditar lo que ellos han dicho y para dejar claro el daño que nos ha causado. Ese imaginado ellos representa a la invisible conspiración de científicos y de filósofos masculinistas que gozan de laboratorios y de abundantes subvenciones y, el nosotras, a “las otras”, esas mujeres a quienes –fuera de nuestros limitados círculos, en los cuales el periódico más vendido solo puede alcanzar unos cuantos miles de lectoras, la mayoría opuestas a la ciencia– se nos prohíbe no tener un cuerpo o poseer un punto de vista o un prejuicio en cualquier discusión.⁴³⁷

Esto no significa que Haraway ceda a una suerte de relativismo epistemológico. Al contrario, busca restituir formas de conocimiento más justas, pero que sean críticas al mismo tiempo con las grandes categorías del pensamiento occidental y los intereses que las acompañan. Frente a la pretensión de quien busca conocer desde la instancia de la objetividad y la neutralidad, cuya mirada no tiene límites, Haraway propone el conocimiento situado. El conocimiento situado pone en marcha un sistema de responsabilidades, ignorado en las visiones clásicas que lo sitúa en una perspectiva parcial, impuesta a partir de los cuerpos y sus metáforas. La cuestión es entender que todas las miradas construyen maneras específicas de ver. Frente a la universalidad, no podemos quedarnos en el relativismo o las retóricas vacías postmodernas:

El género, la raza, el propio mundo, todos parecen ser efectos creados para escurrirse en el juego de los significantes dentro de un terreno de fuerzas cósmicas. Todas las verdades se convierten en efectos retorcidos en un espacio suprarreal de simulación. Pero no podemos permitirnos estos juegos de palabras, ya que los proyectos de poner a punto conocimientos creíbles a propósito del mundo “natural” no pueden dedicarse al género de la ciencia ficción cínica o paranoica.⁴³⁸

Se trata por el contrario de asumir desde dónde se habla y cómo se elaboran los discursos que forman parte activa en la construcción de las ficciones que rigen los ensamblajes humanos. Lo que Haraway llama una versión feminista de la objetividad.⁴³⁹

Así, creo que mi problema y nuestro problema es cómo lograr simultáneamente una versión de la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos conocedores, una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias “tecnologías semióticas” para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo “real”, que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y de felicidad

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 314.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 316.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 320.

limitada.⁴⁴⁰

Mientras el relativismo es la mejor forma de estar en todas partes y no estar en ninguna, escondido en la falsa igualdad de posiciones que elimina toda responsabilidad y búsqueda crítica, «los conocimientos situados, localizables y críticos, admiten la posibilidad de conexiones, llamadas solidaridad en la política, y conversaciones compartidas en la epistemología».⁴⁴¹ Sandra Harding, en línea con lo planteado por Haraway, piensa que la acción política se expresa en la denuncia de las distorsiones producidas por el eurocentrismo, el androcentrismo, el racismo y el heterosexismo. Según esta autora, es imprescindible incluir puntos de vista periféricos que han sido siempre omitidos, y que consiguen desestabilizar los presupuestos del saber hegemónico, central y totalizador. Por eso, no es la identidad, sino el sujeto dividido y contradictorio el que puede (y debe) interrogar el punto de vista del amo.⁴⁴²

El yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro. Ésta es la promesa de la objetividad: un conocedor científico busca la posición del sujeto no de la identidad, sino de la objetividad, es decir, de la conexión parcial. No hay manera de “estar” simultáneamente en todas, o totalmente en algunas de las posiciones privilegiadas (subyugadas) estructuradas por el género, la raza, la nación y la clase.⁴⁴³

Para Haraway, la confusión entre “naturaleza” y “tecnología” es una oportunidad sin precedentes para las mujeres, al liberarlas del imperio de la esencia de lo femenino. De entre las cenizas de esa esencia surge el *cyborg*, figuración feminista con la que imaginar, desde la ciencia ficción, otros lugares posibles para las mujeres. Esta figuración emerge en el circuito mundial integrado en el que las fronteras entre la máquina y lo orgánico, la tecnología y la naturaleza, la producción y la reproducción han estallado.

Hasta ahora (érase una vez), la encarnación femenina parecía ser dada, orgánica, necesaria, y parecía significar las capacidades de la maternidad y sus extensiones metafóricas. Solamente estando fuera de lugar podíamos sacar un placer intenso de las máquinas y, por supuesto, con la excusa de que se trataba de una actividad orgánica apropiada para las mujeres. Los cyborgs pueden considerar más seriamente el aspecto parcial, fluidos del sexo y de la encarnación sexual. El género, después de todo, podría no ser la identidad global, incluso si tiene anchura y calado histórico.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 321.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 329.

⁴⁴² Ver *The Science Question in Feminism*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁴⁴ Haraway, Donna, *op. cit.*, p. 254.

Y, por eso, afirma el “canto al placer en la confusión de las fronteras y a la responsabilidad en su construcción. Un esfuerzo también por contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista de una manera postmoderna, no naturalista, y dentro de la tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin”.⁴⁴⁵ Como veremos más adelante, el llamamiento a una sociedad sin género ha dado lugar al controvertido debate sobre si es posible habitar una identidad más allá de la diferencia sexual, y si afirmar su disolución es una estrategia política útil. Para unas, se trata de una negación de la materialidad corporeizada de la división sexual que banaliza el fondo de la cuestión: ¿cómo es que el lenguaje está estructurado en el dualismo hombre/mujer? ¿A través de qué mecanismos se forma el género y su aparente inmovilidad? Y, sobre todo, ¿cómo es que la opresión sigue existiendo?⁴⁴⁶ Para otras, insistir en la diferencia sexual impide hablar de la opresión sin totalizar la experiencia y producir exclusiones; e impide imaginar nuevas figuraciones, como hace Haraway con el deseo de introducir las diferencias en el campo ontológico del conocimiento y de los propios feminismos.

4.5. Performatividad de género

Butler también se pregunta por la persistencia del sistema sexo/género. Para intentar responder a esa cuestión desarrolla la teoría de la performatividad de género. Apoyándose en la filosofía del lenguaje recoge la distinción elaborada por Austin entre enunciados constatativos y performativos. Mientras que los primeros describen un hecho o una realidad, los segundos producen un acontecimiento. También se basa en el énfasis que Derrida da a la cita: el éxito o fracaso de un acto depende de la posibilidad de ser citado, de su iterabilidad. Pero lo importante es que la cita puede producir una alteración con respecto al original. Butler traduce estas cuestiones al género. Y lo ejemplifica del siguiente modo: las oraciones “esto es una niña” o “esto es un niño” parecen describir una realidad, pero en realidad se trata de enunciados productivos que se valoran, no en función de su verdad o falsedad, sino de su éxito o fracaso. La performatividad de género expresa que el género se hace por repetición: no hay modelo de lo femenino o masculino anterior a la producción discursiva. Es la imitación de las normas lo que produce la aparente estabilidad del género. “El hecho de que el cuerpo con género sea performativo indica que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que constituyen su realidad”.⁴⁴⁷ Es decir, no se trata en ningún caso de una sustancia. Es más, cabe decir que la necesidad de su repetición desvela una ausencia de identidad detrás de las expresiones de género que reiteran el régimen heteropatriarcal.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ Braidotti, *op. cit.*, pp. 25 y ss.

⁴⁴⁷ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 167.

“En otras palabras, los actos y los gestos, los deseos articulados y realizados, crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizador, ilusión mantenida mediante el discurso con el fin de reglamentar la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva.”⁴⁴⁸

En términos deleuzianos, la performatividad remite a una copia que carece de original. Como vimos, Deleuze lee el simulacro de Platón dentro de la lógica de los falsos pretendientes. Hay simulacros que carecen de copia porque no son buenos pretendientes, no se adecuan a las exigencias del original. La feminidad y la masculinidad son Modelos fabricados bajo la lógica de lo Mismo. Los cuerpos que sostienen la coherencia de género son Copias legítimas de los Modelos, mantienen una relación esencial de pertenencia con estos. Por último, los cuerpos que no se adecuan a la norma de género (transexuales, intersexuales, transgénero, lesbianas, gays, etc.) confirmarían la existencia del Simulacro y abren, del mismo modo que lo hace Platón, la posibilidad de desvelar la impostura de lo Mismo que expulsa la diferencia, el no-ser, de la identidad. En Butler, el género siempre es un simulacro, requiere una actuación normativa con la que adquirir legitimidad y reconocimiento social. En este punto, la autora retoma la idea foucaultiana del cuerpo. Pero observa que también en Foucault “el cuerpo se figura como una superficie y el escenario de una inscripción cultural”. “Dentro de las metáforas de esta noción de valores culturales está la figura de la historia como un instrumento implacable de escritura, y el cuerpo como el medio que debe ser destruido y transfigurado para que surja la ‘cultura’”.⁴⁴⁹ Butler huye de la afirmación de una materialidad previa al género y, para ello, lo piensa como práctica significativa: un cuerpo no puede ser leído fuera de las prácticas que lo interpretan.

Butler tomó como ejemplo de la reiteración performativa la escenificación de la *drag queen*. En el prólogo de 1999 de la segunda edición de *El género en disputa*, reconoce que quizás esta imagen dio pie a una interpretación excesivamente flexible del género.⁴⁵⁰ En *Cuerpos que importan*, insiste en la falta de voluntad del sujeto para elegir su género: las normas son anteriores y obligatorias.⁴⁵¹ Pero la imagen de la *drag queen* permite una aproximación a cómo lo masculino y lo femenino es incorporado como parte de la propia interioridad a través de prácticas de género. “Al imitar al género, la vestida *-drag-* implícitamente revela la estructura imitativa del género en sí, así

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁵⁰ Cuando se publicó *El género en disputa* creó una gran confusión: al poner el ejemplo de la performance *drag queen* se entendió la performatividad como una especie de actuación teatral donde la identidad, el género o la orientación sexual se tomaban como elecciones individuales. La performance y la metáfora *drag* intenta remarcar el carácter repetitivo del género y su falta de referente natural. Se trata de una interpretación de la relación de los individuos con las estructuras sociales de género.

⁴⁵¹ Butler, Judith, *Bodies that matter. On the discursive limits of “sex”*, Routledge, Nueva York, 1993 [Trad. al cast. de Alcira Bxio: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires, 2002].

como su contingencia”.⁴⁵² La parodia⁴⁵³ *drag* refleja el signo de un género sin significado estable. De este modo, la coherencia entre género, sexo y deseo, la tríada a la que nos referíamos más arriba, queda en entredicho. La *drag* negocia en el escenario su identidad. Pelucas, tacones, maquillaje y vestidos son parte de la producción de género en una actuación que no puede darse por concluida. Se trata de una metáfora de la imposibilidad de habitar la identidad en su totalidad. “El nombre que inaugura y activa la propia identidad social implica la inestabilidad y la insuficiencia de la formación del sujeto”.⁴⁵⁴

En este punto, podemos encontrar una conexión con Lacan cuando afirma que no existe posibilidad para el sujeto de adecuarse a las identidades que le son ofrecidas en lo simbólico, no porque haya un poder que impida acceder a una identidad más verdadera, sino por la definición del sujeto dividido: el inconsciente deja un resto en el sujeto que excede cualquier significación. Volveremos sobre esto en los próximos apartados.⁴⁵⁵

4.6. Poder y resistencia

Pero mientras la definición del sujeto lacaniano sitúa la resistencia en la imposibilidad ontológica de una identificación plena del sujeto en lo simbólico (no existe posibilidad de dar por concluida o cerrada una identidad), Butler toma de Foucault la idea de que la resistencia tiene lugar siempre en un campo de poder. Por eso, la identidad no solo nos constriñe, sino que también nos habilita como sujetos. ¿Cómo puede producirse, entonces, la resistencia, los desplazamientos dentro del sistema rígido de género? Para Butler, la estructura imitativa que define el género permite que aunque los significados adquiridos vengan dados por la cultura dominante (un tipo de feminidad, objetos y fetiches de la hegemónica misoginia) puedan ser desnaturalizados y

⁴⁵² *Ibid.*, p. 169.

⁴⁵³ La noción de “parodia” insiste en la idea de que no existe original: “De hecho, la parodia es de la noción misma de un original; así como la noción psicoanalítica de identificación de género se constituye por la fantasía de una fantasía –la transfiguración de otro que siempre es ya una “figura” en ese doble sentido–, así la parodia de género revela que la identidad original sobre la que se modela el género es una imitación sin un origen. Para precisar más, es una producción que, en efecto –es decir, en su efecto–, se presenta como una imitación.” *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁵⁵ Aunque exista esta similitud en la idea de que el sujeto no puede cumplir plenamente las exigencias impuestas por lo simbólico, la diferencia entre Lacan y Butler estriba en lo que entienden por “simbólico”. Mientras que para Butler se trata del conjunto de normas sociales con una matriz heterosexual, para Lacan lo simbólico es el lenguaje como tal. La consecuencia es que en Butler parece existir una aspiración a la resolución de esta imposibilidad en la medida en la que el poder sea desplazado; en Lacan se asume que esta imposibilidad es constitutiva de la relación del sujeto con el lenguaje, independiente del orden social. (Ver Sáez, Javier, *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004). Sin embargo, consideramos que Butler se encuentra en un punto ambivalente: pese a sus continuas interpretaciones desde la perspectiva de lo simbólico como conjunto de normas sociales, su concepción hegeliana del sujeto *excéntrico*, fuera de sí, de la alteridad, impiden que lo simbólico se cierre nunca.

movilizados en la *recontextualización paródica*.⁴⁵⁶ La risa de lo paródico aparece al desvelar que lo “normal”, lo “original” fue siempre una copia inevitablemente fallida, un ideal que, en realidad, nadie puede encarnar.⁴⁵⁷ “Las producciones se desvían de sus objetivos originales e involuntariamente movilizan posibilidades de “sujetos” que no solo exceden los límites de la inteligibilidad cultural, sino que efectivamente expanden las fronteras de lo que, de hecho, es culturalmente inteligible.”⁴⁵⁸

Además, en la propia encarnación normativa de género, tienen lugar *discontinuidades ocasionales* en las que se pone de relieve la imposibilidad de repetir satisfactoriamente las normas de género.⁴⁵⁹ En este sentido, la resistencia que propone Butler es una micropolítica del cuerpo. Pero esta práctica nunca es individual, la significación tiene siempre un carácter público porque el género no es la acción de un sujeto, sino el lugar inestable donde se instituyen las normas sociales. Por una parte, el sujeto está constituido en una *temporalidad social* de la que nunca es independiente; por otra, en una *apariencia de sustancia* que funciona como creencia de una interioridad sobre la que se fabrica la identidad.⁴⁶⁰

La resistencia, en todo caso, no puede fundarse en un sujeto anterior a la acción, eso significaría volver a conferirle una identidad previa a las prácticas en las que se constituye. Si el sujeto no está determinado inevitablemente por las reglas en las que es generado es “porque la significación no es un acto fundador, sino más bien un proceso reglamentado de repetición”.⁴⁶¹ Sin embargo, las políticas de la identidad en las que se basan los movimientos contraculturales de mitad de siglo no cuestionan el núcleo ontológico en el que el sujeto se apoya para crear una ilusoria oposición. Para Butler, debe darse un cambio epistemológico que vaya de la identidad a la ubicación de la problemática dentro de las prácticas de significación. Este cambio de paradigma constituye *el paso de una política de los sujetos a una política de la situación, de lo común*.⁴⁶²

4.7. ¿Optimismo ingenuo? Algunas interrogantes

⁴⁵⁶ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁵⁹ “Las posibilidades de transformación de género se encuentran precisamente en la relación arbitraria entre tales actos, en la posibilidad de no poder repetir, una de-formidad o una repetición paródica que revela que el efecto fantasmático de la identidad constante es una construcción políticamente endeble.” *Ibid.*, p. 172.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p., 172.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p., 176.

⁴⁶² Este cambio es fundamental para comprender los procesos de politización en la actualidad. El 15M u otras irrupciones de malestares sociales no tienen que ver con identidades y sujetos, sino con el redescubrimiento de algo común. En concreto, con el redescubrimiento de la vida que me une al otro en un contexto de individualismo.

La posición de Butler respecto a las posibilidades subversivas del género abren algunas interrogantes. Una de las más polémicas tiene que ver con la idea del lenguaje que maneja. En su discurso, el desplazamiento del significado parece estar garantizado *per se* en la medida en que considera que “el lenguaje se refiere a un sistema de signos abierto mediante el cual se crea y se impugna insistentemente la inteligibilidad”.⁴⁶³ Para Butler, no existe límite alguno en la significación; la definición del lenguaje como sistema abierto de relaciones diferenciales tiene como conclusión el desplazamiento sin límites de los significantes. Como veremos en relación al debate con el psicoanálisis, esta es una de las críticas con las que Joan Copjec arremete: Butler estaría ignorando la contradicción inherente al lenguaje puesta sobre la mesa por el estructuralismo. Esa contradicción viene dada al remitir cada término al anterior en una sucesión infinita al mismo tiempo que exige poner un límite a la significación para que los términos se estabilicen.⁴⁶⁴ Dicho de otro modo: para hablar tenemos que hacer *como si* el lenguaje no fuese una cadena infinita de significantes. Estamos obligados a cerrar la totalidad. Esa contradicción viene dada al remitir cada término al anterior en una sucesión infinita, al mismo tiempo que exige poner un límite a la significación para que los términos se estabilicen.⁴⁶⁵ En este sentido, Copjec tacha la propuesta de Butler de ingenua al depositar toda su confianza en las posibilidades positivas del lenguaje a costa de obviar sus límites.⁴⁶⁶ Pero, además, afirmar que el desplazamiento de la significación pueda subvertir la realidad es algo difícil de sostener. De hecho, Butler no parece tener muy en cuenta que lo que una cultura considera inteligible puede variar rápidamente, modificando el estatus de una realidad que había permanecido expulsada del campo de lo inteligible, por efecto de la lógica de extensión y asimilación de los mercados. En un contexto de dispersión en el que las estructuras de poder no operan tanto fijando posiciones como produciendo desestabilizaciones debidas a la presencia de los mercados, la ampliación de lo culturalmente inteligible, en lugar de ser una liberación puede ser parte de la *decodificación capitalista*. Recordemos que, para Deleuze y Guattari, *decodificación y desterritorialización* son características inmanentes de los procesos de acumulación.⁴⁶⁷

Por último, la creencia en un hipotético estado postgénero se somete también a interrogación. Sobre este aspecto, volveremos en el debate en torno a

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁶⁴ Copjec, Joan, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ El psicoanálisis lacaniano opta por hacerse cargo de este límite. Por ello, insiste en que “nunca puede decirse todo”, por mucho que la voluntad política de cambio ilimitado nos incline a ello.

⁴⁶⁷ El capitalismo se apropia de los territorios y anula los códigos de lo que encuentra a su paso para que sirvan a los objetivos de la acumulación. Ver Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, París, 1972 [Trad. al cast. de Francisco Monge, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1998].

la diferencia sexual y la problematización de género. Una de las preguntas que se abre es si resulta una estrategia políticamente útil para la transformación. Que el género sea construido debe ser leído sin intentar renunciar a la ambivalencia implícita que observábamos en el enunciado de Simone de Beauvoir: la identidad no está ni fatalmente determinada ni es plenamente artificial y arbitraria. Como hemos visto, no ver esta ambivalencia impide escapar al binarismo entre libre albedrío y determinismo en el que está atrapado el debate feminista entre esencialismo y construccionismo. Hay que tener en cuenta que la acción en los movimientos feministas no tiene que ser anulada al cuestionar su identidad, sino que debe inscribirse en prácticas concretas donde lo que importa ya no es construir organizaciones unitarias, sino buscar conexiones y generar situaciones comunes, y donde determinar con anterioridad el fin último de la acción se vuelve imposible.⁴⁶⁸ En efecto: los intereses del feminismo no pueden ser los de un sujeto preconcebido. Partir de prácticas y no de identidades, obliga a renunciar a la universalidad y a realizar un reconocimiento de la ubicación epistemológica desde la que se enuncia. Este reconocimiento es una garantía frente a posiciones esencialistas y totalizadoras, una previsión frente a la *fantasmática de la identidad*.

Uno de los problemas que surgen al romper con *la política de la identidad* es que al no cerrar nunca el conjunto de significaciones por miedo a la totalización de procesos esencialmente incompletos, se corre el riesgo de caer en una parálisis política: no se puede hablar nunca sin el otro ausente, no se puede hablar con vocación universal, las acciones con objetivos concretos resultan inadecuadas por comportar necesariamente una exclusión, etc. Estando de acuerdo con Butler en que “la deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política” y en que es necesario que la política feminista ponga en cuestión los términos en los que se articula su identidad, la conclusión no puede ser una confianza ingenua en los efectos que ofrece el lenguaje concebido como cadena abierta de significantes; tampoco una política en la que hagamos ristas de diferentes sujetos –mujeres, negras, lesbianas, etc.– que impone debates sobre prioridades e intereses; y tampoco una política relativista de la parcialidad y la renuncia a lo común.

Teniendo en cuenta la necesidad de reconocer la propia ubicación desde la que se habla y el peligro de totalización que los feminismos y los postcolianismos han advertido, consideramos que las identidades no solo deben reconocerse, sino mirarse desde la óptica de la situación de la que forman parte que es, en sí misma, el límite de la significación. La situación es una manera de nombrar el conjunto discursivo que funciona como límite para el sujeto: el lugar en el que se forman las identidades. Sin embargo, la situación no está dada de manera definitiva, sino que se trata de algo que el sujeto puede reelaborar y

⁴⁶⁸ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 179.

construir dándole nuevos sentidos. Como afirmamos más adelante, lo común es al mismo tiempo un lugar al que llegar y uno del que partir.

5. Diferencia sexual *versus* problematización de género

En este apartado, abordamos de manera más específica el debate en torno a la diferencia sexual. Este debate es uno de los más prolijos actualmente, debido a que en torno suyo se articula un problema filosófico más general en el que se distinguen dos ontologías: la de la posición deconstructiva de la filosofía de la diferencia (para la que no habría límites en la apertura a la significación) y la lacaniana (para la que la diferencia sexual funciona como límite de la significación). Es importante matizar que esta división corre el riesgo de ridiculizar posiciones de un lado y de otro, al intentar justificar cada una con acusaciones no siempre fundadas (como vemos en algunas afirmaciones de Slavoj Žižek, pero también en las críticas lanzadas desde los estudios *queer* hacia el psicoanálisis). En el último punto, nos centramos en el diálogo entre Joan Copjec y Judith Butler, en el que se pueden leer estos distintos enfoques. La intención no es, sin embargo, marcar posiciones, sino intentar pensar el problema al que se convoca tanto de un lado como de otro.

Pero antes de pasar a este punto centramos nuestro desarrollo en las dos autoras que han representado en el seno del feminismo los extremos del debate, Butler y Braidotti, aunque la perspectiva de esta última sea ciertamente singular, pues al mismo tiempo que defiende la diferencia sexual se distancia del psicoanálisis lacaniano, y se sitúa, como vimos, del lado de Deleuze. En ambas pensadoras, no solo encontramos dos posiciones respecto a uno de los grandes debates contemporáneos, sino también objetivos y sentidos feministas comunes.

5.1. El debate a dos orillas: Judith Butler y Rosi Braidotti

Aunque la localización geográfica específica del debate en torno a la diferencia sexual ha sido criticada contundentemente por Butler, al no responder a la realidad móvil, transfronteriza y conectada del mundo actual,⁴⁶⁹ puede ayudar a situarnos: mientras que Braidotti representa la defensa europea de la diferencia sexual en un nuevo contexto de transformaciones sociales, políticas y tecnológicas tras las huellas de Irigaray y Cixous, Butler representa la recepción anglosajona en la estela que dejaron a su paso Beauvoir y Wittig. La posición de esta última es clara y tajante respecto al carácter metafísico de las categorías de lo masculino y femenino: solo son operativas dentro de un determinado régimen político heterosexual. Por ello, sitúa a la lesbiana fuera del significante

⁴⁶⁹ *Ibid.*, pp. 284-287.

“mujer” afirmando que “las lesbianas no son mujeres”⁴⁷⁰, y negando con ello el *continuum* entre la sexualidad femenina y la sexualidad de las mujeres – entendida desde el apego a la madre – planteada por las feministas de la diferencia.

Las críticas a la diferencia sexual que defienden el uso del género dentro de los estudios feministas se sintetizan en cinco: 1) la diferencia sexual es una presuposición lingüística o conceptual que hace de ella una condición inevitable; 2) simboliza una asimetría social universal con la que se reifica una determinada organización social heterosexual y señala la exclusión de las mujeres como base del feminismo; 3) plantea nociones excesivamente rígidas de lo masculino y lo femenino diluyendo las diferencias entre mujeres; 4) se trata de una noción ahistórica y esencialista; 5) está excesivamente centrada en aspectos lingüísticos y semióticos que la escinden de los aspectos sociales.

Pero desde las pensadoras de la diferencia también existen fuertes críticas al uso del concepto de “género”: 1) es inadecuado teóricamente por la ambigüedad de su traducción⁴⁷¹ y exige un ejercicio de contextualización cultural que no siempre se realiza; 2) descarta lo femenino por considerarlo un embrollo metafísico sin ofrecer alternativas; 3) políticamente, es un término impreciso con el que se diluye la conflictividad del feminismo y permite la neutralización operada por el feminismo de Estado; 4) presupone que hombres y mujeres están investidos del mismo modo, borrando asimetrías: los hombres no tienen género porque son el universal; 5) se encuentra indebidamente centrado en los aspectos materiales y sociales, menoscabando los simbólicos, y mantiene la división entre sexo/género que perpetúa la distinción naturaleza/cultura.

Braidotti defiende la diferencia sexual a través de tres ideas a las que, a su vez, Butler plantea profundas interrogantes. La primera de ellas es que *el reconocimiento de una posición femenina simbólica común no conlleva presuponer la igualdad de todas las mujeres*; la segunda es que *la diferencia sexual no acepta la separación entre el sexo y el género ni entre lo biológico y lo cultural*; y la tercera es que *la pretensión de diluir los géneros en un hipotético estado postgénero no tiene en cuenta al inconsciente*, por lo que la noción de “sujeto” manejada por las teóricas del género sería presa de una idea cartesiana del sujeto. En este último punto, enlazaremos con las aportaciones realizadas desde el psicoanálisis al debate de la diferencia sexual. Veamos cada uno de estos puntos más detenidamente.

⁴⁷⁰ Wittig, Monique, *The straight mind and other essays*, Beacon Press, Boston, 1992 [Trad. al cast. de Javier Sáez y Paco Vidarte, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid, 2006].

⁴⁷¹ A esta ambigüedad, nos referimos anteriormente en el segundo apartado de este capítulo.

5.1.1. Tres líneas críticas para el debate: prioridad de la diferencia sexual, separabilidad de lo simbólico y lo social, estado postgénero

Para Braidotti, en efecto, el reconocimiento de *una posición femenina simbólica común no conlleva presuponer la igualdad de todas las mujeres*. Por una parte, enfatiza la primacía que el postestructuralismo ha otorgado a la sexualidad y, por tanto, “a la diferencia sexual como la institución sociosimbólica encargada de efectuar el proceso de construcción del sujeto.”⁴⁷² Pero, por otra, intenta incluir la diferencia sexual como una variable de poder más entre otras, superando cualquier concepción monolítica o esencialista de “sujeto”.⁴⁷³ Los sujetos feministas no son unitarios, sino que deben ser redefinidos “como genealogías incardinadas y contramemorias”.⁴⁷⁴ Pero, pese a apuntar a singularidades y procesos corporales y no a identidades homogéneas preestablecidas, al tomar como punto de partida primordial la diferencia sexual, el papel de lo femenino sigue gozando de un peso mayor: es el eje único sobre el que se articula el conjunto. En relación a esto, Butler lanza la siguiente pregunta: si la diferencia sexual, frente al género como efecto variable y construido, es tratada como una diferencia constitutiva más fundamental que otras en la vida social,⁴⁷⁵ ¿significa que la diferencia sexual tiene prioridad sobre otras diferencias?, ¿es más importante la división sexual del trabajo que la nacional o la racial?, ¿y tiene entonces el feminismo mayor poder explicativo que otros movimientos sociales?⁴⁷⁶ Pese a que Braidotti reconoce la tensión que existe dentro de las teorías feministas a la hora de priorizar la sexualidad como marco de dominación, y propone partir de una noción de “sujeto” atravesado por diferencias, contradicciones y experiencias, concebido como proceso de construcción en devenir no estático –como señalamos más arriba, el punto de partida para Braidotti es la no coincidencia de la subjetividad con la conciencia–, no explica por qué las mujeres deben comenzar por reconstruirse desde la perspectiva de la diferencia sexual antes que en otros aspectos de su vida –por ejemplo, en relación a la raza–, y si esto es válido para todas las mujeres o no. ¿Cómo pueden convivir al mismo tiempo una posición común simbólica,

⁴⁷² Braidotti, Rosi, *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, 2002 [Trad. al cast. de Ana Varela Mateos: *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005, p. 37].

⁴⁷³ “Las diferencias sexuales nos obligan a pensar la simultaneidad de efectos sociales, discursivos y simbólicos potencialmente contradictorios. Estas múltiples “diferencias internas” pueden y deben ser analizadas en términos de relaciones de poder porque constituyen variables solapadas que trascienden cualquier comprensión monolítica del sujeto, como son la clase, la raza, la etnicidad, la religión, la edad, el modo de vida o las preferencias sexuales.” *Ibid.*, p. 45.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁷⁵ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 257.

⁴⁷⁶ Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 84.

compartida por todas las mujeres, basada en la sexualidad, y la equiparación de otras variables de poder como la raza, la étnica, la clase o la edad?

Por otro lado, al mismo tiempo que Braidotti asume el carácter fundamental de la diferencia sexual, insiste en que la transformación social no pasa por un sujeto político unitario, homogéneo, sino al contrario. Siguiendo a Nietzsche, piensa la voluntad de vivir no en contra, sino en el interior del juego de múltiples fuerzas, y, con Deleuze, que la transformación sucede en la interacción dinámica de los propios elementos en juego. La multiplicidad no es un límite o un impedimento, sino lo que posibilita la transformación, porque es su movimiento y conexión lo que produce nuevas formas de vida, acontecimientos de sentido. De este modo, la cuestión no es cómo obtener una visión totalizante y estratégica que dirija la acción (las fuerzas que están en juego son también inconscientes, de manera que el resultado de la acción no es exactamente obra de un sujeto, sino que más bien está motivado por algo que le precede), sino ver, a la manera deleuziana, de qué modo las diversas redes que se conectan pueden producir transformaciones inesperadas, conexiones imprevistas. Pero esta transformación no puede concebirse separada de los cuerpos en los que se inscribe y de los que la diferencia sexual es su condición. En resumen, ningún proceso político puede escindirse de los procesos corporales simulando una falsa posición abstracta, universal, desencarnada, que refuerce la posición masculina. Eso, dice Braidotti, es obra del falogocentrismo. Sin embargo, pese a que la noción de “multiplicidad” es efectivamente condición para la transformación, Braidotti se limita en su análisis a un plano micropolítico, ciertamente idealizado, que si bien es indispensable a la hora de comprender cualquier proceso de cambio, no da cuenta de problemas claves como la organización práctica entre diferentes o las dificultades respecto a la traducción cultural a la que se enfrentan. En este aspecto, Butler ofrece una reflexión ampliada con su propuesta de coaliciones⁴⁷⁷ o su preocupación por no abandonar conceptos universales, pero sí someterlos a la traducción cultural, siguiendo a la pensadora poscolonial Gayatri Spivak. Por otro lado, no queda claro que, en el marco binario de la diferencia sexual, pueda incorporarse realmente la multiplicidad a la que Braidotti se refiere. ¿Qué ocurre con los sujetos intersexuales, transgénero o transexuales que exceden dicho marco?, ¿encarnan problemas distintos a los de las mujeres, y si es así, en qué se diferencian de estos y en qué puntos pueden trazarse alianzas? Si Braidotti apuesta realmente por la multiplicidad, ¿no supondría tensarla hasta sus últimas consecuencias mover el mismo marco de la diferencia sexual más allá del estrecho y rígido dualismo en el que se basa? “¿Por qué no debería ser el caso que estuviéramos al borde de la diferencia sexual para el cual el lenguaje de la diferencia sexual no es suficiente, y que esto sea, en cierta manera,

⁴⁷⁷ La idea de las alianzas o coaliciones ha estado presente en todo el trabajo de Butler desde la publicación de *El género en disputa*.

consecuencia de una manera de entender el cuerpo como algo constituido por múltiples fuerzas y constituyente de múltiples fuerzas?”⁴⁷⁸ Quizá este enfoque nos limita excesivamente, al tener que elegir entre dos extremos: la ruptura del binarismo o la aceptación de la diferencia sexual en los términos en los que la conocemos. De la mano del psicoanálisis veremos, tomando en cuenta algunos límites que presenta, otra manera de enfocar esta cuestión.

En segundo lugar, Braidotti argumenta que, al contrario de lo que ocurre con el género, *la diferencia sexual no acepta la separación entre el sexo y el género ni entre lo biológico y lo cultural, pese a que haya podido ser interpretado de modo erróneo desde una perspectiva biologicista*⁴⁷⁹ (hay algo en el cuerpo de las mujeres –la capacidad reproductiva– que las predetermina) o desde posiciones que afirman que la diferencia sexual es psicológicamente esencialista, ahistórica y apolítica, como en el caso de Monique Plaza, Monique Wittig o Christine Delphy.⁴⁸⁰ Para Braidotti, “un análisis adecuado de la opresión de las mujeres debe tomar en consideración tanto el lenguaje como el materialismo y no limitarse a uno de esos campos.”⁴⁸¹ La definición que maneja del cuerpo está en sintonía con la de Deleuze y Foucault: llegamos a ser cuerpo a través de una relación determinada con la corporeidad y con la identificación de una serie de contenidos mentales –representaciones, significados, imágenes–; dicho en términos foucaultianos, el cuerpo es lugar de sedimentación de prácticas discursivas. Si la diferencia sexual simbólica está separada de los procesos materiales que la conforman es debido al mismo sistema de dominación patriarcal; sistema por el que las mujeres han sido confinadas al cuerpo y los hombres a lo simbólico. En este sentido, se trata de términos que han sido separados violentamente por el patriarcado, pero la idea de lo simbólico de Braidotti, heredera de Irigaray, se propone ir en dirección opuesta: recombinar aquello que separó el poder patriarcal, producir un reincardinamiento radical tanto de los hombres como de

⁴⁷⁸ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 280.

⁴⁷⁹ Butler comenta la oposición del Vaticano al uso del concepto de género por parte de las Naciones Unidas (que desde la conferencia sobre el Estatus de las Mujeres en Pekín en 1995 fue introduciéndose paulatinamente como concepto estratégico y aglutinador) cuyo objetivo era volver a biologizar la diferencia sexual, “es decir, restablecer una noción de la reproducción reducida a lo biológico como el destino social de las mujeres.” *Ibid.*, p. 262. El género se interpreta, en este sentido, como lo que separa a las mujeres de su ser, de la función reproductiva. Wittig critica duramente las posiciones feministas que siguen apoyándose en visiones biologicistas de la diferencia sexual: “La creencia en un derecho materno y en una “prehistoria” en la que las mujeres habrían creado la civilización (a causa de una predisposición biológica), mientras que el hombre brutal y tosco se limitaría a ir de caza (a causa de una predisposición biológica), es simétrica a la interpretación biologizante de la historia que ha sido hecha, hasta hoy por la clase de los hombres. Es el mismo método que consiste en buscar en los hombres y en las mujeres una razón biológica para explicar su división, excluyendo los hechos sociales. Para mí, esto no podrá constituir nunca un punto de partida para un análisis lesbiano de la opresión de las mujeres, porque se presupone que la base o el origen de la sociedad humana está fundamentado necesariamente en la heterosexualidad.” Wittig, Monique, *The straight mind and other essays*, Beacon Press, Boston, 1992 [Trad. al cast. de Sáez, Javier y Vidarte, Paco, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid, 2006, p. 33].

⁴⁸⁰ Braidotti, Rosi, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁸¹ *Ibid.* pp., 91-92.

las mujeres. Se trata de “un materialismo radical a la manera estructuralista”⁴⁸² con el que lo simbólico y lo material aparecen definitivamente entrelazados.⁴⁸³

De este modo, el pensamiento de la diferencia sexual pretende romper con la idea de que el sexo es modificable, por lo menos del modo que pretende la puesta en escena del género, que minusvalora los factores inconscientes en la fijación de la sexualidad. La propia Butler admite, en el prólogo de 1999 de *El género en disputa*, afirma que

la escenificación de la subversión del género puede no estar indicando nada acerca de la sexualidad y de la práctica sexual. El género puede seguir siendo ambiguo sin trastornar o reorientar un ápice la sexualidad normativa. En ocasiones, la ambigüedad de género actúa, precisamente para contener o eludir la práctica sexual no normativa y, de ese modo, dejar intacta a la sexualidad normativa.⁴⁸⁴

Asimismo, como Braidotti señala acertadamente, el discurso conservador o neoliberal contemporáneo adopta la forma de una celebración de las diferencias de corte pluralista.⁴⁸⁵ Se trata de las *diferencias que se vuelven indiferentes*.

Pero, para Butler, el problema sigue presente en la medida en que las afirmaciones de lo simbólico parten de la separación de ambos campos y tienden a idealizar “una estructura despojada de su socialidad.”⁴⁸⁶ Y esa estructura es la heterosexual. Si lo simbólico es “un trozo de historia congelada”, como sostiene Braidotti, ¿en qué momento deja ese estado y deviene historia? ¿Quién decide cómo opera lo simbólico, cuáles son los límites de lo inteligible, el conjunto de estructuras que condicionan la posibilidad de decisión de los sujetos? Al situar el poder en lo simbólico, impedimos su crítica y acaba solidificándose. Pero, para Braidotti, esta concepción de lo simbólico es excesivamente estática. Para ella, no se trata de un concepto inmóvil, sino del término de una relación compleja y dinámica:

Yo considero esa función solo como un término en una relación: para Lacan, la relación entre lo simbólico, lo imaginario y lo político; para Foucault, el proceso de subjetivación a través de la verdad, el conocimiento y la práctica discursiva. Estoy mucho más

⁴⁸² *Ibid.* p., 99.

⁴⁸³ La propia tarea de la transformación no puede operar bajo esta separación, pues desde ella se vuelven a instalar “formas masculinistas de dominio y autonomía” borrando la diferencia sexual y lo simbólico femenino. Butler, Judith, *op. cit.*, p. 273.

⁴⁸⁴ Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, Nueva York, 1990/1999 [Trad. al cast. de María Antonia Muñoz: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2001/ 2007, pp. 14-15].

⁴⁸⁵ “La multiplicación numérica de las opciones de género no altera el equilibrio de poder ni la economía de la dialéctica sexual, que es uno de los motores del régimen falocéntrico”. Braidotti, Rosi, *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd, 2002 [Trad. al cast. de Ana Varela Mateos: *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005, p. 57].

⁴⁸⁶ Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 100.

interesada en el proceso, en la relación, que en cualquiera de sus términos, de ahí el énfasis en los cambios nómades.⁴⁸⁷

Sin embargo, Butler insiste en que al señalar la interrelación entre lo simbólico y lo social se sigue partiendo de la presuposición de su separabilidad, y no es suficiente por dos motivos. Por un lado, aunque muchas investigaciones se centren en comprender cómo se anudan la estructura psíquica y la social, el sentido en el que lo social está implicado no ha sido elaborado en profundidad. Por otra parte, uno de los mayores problemas que plantea la diferencia sexual es que resulta muy difícil determinar dónde empiezan y dónde acaban lo biológico, lo psíquico, lo discursivo y lo social.⁴⁸⁸ Y si no se esboza el aspecto social de la diferencia sexual, ¿de qué modo podrá transformarse? Como pregunta Butler, si para Braidotti “la diferencia sexual es una diferencia que no puede reducirse ni a la biología, ni a la cultura, ni a la construcción social, entonces, ¿cómo debemos comprender el registro ontológico de la diferencia sexual?”⁴⁸⁹ Si no interpretamos el género como la parte de la diferencia sexual que sí es negociable, construida, ¿no corremos ciertamente el peligro de solidificarla hasta hacerla inamovible y servir de ese modo a las posiciones que desean reducir a las mujeres al sexo, y separar definitivamente la cuestión de la sexualidad propuesta por lo *queer* del problema del género propuesto por el feminismo? Para Butler, el punto es cómo poder incidir críticamente en el poder, un poder que, si no es situado, difícilmente puede ser objeto de crítica. Y en la medida en que lo simbólico opera como poder regulador, la cuestión es cómo referirlo a las prácticas sociales, bajarlo a la tierra. Sin embargo, para Braidotti, como se menciona, lo simbólico no es el lugar del poder sino el término de una relación. De este modo, mientras que Butler identifica lo simbólico con las normas sociales y elimina sus dimensiones semiótica y lingüística, Braidotti no consigue escapar del problema de hacer de lo simbólico una dimensión solidificada a través de la diferencia sexual. Como este último problema resulta ciertamente farragoso, estando de acuerdo con Butler en que finalmente se idealiza una determinada organización sexual de lo social, la cuestión sería cómo retomar un concepto de género que sea capaz de reconectar con los procesos semióticos y corporales –lenguaje, sintaxis, códigos, inconsciente, texto– a veces ciertamente olvidados en la exclusiva insistencia histórica y social del término.

En tercer lugar, Braidotti argumenta que la *pretensión de diluir los géneros en un hipotético estado postgénero no tiene en cuenta el inconsciente*. El diálogo en este caso viene a colación del pensamiento de Wittig, en quien Butler se apoya en su crítica al heterosexismo. Wittig plantea la necesidad de liberar la

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁸⁸ Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley-Beltrán: *Des hacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 262].

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 264.

sexualidad femenina de su subyugación al significante Mujer, puesto que no es sino una construcción idealizada del falogocentrismo dentro del régimen político heterosexual.⁴⁹⁰ En esta desidentificación respecto a la sexualidad femenina, el deseo lesbiano adquiere autonomía, y el sexo se vuelve una categoría independiente, fuera del significante mujer, separada del género. Como hemos visto, existen lesbianas que adoptan posiciones masculinas y para las que el esquema del *continuum* entre lo femenino y la sexualidad lesbiana no tiene sentido alguno. El deseo *butch* “puede ser experimentado, es decir, nombrado e interpretado, como un tipo de masculinidad, una masculinidad que no se halla en los hombres”.⁴⁹¹ Según Butler, una opción es pensar que las *butch* constituyen una alta traición al feminismo, siendo ellas mismas antifemeninas; sin embargo, en ese caso, no se comprendería su acercamiento y atracción por las mujeres. Otra opción es verlo como una ampliación de los límites y usos a los que el falogocentrismo restringe la feminidad, pues “la serie completa de las posibilidades de la feminidad no se encuentra dentro de sus propios términos”; en este sentido, las *butch* son el exceso de un campo inicialmente acotado pero no concluido. Y desde esta perspectiva, el deseo *butch* no debería comprenderse como lo antifemenino, sino como una sugerente “permutación del deseo femenino”.⁴⁹² Si la masculinidad surge en cuerpos de mujeres y si lo masculino y lo femenino pueden pertenecer indistintamente a cuerpos que han sido sexualizados de forma diferente,⁴⁹³ entonces se entiende por qué, para Wittig, el deseo lesbiano debe ser liberado de lo femenino. Las tensiones producto de la comprensión de la sexualidad ligada o no a lo femenino darán lugar a diferentes tipos de prácticas lesbianas: los grupos radicales autónomos, en sintonía con el pensamiento de la diferencia sexual (el lesbianismo es una consecuencia de lo femenino), los grupos de lesbianas feministas, con una reflexión sobre la sexualidad dentro del paradigma de la opresión de las mujeres (el lesbianismo debe ser una opción sexual) y, por último, los grupos *queer* que piensan la sexualidad de las lesbianas fuera del esquema de lo femenino, siguiendo los pasos de Wittig (las categorías de lo “masculino” y lo “femenino” solo cobran sentido en el régimen heterosexual). En efecto: para Wittig, las categorías hombre/mujer solo funcionan dentro de un régimen político heterosexual que opone los sexos y los hace funcionales; fuera de éste, no tienen sentido, pierden su entidad. Como efecto, se desvanece el espesor metafísico de estas categorías, la sujeción a los significantes, y se posibilita la proliferación de los géneros. Dicha proliferación permite la

⁴⁹⁰ “Porque no hay ningún sexo. Solo hay un sexo que es oprimido y otro que oprime. Es la opresión la que crea el sexo y no al revés. Lo contrario vendría a decir que es el sexo lo que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe encontrarse en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o que existiría fuera de) la sociedad.” Wittig, Monique, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁹¹ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 279.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 279.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 280.

aparición de un idealizado mundo postgénero. Y un *exit* colectivo del mandato impuesto por la heterosexualidad compulsiva.

Pero, para Braidotti, la idea de un “más allá de los géneros” presenta algunos problemas. El primero de ellos es que resulta contradictorio mantener al mismo tiempo una práctica orientada al objeto de deseo (lesbiano) y una subjetividad sexualmente indiferenciada.⁴⁹⁴ Butler comparte esa crítica, pero no tanto en términos de contradicción interna como en la idealización del lugar ocupado por la lesbiana presente en los textos de Wittig, que supone la creación de una nueva identidad. El segundo de estos problemas tiene que ver con la aparente facilidad con la que Wittig se desprende de la categoría de la mujer, “como si pudiese deshacerse de ella como de una antigua piel, arrancando a las mujeres de la paradoja esencial de nuestra identidad”. Como hemos visto, esa paradoja se refiere al hecho de que la identidad que nos constriñe define también lo que somos y, por ello, es tanto lo que hay de afirmativo en la subjetividad como lo que debe ser cuestionado.⁴⁹⁵ Para Braidotti, el hecho de autonombrarse fuera del falogocentrismo no garantiza una salida del mismo; en ese sentido, Wittig tendría una idea excesivamente ingenua y optimista del lenguaje, al creer en su “plasticidad y variabilidad”, algo que han heredado algunos movimientos *queer*, como veremos. En este punto, Braidotti esboza una idea clave para la discusión entre las posturas historicistas y el psicoanálisis: la necesidad de buscar una salida a la postulación de un inconsciente transhistórico que impide pensar el cambio, no debería llevarnos a renunciar por completo al inconsciente en favor de una realidad histórica o social. Necesitamos tiempo, la autodesignación no sirve y, precisamente, “para tomar decisiones políticas eficaces, tenemos que aceptar la temporalidad propia del inconsciente”.⁴⁹⁶ El tiempo propio del inconsciente frente a las versiones historicistas tiene la virtud de no renunciar al inconsciente sin caer en una concepción estática del mismo; pero tiene el límite de atraparnos en normas sociales no decididas bajo la excusa de la necesidad de un tiempo indeterminado: ¿quién y en función de qué decide que ese momento ha llegado? En todo caso, según Braidotti, el problema de Wittig es que niega el trabajo del inconsciente, la naturaleza escindida del sujeto, “la pérdida y el dolor que signan su entrada en el orden significante”.⁴⁹⁷ En este sentido, su postura sería contraria a la premisa postestructuralista de la no coincidencia de la subjetividad y la conciencia. Pero, para Butler, la cuestión es que el gesto que realiza Wittig al desprenderse de la categoría “mujer” está promovido por el

⁴⁹⁴ Braidotti, Rosi, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁹⁵ La paradoja del sujeto feminista femenino se sostiene debido al margen de excentricidad del sistema fálico del que las mujeres disfrutan. Según Braidotti, ese margen de no pertenencia en el pacto sociosimbólico patriarcal es lo que sirve de base a la política feminista. Teresa de Lauretis ha elaborado esta figura del sujeto excéntrico en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Horas y horas, Madrid, 2000.

⁴⁹⁶ Braidotti, Rosi, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

deseo de expresar los límites con los que se ha topado dicha categoría. Cabe preguntar: ¿cuáles son entonces las opciones, si es que las hay, desde la diferencia sexual para dar cuenta de la diversidad sexual en sujetos que no se adaptan al esquema heterosexual ni a las normas de feminidad? Y ahí, de la mano de Braidotti, no parece haber respuestas, pues, como señalamos, no menciona cómo integrar a las personas transexuales, transgénero o intersexuales dentro de la reflexión sobre la diferencia sexual o el sujeto feminista femenino al que se refiere.

En resumidas cuentas, el debate parece estar encallado en los extremos: o ir más allá de los géneros, o asumir el marco de la diferencia sexual. Pero, ¿sería posible no tener que renunciar a ninguno de los dos siempre y cuando se pueda leer la diferencia sexual desde otra perspectiva? ¿Sería posible conferirle el dinamismo del que carece, repensar el significado unívoco de lo masculino y lo femenino desestabilizándolo? ¿No representa la *butch* una práctica real en la que lo masculino y lo femenino no desaparecen, como tampoco ocurre en la vida real, sino que se reinterpreta? El debate entre el psicoanálisis y la problemática de género puede ayudarnos a pensar desde otro punto de vista estas cuestiones.

5.2. Psicoanálisis, diferencia sexual y problemática de género

5.2.1. ¿Ruptura del binomio sexual?

Parte del problema surge al tener que elegir uno de los extremos: o diferencia sexual, con sus implicaciones –dualismo de género, primacía de la sexualidad, reificación de la asimetría entre sexos, categorías monolíticas– o fin del binarismo, con la dificultad de pensar el género en sus imbricaciones inconscientes y corporales o en su inscripción en el lenguaje. Quizá la solución pase por echar mano de nuevas herramientas con las que abordar la problemática, sin por ello dar por sentado que las anteriores no valen. La perspectiva que ofrece el psicoanálisis lacaniano puede ser útil al respecto. Como acabamos de ver, si asumimos la diferencia sexual, nos vemos con serios problemas para afirmar la multiplicidad. Pero si frente a ello la respuesta es simplemente promulgar el fin del binarismo de género, corremos el peligro de proponer una visión excesivamente ingenua sobre los efectos que la diferencia sexual tiene no solo en el nivel de la organización sexual de la vida, sino y principalmente, en la organización y coherencia interna de la vida psíquica de los sujetos.

La profundidad de los efectos en ambos niveles puede verse, como sostiene la psicoanalista Joan Copjec, en que “la estabilidad del binario masculino/femenino no se deshace [...] simplemente demoliendo la barrera que

separa ambos términos, poniendo en duda la nitidez de su división”.⁴⁹⁸ Pese a la insistencia de algunos colectivos en la ruptura del binarismo, las luchas promovidas por los colectivos transexuales y transgénero en diferentes partes del mundo, o la llamada a la proliferación de géneros, ¿por qué insistentemente las opciones siguen moviéndose dentro del marco masculino/femenino?,⁴⁹⁹ ¿qué ocurre para que persista con tanta intensidad la diferencia sexual? Es más: ¿por qué la dominación masculina parece inquebrantable en nuestro mundo pese a sus continuas rearticulaciones? Es como si las prácticas subversivas de género modificasen solo en parte la escena presidida por la diferencia sexual. Plantear que existe algo en lo masculino y lo femenino que no puede ser deconstruido fácilmente, ¿significa que es el único horizonte pensable sin tomar en cuenta los estudios feministas que en las últimas décadas⁵⁰⁰ se inclinan por denunciar su complicidad con el orden sexual? Según el psicoanálisis lacaniano se trata de comprender que la posición que adquirimos como hombres y mujeres no tiene solo que ver con estructuras culturales y sociales, sino también con una exigencia lógica del lenguaje. Por ello debemos fijarnos en esta exigencia para deshacer el núcleo duro de la diferencia sexual.

La premisa lacaniana que parte del hecho de que somos seres sexuados no implica abandonar la transformación social, pero sí no olvidar el inconsciente, así como los tiempos que impone. Estamos acostumbrados a ver cómo determinados cambios sociales o legislativos no acompañan siempre cambios reales, subjetivos, como ocurre con la desigualdad de género, pese a los planes de igualdad. O cómo las propias imposiciones liberales que nos exigimos llevar a cabo en relación al amor o la identidad acaban chocando con apegos más irracionales e incontrolables como los celos o el miedo a perder lo que

⁴⁹⁸ Copjec, Joan, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Paidós, Buenos Aires, p. 22.

⁴⁹⁹ Por ejemplo, Fausto–Sterling cuenta que entre los sambia, una etnia de las montañas de Papúa, Nueva Guinea, se da con frecuencia elevada una mutación genética causante de la deficiencia en una enzima. Los niños XY con esta deficiencia nacen con pene diminuto, testículos no descendidos y escroto dividido, y se les suele tomar a menudo por niñas. En la adolescencia la testosterona producida de forma natural hace que los rasgos masculinos aparezcan y la ambigüedad disminuya. Lo interesante es que aunque los niños con este síndrome son reconocidos como un tercer sexo y suelen tener una socialización sexual ambivalente por su indefinición, en la edad adulta se identifican en su mayoría como varones acorde con los caracteres más predominantes que desarrollan. De hecho, aunque esta cultura reconozca la existencia de tres categorías corporales ofrece un sistema de solo dos géneros. Fausto–Sterling, Anne, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Melusina, Barcelona, 2006, p. 136. Otro ejemplo es el llamamiento que colectivos suecos hacen para detener la esterilización forzada por la que tienen que pasar las personas transgénero para que les sea reconocida su identidad de género: "Saludos, me llamo Love. Soy sueca y transgénero. Lo que significa que nací en un cuerpo de mujer, pero mi corazón me dice que soy hombre. Hoy me expreso porque el gobierno sueco obliga a miles de personas como yo a tomar una decisión imposible." http://www.allout.org/es/actions/stop_forced_sterilization

⁵⁰⁰ Ver el trabajo de Monique Wittig al que ya nos hemos referido. También Rubin, Gayle, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 30, 1986 [1975], pp. 95-145, y Millet, Kate, *Sexual politics*, Doubleday and Co., Carden City (Nueva York) 1970 [Trad. al cast.: *La política sexual*, México, Aguilar, 1975].

somos. Pero, ¿la conciencia de la dificultad que impone el asunto del inconsciente implica la parálisis, la renuncia a la transformación social, la espera a que se produzca un acontecimiento que parece no estar siquiera en nuestras manos? No exactamente: los cambios sociales pueden abrir posibilidades no escritas aún; y erosionan de modo apenas perceptible nuestra constitución más profunda. Pero sí exige abandonar lo que Joan Copjec denomina la “posición voluntarista” (que, en el caso de Deleuze, llamamos “optimismo ingenuo”), en la que se ignora la dimensión compulsiva del sexo al separarla del problema de la libertad,⁵⁰¹ escindiendo el inconsciente del lenguaje. Esta escisión resulta inconcebible desde la perspectiva psicoanalítica: el inconsciente es el alto precio que el sujeto paga por hablar. Esto significa que está sometido a pulsiones que no controla, que no decide libremente. Pero esta dimensión oscura, incontrolable y profunda, que ciertamente nos sujeta, no tiene que traducirse en asumir categorías y mandatos que vienen dados sin que sean cuestionados; al contrario, puede ser una garantía para la resistencia, como veremos a continuación. En cualquier caso, pese a la complejidad que se impone, no hay que dar por cerrada la pregunta de si la visibilidad de los sujetos intersexuales o transgénero puede modificar paulatinamente el inconsciente hasta el punto de romper con la dualidad impuesta por el lenguaje respecto de la diferencia sexual. Para ello, sería necesario su reconocimiento dentro de lo “humano”, así como el social y el jurídico, impedidos por el momento. Por ello, esta pregunta debe quedar abierta, aunque siempre con la prudencia de tomar en cuenta el inconsciente y sus tiempos.

Anne Fausto–Sterling, en su libro *Cuerpos sexuados*⁵⁰², defiende la imposibilidad de definir el sexo con las estrechas categorías de las que disponemos. La visibilización y reflexión en torno a la existencia de sujetos intersexuales (realidad, por cierto, mucho más común de lo que se está dispuesto a admitir médicamente)⁵⁰³, en cuyos cuerpos se producen toda suerte

⁵⁰¹ “Al permanecer sorda a la ‘melodía de las pulsiones’, la posición junguiana –y la ‘neojunguiana’ contemporánea– desconoce esta dimensión compulsiva del sexo, la imposibilidad de escapar a ella. Puesto que se centra simplemente en el ‘libre’ juego cultural del significante, esta posición separa libertad de compulsión: por esta misma razón es voluntarista, pese a todas las precauciones que toma, pese a todas las medidas que emprende para inmunizarse contra esta imputación. El género en disputa, por ejemplo, no deja de prestar atención a este punto: la conclusión del libro anticipa la acusación de voluntarismo que sabe le aguarda e intenta una defensa contra ella.” Copjec, Joan, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁰² Fausto- Sterling, Anne, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Melusina, Barcelona, 2006.

⁵⁰³ La hiperplasia suprarrenal congénita clásica es un déficit enzimático que impide o dificulta la síntesis de la hormona del cortisol, elevando la actividad de dos hormonas de la hipófisis. Este déficit provoca la aparición de genitales ambiguos en diferentes grados en bebés recién nacidos (intersexualidad, hermafroditismo o desarrollo incompleto de mamas y/o genitales). Su incidencia es 1 de cada 10.000. Pero existe otro tipo de hiperplasia congénita no clásica, que se diferencia de la anterior en una cuestión de grado: la actividad enzimática no desarrollada es menor y, por ello, no aparece hasta la adolescencia o la edad adulta. Este tipo de hiperplasia provoca en mujeres la aparición de caracteres sexuales masculinos secundarios, menarquia prematura, irregularidades menstruales e infertilidad, pero también puede presentar diferencias genitales en grado leve. Las personas que portan este déficit son 1 de cada 100. De hecho, la HSC se considera una de las enfermedades genéticas más predominantes. Lo impactante de los estudios médicos que se elaboran al respecto es que la gran mayoría tienen como objetivo la

de combinaciones sexuales y se desarrollan verdaderas tecnologías de normalización médicas e institucionales, pone radicalmente en cuestión la imposibilidad de definir el sexo masculino o femenino a partir de la anatomía. Para la autora, esto abre el debate de si existen realmente solo dos sexos o podemos hablar de más (ella habla exactamente de cinco),⁵⁰⁴ lo que enlaza con las reflexiones que hemos visto de Wittig y la posibilidad de acceso al hipotético estado post-género. Pero la propia Fausto–Sterling pone sobre la mesa la crítica que Suzanne Kessler lanza al respecto. El reconocimiento de un tercer sexo o más no garantiza que exista un género flexible que rompa con el dualismo masculino/femenino. Kessler afirma que las luchas intersexuales se han centrado excesivamente en el reconocimiento de la diferencia genital, pero que el género no puede reducirse a la misma, pues además de no atribuirse genitualmente –más allá del momento del nacimiento no se hace tal examen para identificar un género u otro–, el género comprende un abanico más amplio de actitudes, hábitos y normas, sin cuya modificación no se produce su cuestionamiento real, como muestra el caso de los sambia. Por eso, Kessler argumenta que, en lugar de exigir una identidad sexual separada para las personas intersexuales basada en la genitalidad, debería admitirse una mayor variedad de varones y mujeres. “Algunas mujeres tendrían clítoris grandes o labios fusionados, mientras que algunos varones tendrían penes diminutos o escrotos deformes, fenotipos sin ningún significado clínico o de identidad.”⁵⁰⁵ Y Fausto–Sterling le da la razón. Esta opción permitiría ensanchar, ampliar y transformar desde dentro el contenido de estas categorías, sin entrar en las profundas contradicciones que implica la enunciación de una ruptura con el dualismo de género que solo se produce en el plano discursivo. Y permite salir de una elección que amputa o bien la dimensión social de la diferencia sexual, o bien la dimensión corporal, inconsciente y simbólica. Sin embargo, en la medida en que asumimos la existencia de dos categorías, aunque éstas sean el nombre amplificado de una enorme variedad de realidades de sexo, ¿cómo hacer para no acabar solidificando el contenido de lo masculino y lo femenino? Aquí es donde el psicoanálisis lacaniano puede sernos de verdadera utilidad. Y donde

normalización sexual de los casos más extremos y la recuperación de la fertilidad en los moderados. Pero no se estudian las condiciones de salud de estas personas, si existen enfermedades asociadas y qué podría hacerse para tener una calidad de vida adecuada, independientemente de la adecuación física a los parámetros sexuales.

⁵⁰⁴ Macho, hembra, *herm* (hermafroditas verdaderos), *merm* (seudo-hermafroditas masculinos) y *ferm* (seudo-hermafroditas femeninos). Sin embargo, si el argumento de Sterling es tomar en consideración la multiplicidad biológica de los cuerpos, esta clasificación sigue sin responder a todas las combinaciones corporales posibles, y plantea si no es una contradicción lógica intentar clasificar lo que se presupone como múltiple. Pero, además, si el objetivo es cuestionar la dualidad de género estaríamos definiéndola exclusivamente por la anatomía, y, en concreto, por la genitalidad, ignorando los patrones de conducta, el lenguaje y el inconsciente implicados en la reproducción del género. En efecto, existen más de dos sexos anatómicos, pero de ahí no se deriva que existan más de dos géneros.

⁵⁰⁵ Fausto–Sterling, Anne, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Melusina, Barcelona, 2006, p. 137.

lejos de lo que comúnmente se cree, pueden encontrarse enriquecedoras resonancias para la teoría de género y los estudios *queer*.⁵⁰⁶

5.2.1.1. Sujeto dividido

Para el psicoanálisis, el sujeto ingresa en lo simbólico a través de la castración. Esto significa que el acceso al lenguaje y lo inteligible no es gratuito: a cambio, requiere que el sujeto se doblegue a un sistema de reglas que no decide, que le precede. Pero hay más: también se le niega la satisfacción plena que ha creído experimentar antes de su entrada en el lenguaje y que inconscientemente no dejará de buscar nunca. Esta búsqueda incesante, que se traduce en una contradicción profunda entre el sentido –lenguaje– y el cuerpo, entre la obligación impuesta por la Ley y el deseo de goce, es para Lacan la característica fundamental del sujeto. Cuando el sujeto intenta apropiarse internamente de la ilusión de cerrar la brecha que le atraviesa, se trata de lo que Lacan llama “goce”.⁵⁰⁷ Y cuando esta ficción de completud se produce en el exterior a través de la búsqueda del reconocimiento del Otro se llama “deseo”. En ambos casos, el sujeto intenta suturar la herida abierta, adhiriéndose a todo tipo de objetos que prometen satisfacción plena –posesiones, vida idealizada, experiencias intensas, éxito– con la creencia de que existe algo que resolverá definitivamente la pulsión. Sin embargo, el goce no puede ser nunca colmado. Remite a un punto ideal, un punto de fuga, un *exit* definitivo; algo a lo que acudimos repetidamente sin descanso, pero a lo que no tenemos acceso nunca. Su búsqueda repetitiva conlleva un mandato, una orden, una relación específica con el Otro que condiciona la libertad del sujeto. Por ejemplo, podemos repetir un comportamiento que nos hace daño porque inconscientemente con ello creemos conseguir algo (un tipo de adicción, dejar tareas importantes inacabadas por el goce de comenzarlas, creyendo que se llegarán a completar o simplemente hacer daño a alguien). Así, cuando Lacan habla del sujeto dividido se refiere a esto: un sujeto que está dividido entre las exigencias del lenguaje y su propio goce. El lenguaje le impone significantes que lo alejan irreversiblemente, para siempre y sin posibilidad de retorno, de su ser. Pero solo en la medida en que se pone límite al goce se accede a la condición de sujeto. Es el sacrificio que el individuo paga por hablar. Y aunque para nombrar esto se use la palabra “falta”, en realidad, nada tiene que ver con una carencia; al contrario, señala un nudo productivo, creativo, pues permite que el sujeto no

⁵⁰⁶ Javier Sáez ha puesto de relieve esta relación en su ensayo *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004.

⁵⁰⁷ Como explica Žižek, “lo más elemental es que el goce, en términos psicoanalíticos, no es lo mismo que el placer. El goce está más allá del principio de placer. Mientras que el placer existe en las coordenadas del equilibrio y la satisfacción, el goce es desestabilizador, traumático y excesivo –el pacer en el dolor freudiano, etc.–” Žižek, Slavoj, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Trotta, Madrid, 2006, p. 110.

esté sometido completamente a su goce y pueda inventar lo genuinamente humano: modos de ser.⁵⁰⁸

En términos filosóficos, podemos comprender la división del sujeto como una profundización del sujeto moderno cartesiano en el que verdad y conocimiento han sido escindidos: el sujeto ya no tiene garantías de la verdad del ser a través de Dios; la duda queda instalada en el corazón de la razón. De este modo, Descartes llega a la materia pensante que, como vimos, será, tras ese momento, el fundamento ontológico del ser, el *subjectum* opuesto al *objectum* –el ente en sí mismo–. Como señalamos, la filosofía de la diferencia y los feminismos rompen con el fortalecimiento de la razón propuesto por Descartes. En un sentido muy similar, desde la perspectiva psicoanalítica, se trata de insistir en el punto de no retorno que comporta la división del sujeto. Lacan parte de la crítica a la rigidez del estructuralismo de Saussure, en el que significante y significado aparecen expuestos como dos caras de la misma moneda que estabilizan las relaciones entre diferencias, y otorga primacía al significante: el significado se produce dentro de un conjunto de significantes articulado diferencialmente por relaciones lógicas de las que es su efecto (del significante), no su causa.⁵⁰⁹ Si el inconsciente está estructurado por el lenguaje, el sujeto se encuentra, por tanto, atrapado en una red de significantes que constituyen el legado, la herencia, la memoria olvidada, lo excluido, el tiempo diferido. El sujeto ya no es, por tanto, soberano de sí, autotrasparente, autónomo, libre. Estrictamente hablando “el sujeto no es el que piensa”⁵¹⁰; tampoco el que habla, más bien, es hablado. Para dar cuenta de esta brecha, de este exceso que constituye al sujeto, Lacan utiliza el concepto de “lo Real”. Lo Real se refiere al resto excluido que no ha sido seleccionado por la conciencia entre el tumulto de significantes; es lo que permanece como prueba de la resistencia del sujeto a ser simbolizado totalmente, como un exceso de goce inaprensible.⁵¹¹ Aunque lo simbólico intente capturar lo Real con ideales, identificaciones, categorías,⁵¹² lo Real emerge en los intervalos de la repetición como lo irrepresentable, lo monstruoso, pero lo que, al mismo tiempo, es causa,

⁵⁰⁸ Sáez, Javier, *op. cit.*, p. 192.

⁵⁰⁹ “El significante –tal como lo promueven los ritos de una tradición lingüística que no es específicamente saussuriana, pues se remonta hasta los estoicos desde quienes se refleja en San Agustín– debe estructurarse en términos topológicos. En efecto, el significante es primero aquello que produce efectos de significado, y es importante no eludir que entre ambos hay una barrera que franquear [...] Pero el significante, de ninguna manera puede limitársele a este soporte fonemático.” Lacan, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore*, Éditions du Seuil, París, 1975 [Trad. al cast. de Diana Rabinovich, Juan Luis Delmont–Mauri y Julieta Sucre: *Aún. Seminario 20*, Paidós, 2008. p. 27].

⁵¹⁰ Lacan, Jacques, *Ibid.*, p. 31.

⁵¹¹ Para Lacan existe un nudo –borromeo– entre los registros de lo Real, lo simbólico y lo imaginario. Esto implica que no existe división clara entre lo psicológico, lo biológico y lo social.

⁵¹² Lo simbólico, para Lacan, no es como para Butler y las teóricas *queer*, a saber, un conjunto de comportamientos y normas sociales, sino el lenguaje como tal. (Ver Sáez, Javier, *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004).

posibilidad, de la repetición.⁵¹³ El inconsciente abre, de este modo, un punto oscuro en la razón inherente a la subjetividad: es el noúmeno kantiano, la noche del mundo hegeliana o la locura romántica. Aunque la filosofía de la diferencia francesa haya intentado salirse del marco de comprensión del idealismo alemán y de la negatividad, echando mano de otras lecturas positivas de la diferencia, en línea con Nietzsche o Spinoza, el problema en torno al que giran sus formulaciones no deja de ser el mismo: cuáles son los efectos de esta herida abierta en lo más profundo del ser.⁵¹⁴

5.2.1.2. Lógica de la sexuación

Para Lacan, la sexualidad surge en la medida en que se está obligado a lidiar con esta herida y resolver de algún modo el problema del goce: ¿qué hace el sujeto con su goce para poder acceder a lo simbólico? El lenguaje exige al sujeto que se posicione en relación a su goce y al discurso. Le pregunta: ¿de qué lado estás? Pero el goce no puede ser simbolizado completamente, choca con el sentido. Para explicar lo que ocurre en ese momento en que el goce entra en contradicción con el sentido, Lacan inventa una lógica propia⁵¹⁵ con la que da cuenta de las “fórmulas de la sexuación”.⁵¹⁶ Con ellas, Lacan explica que existen dos maneras distintas de habérselas con esta contradicción; dos maneras de “fallar” –se entiende: falla el lenguaje porque, por mucho que se le exija al sujeto, no puede dar cuenta del goce completamente– la masculina y la femenina. Sin embargo, el lenguaje utiliza un único significante, el *Falo*, para nombrar los dos tipos de goce radicalmente heterogéneos, el masculino y el femenino. El goce masculino se identifica con el *Falo*, el universal, el todo. Su característica principal es identificarse con quien emite las prohibiciones, poner al mismo nivel la castración y su goce, haciéndose Uno con lo simbólico. Su manera de gozar está atravesada por la amenaza, pues vive en la ilusión de no tener que sacrificar su goce, ficción que continuamente le es arrebatada y que pretende producida por algo externo (la obligación del compromiso, la negación de su libertad). En cambio, el goce femenino no se identifica

⁵¹³ “[...] a partir del presocrático Heráclito, lo real es un *continuum*, el río que no es idéntico a sí mismo y que, por lo tanto, nunca puede ser atravesado dos veces.” Wright, Elisabeth, *Lacan and postfeminism*, Icon Books, Cambridge, 2000 [Trad. al cast. de Gabriela Ubaldini: *Lacan y el posfeminismo*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 53].

⁵¹⁴ Es interesante recordar el paralelismo que Žižek hace entre Hegel y Deleuze, al que nos referimos en el apartado 1.3.3.

⁵¹⁵ Jorge Alemán y Sergio Larriera lo explican del siguiente modo: “Estrictamente hablando, se trata de la lógica psicoanalítica que, como se mostrará, no es la lógica proposicional, ni la lógica simbólica, ni tampoco la lógica polivalente como la lógica modal alética u otras lógicas modales. Sin embargo, la lógica psicoanalítica acuñada por Lacan a partir de las cuestiones desarrolladas por Freud en su extensa obra, y de sus estancamientos y aporías, utiliza diversos elementos y nociones, así como escrituras de todas esas otras lógicas, para construir una lógica específica, una modalización inédita. El carácter de inédita proviene del hecho de ser la lógica que se pone en juego entre los mortales, quienes reúnen la doble peculiaridad de ser hablantes y de ser sexuados.” Alemán, Jorge, y Larriera, Sergio, *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Síntesis, Madrid, 2001, p. 110.

⁵¹⁶ Lacan, Jacques, *op. cit.*, p. 89.

totalmente con el *Falo*, se sitúa al mismo tiempo dentro y fuera. Por eso, no tiene lugar en la universalidad, sino en la contingencia: está fuera de la lógica del todo, es *notoda*. En ese sentido, Lacan afirma que “La Mujer no existe”: en el inconsciente no puede encontrarse significante para La Mujer, no porque quede excluida de lo simbólico, sino porque no puede afirmarse su universalidad.⁵¹⁷ El goce femenino es, de este modo, un goce suplementario⁵¹⁸, que está al mismo tiempo dentro y fuera. Esto significa que la posición femenina está más cerca de la verdad del sujeto que la masculina, que tapa su contingencia e inestabilidad con una promesa falsa de identificación absoluta con el goce.

Lo importante de las fórmulas de la sexuación de Lacan es que cada individuo puede “elegir” situarse en una de las posiciones, independientemente de determinaciones biológicas, aunque, efectivamente, se trata de una elección no libre, forzada por los parámetros en los que se inscribe la historia del inconsciente. El proceso de sexuación opera siempre sobre seres parlantes, no sobre un ser específicamente sexuado.⁵¹⁹ Es importante enfatizar la posición tajante de Lacan al respecto:

esta relación sexual [se refiere a la relación entre hombres y mujeres] en tanto no anda, anda de todas maneras, gracias a cierto número de convenciones, prohibiciones, inhibiciones, que son efecto de lenguaje, y que solo han de tomarse de ese registro y de esa jaez. No hay la más mínima realidad prediscursiva, por la buena razón de que lo que se forma en colectividad, lo que he denominado los hombres, las mujeres y los niños, nada quiere decir como realidad prediscursiva. Los hombres, las mujeres y los niños no son más que significantes.

El sexo apunta a la manera de gozar en relación con el discurso, y esto nada tiene que ver con la anatomía: un hombre puede adoptar la posición femenina y al revés; incluso un mismo sujeto puede adoptar alternativamente ambas posiciones. Pero siempre existe la obligatoriedad de posicionarse en el discurso como hombre o mujer, porque se trata de una exigencia lógica del lenguaje. Sin embargo, esto no significa que el sujeto sepa lo que significa ser hombre o ser mujer, no existe verdad alguna sobre el sexo: la estructura viene dada, pero no su contenido. De esta manera, el sexo no se deduce de lo biológico⁵²⁰ y tampoco se reduce a un hecho cultural.

Una de las claves en relación a la teoría *queer* y el feminismo es que Lacan separa tajantemente el goce del género, lo cual permite pensar la sexualidad

⁵¹⁷ *Ibid.*, pp. 73- 108.

⁵¹⁸ “Notarán que dije suplementario. ¡Dónde estaríamos si hubiese dicho complementario! Hubiésemos ido a parar otra vez al todo.” *Ibid.*, pp. 89-90.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁵²⁰ “No existe realidad prediscursiva alguna. Cada realidad se funda y se define con un discurso”. *Ibid.*, p. 43.

fuera de las categorías de género.⁵²¹ La segunda clave es que rompe radicalmente con la idea de algún tipo de complementariedad entre ambas posiciones y, por tanto, con cualquier presuposición implícita de heterosexualidad entre sexos.⁵²² Para Lacan, todas las relaciones de oposición binarias son imaginarias. Paradójicamente, si teorizamos la sexualidad en términos de género en el plano imaginario (como se le critica a Butler al identificarla con la prescripción de género), es imposible extraerla del binarismo que se intenta cuestionar. Solo en la medida en que la sexualidad se identifica con el goce –con la falla del lenguaje– puede escindirse del género. Incluso en Lacan se separa el goce y el deseo del imperio de los genitales al extender y multiplicar el *objeto a* –el objeto que representa el goce para el sujeto– a “la mirada, la voz, el fonema, los labios, el borde del ano, la ranura formada por los párpados...”.⁵²³

Pero, ¿por qué se trata de dos fórmulas y no de más? Existen dos respuestas a esta pregunta. Por una parte, para el psicoanálisis, resulta fundamental construir una teoría de la sexualidad que no ignore el papel del inconsciente. De acuerdo con Lacan, si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, dicha teoría no puede pasar por alto la función de la diferencia sexual en el mismo. Cuando Lacan o Freud sitúan el *Falo* como significante amo, no están prescribiendo lo que debería ser, sino desarrollando una descripción clave de la organización de las estructuras sociales y lingüísticas que permite comprender “de qué manera el deseo es canalizado para reproducir relaciones patriarcales de poder, y cómo las mujeres están sujetas al patriarcado”.⁵²⁴ Podemos argumentar que es importante pensar más allá de las estrecheces que la diferencia sexual y la norma heterosexual imponen al cuerpo singular y al deseo, pero, para el psicoanálisis, esto no puede suceder al precio de ignorar las marcas que las interrelaciones entre lo biológico, lo social y lo Real dejan en el sujeto. El sexo, como parte de la dimensión de lo Real, no es una característica positiva –como las prescripciones sociales–, sino negativa –es

⁵²¹ Sáez, Javier, *op. cit.*, p. 184. “Precisamente la capacidad subversiva radica en que Lacan no teoriza la sexualidad en términos de género sino en términos de goce. Si uno de los esfuerzos principales de la teoría *queer* es pensar la sexualidad fuera de las categorías de género, aquí tenemos un ejemplo de ese tipo de pensamiento.”

⁵²² “Con esto prosigo con lo que tengo que decirles hoy, a saber, llevar más lejos la articulación de la consecuencia del hecho que entre los sexos, en el ser que habla, no se da relación, ya que solo a partir de allí puede enunciarse lo que suple a esa relación. Hace tiempo escandí con cierto Hay Uno lo que constituye el primer paso en esta averiguación. Este Hay Uno no es sencillo, y aquí viene al caso decirlo. En el psicoanálisis, o más exactamente en el discurso de Freud, ello se anuncia con el Eros definido como fusión del dos vuelto uno, del Eros que, poco a poco, tenderá, al parecer, a no hacer más que uno de una inmensa multitud. Pero, como se ve a las claras que ni siquiera todos ustedes, tantos como están aquí, multitudinarios ciertamente, no solo no son uno, sino que además no tienen ninguna oportunidad de serlo”. Lacan, Jacques, *op. cit.*, p. 82.

⁵²³ Sáez, Javier, *op. cit.*, pp. 185-186. Y más adelante afirma: “La mirada, la voz, el fonema conectan nuestros cuerpos con la sociedad y la cultura, de forma que el *objeto a* lacaniano es útil para comprender cómo la sexualidad está atravesada por la cultura, es mediatizada y tecnologizada.” *Ibid.*, p. 186.

⁵²⁴ Wright, Elisabeth, *Lacan and postfeminism*, Icon Books, Cambridge, 2000 [Trad. al cast. de Gabriela Ubaldini: *Lacan y el posfeminismo*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 19].

el lugar dónde aquéllas fracasan—. ⁵²⁵ Anunciar el fin del binomio de género puede ser un enunciado rompedor, pero también puede dejar de serlo, traducirse en un voluntarismo ingenuo, si no se reconoce que el sujeto no puede dejar de lidiar con el inconsciente. Un ejemplo de esto es la propuesta de Elisabeth Wright, quien defiende la posibilidad de un cambio en el que el significativo amo –el *Falo*– sea sustituido por otro que opere como límite al goce, teniendo en cuenta que cualquier nueva categorización corre siempre el peligro de convertirse en una nueva totalización jerárquica. ⁵²⁶

Pero existe otro motivo que políticamente puede resultar enriquecedor para los feminismos y la teoría *queer*. Desde la perspectiva psicoanalítica, el *dos* tiene que ver con la cuestión de la Diferencia: la diferencia que impone la castración entre el sujeto de goce y lo simbólico; la marca de la relación del sujeto con un Otro que no es él. La relación con el Otro impone un límite, es decir, se trata de una condición inherente al lenguaje que atraviesa al ser que habla. Este límite es el límite de la universalidad, del *paratodear*, como dice Lacan, de toda identidad estable. Si la cuestión de la diferencia sexual es la cuestión del modo en que el sujeto pone límite a su goce a través del lenguaje, bien podría extenderse a la cuestión de la diferencia en general, es decir, al hecho de que el sujeto está obligado a lidiar con lo que no es él desde el momento en que está presente el inconsciente y, con ello, el sujeto se descubre sujetado por una red de significantes que lo precede. El modo en que el sujeto lidia con su goce no es simbolizable y, por tanto, su deseo es absolutamente propio, no surge de prescripciones sociales, sino de la diferencia inconmensurable entre cuerpo y sujeto, entre goce y lenguaje. Por mucho que el orden establecido se empeñe en domesticar los cuerpos, resulta una operación fallida, frustrada: no existe saber del cuerpo sexuado. Como señala Zizek,

lo que define a la humanidad es la diferencia como tal. En este sentido, la diferencia sexual es una especie de definición de grado cero de lo que es un ser humano. Así que en ningún caso se trata de que haya un conjunto universal de rasgos humanos definitorios y luego, encima de eso, haya hombres y mujeres. No, es lo contrario: ser humano significa estar diferenciado sexualmente. [...] lo que hay que ver es que la diferencia como tal es universal. Ser humano significa ser capaz de diferenciarte en un modo determinado: vivir cierta diferencia. Así de radical es la tesis de Lacan. ⁵²⁷

Si realmente estamos hablando de la diferencia en cuanto tal, lo deseable es que las posiciones masculina y femenina pudiesen ser desplazadas por una interpretación de la diferencia amplificadas; comprender la diferencia como un

⁵²⁵ Copjec, Joan, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

⁵²⁶ Wright, Elisabeth, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁵²⁷ Zizek, Slavoj, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Trotta, Madrid, 2006, p. 80.

hecho innegable, relacionado con el inconsciente, pero en el que se muestra lo irreductible de la relación con el Otro, y no solo la marca de la sexualidad. Cabe preguntar: ¿qué ocurre con otras diferencias como la racial?, ¿cómo se interrelacionan con la sexual y en qué medida pueden pensarse separadamente?

Para Elisabeth Wriqth, la aportación de Lacan a la teoría feminista es clave. Además de desarrollar una teoría que explica el proceso de constitución subjetiva y sexual, ofrece una crítica a la identidad estable, pero sin renunciar completamente a ella. Como sostiene la autora, “hacerlo invitaría a una salida psicótica de lo simbólico”.⁵²⁸ El sujeto lacaniano no puede encontrar una identidad ontológicamente plena o estable: al haber sido definido por el vacío constitutivo que señala la diferencia entre cuerpo y lenguaje, aparece como exceso o resistencia frente a cualquier tipo de categorización. Esta idea enlaza con las críticas de los feminismos que buscan una definición menos rígida de la categoría “mujer”, pero también con la resistencia *queer* a cualquier pretensión de encorsetamiento o normalización sexual. Llevándolo a otro terreno político, Slavoj Zizek apunta que la cuestión de nuestro tiempo es la adjudicación de la condición de lo Real que atraviesa el ser a otro particular: la ideología traduce lo imposible de la sociedad a la responsabilidad de un Otro –los inmigrantes, los judíos–, manteniendo el sueño de completud de la sociedad –a través de la imagen de la comunidad aria, la convivencia multicultural pura, el pleno empleo o el consumo ilimitado–. La cuestión política es cómo el sujeto puede hacerse cargo de la imposibilidad que le es constitutiva, desplazando radicalmente el peso de la ideología en pro de nociones de responsabilidad, cuáles son los efectos que su constitución excesiva tiene como desestabilizador y de qué modo modificar las coordenadas de lo posible/imposible.⁵²⁹

5.3. Discusión con Judith Butler y Joan Copjec: ¿se puede hablar del sexo?

La postura lacaniana permite abrir una vía nueva en el debate entre esencialismo y constructivismo en el que parece, pese a los esfuerzos de Butler y Braidotti, encontrarse atrapada la contraposición entre diferencia sexual y género. Según la psicoanalista Joan Copjec, el problema que presenta la teoría de la performatividad de Butler es su identificación de la sexualidad con el discurso, olvidando que “del sexo no podemos saber nada”, debido al antagonismo inherente que mantiene con el sentido explicado más arriba. Para Copjec, el sexo también es producto de la significación y, por tanto, de las prácticas sociales y culturales; pero hay que profundizar más “afirmando que el

⁵²⁸ Wright, Elisabeth, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁵²⁹ Zizek, Slavoj, *op. cit.*

sexo se produce en la falla de la significación”,⁵³⁰ donde tropezamos y nos quedamos sin palabras, en el punto en el que el sentido se desvanece. El sexo no es lo que podemos conocer, sino lo que no podemos conocer; lo que no puede ser representado. El sexo no puede ser reglado o normalizado: el goce nada sabe de identidades. Sin embargo, como apunta Javier Sáez, eso no significa que el sujeto no construya referencias, lugares propios, identidades imaginarias:

los modelos imaginarios que procura el orden social (ideales, códigos, leyes, modas, objetos de consumo, formas de vida) producen en el sujeto puntos de coherencia, identificaciones con las que encontrar un lugar en el mundo (para taponar precisamente ese lugar vacío que habita en el inconsciente).⁵³¹

Las identidades sexuales son parte de esos modelos con los que se intenta cubrir la imposibilidad; pero, precisamente por ello, el sexo escapa a lo simbólico, es Real, un campo irreductible que se resiste a ser normalizado. Si Butler se sitúa conscientemente en el nivel de lo discursivo –lo simbólico en términos lacanianos–, Braidotti, en cambio, pretende ir más allá, pero, al no distinguir entre lo simbólico y lo Real, utiliza lo simbólico de modo contradictorio para plantear una noción de la diferencia sexual rígida y a la vez flexible, fundamental, y al mismo tiempo, transversal a otras relaciones de poder. Para Copjec, no se trata ni de esencialismo ni de la afirmación voluntarista del “libre juego cultural del significante”.⁵³² El primero clausura el contenido de una dimensión que es irreductible y resistente a toda identificación con lo femenino; el segundo, al identificar el sexo con la cultura, lo despoja de la Diferencia que le es irreductible identificándolo con el poder.

Ninguna de las dos autoras, ni Butler ni Braidotti distinguen lo Real de lo simbólico. No obstante, puede resultar clave para pensar el problema de la diferencia sexual; es posible incluso que, de hacerlo, su diálogo fuese más fructífero. Butler insiste en posicionar la diferencia sexual en lo simbólico, dimensión contrapuesta para ella a lo social; situada allí se presentan serios problemas que la noción de “género” vendría a compensar: cómo evitar que lo simbólico solidifique la norma social y de qué modo no constituir una esfera aislada, separada de lo social. Curiosamente, Braidotti no contesta al hecho de que Butler sitúe la diferencia sexual exclusivamente en ese registro, sino que propone un concepto de lo simbólico más dinámico, que asocia con el trabajo de Deleuze, a la altura de un pensamiento múltiple, capaz de dar cuenta de diversos flujos y conexiones, pero que no acaba de resolver los problemas que

⁵³⁰ “El sexo es el traspie del sentido. Esto no significa que el sexo sea prediscursivo; no pretendemos negar que la sexualidad humana sea producto de la significación sino, más bien, afinar esta posición afirmando que el sexo se produce a partir del límite interno, la falla de la significación”. Copjec, Joan, *op. cit.*, p. 23.

⁵³¹ Sáez, Javier, *op. cit.*, p. 167.

⁵³² Copjec, Joan, *op. cit.*, p. 31.

Butler señala: dificultad para pensar otras diferencias, aspectos que caen fuera de lo social, congelando su contenido y el presupuesto heterosexual implícito a la concepción de la diferencia sexual. ¿Puede la distinción lacaniana entre lo simbólico y lo Real ayudarnos en este debate? ¿O contribuye a presentar de modo ahistórico la diferencia sexual solidificándola y limitando, por tanto, la crítica social?

5.3.1. Virtudes y límites del psicoanálisis

Para Butler, el psicoanálisis tiene varias virtudes. La primera de ellas es que critica la adaptación cultural y se resiste a cualquier tipo de regulación social. La sexualidad siempre es desplazada, no puede ser capturada totalmente por ninguna regla. No hay un yo que tiene una sexualidad, sino que la sexualidad es el campo en el que se inscribe el yo. En este sentido, Butler admite que la sexualidad nunca puede reducirse totalmente a un “efecto” de esta o aquella operación de poder.⁵³³ La sexualidad siempre emerge dentro de un campo de restricciones; pero lo hace más allá de los efectos que el poder puede provocar sobre ella: el sentido de la sexualidad nunca es capturado de manera plena. La segunda virtud que Butler encuentra en el psicoanálisis es que permite comprender la importancia de la construcción de la fantasía en la experiencia del cuerpo. Un cuerpo que, además, señala Butler, pertenece a un género.⁵³⁴ Y, en último lugar, la brecha abierta por el inconsciente en el corazón del sujeto impide que exista un saber sobre sí mismo. Siempre hay algo de nosotros y de los otros que no podemos conocer. Para Butler, esto es clave en una concepción de la humanidad distinta como “portadora de una humildad irreversible en su relación con los otros y consigo misma.” Este último punto, se liga con sus trabajos en torno a la vulnerabilidad, en los que plantea un sujeto expuesto radicalmente al afuera que debe adecuarse a un sistema de normas y reglas sociales que le preceden como condición de inteligibilidad; un sujeto conectado y puesto en relación con los otros a nivel ontológico que debe afrontar la tarea ética de hacerse a sí mismo.⁵³⁵

Pero Butler señala también las debilidades del discurso psicoanalítico. La primera es su uso para perpetuar la diferencia sexual como dimensión primaria en torno a la que se organiza la vida psíquica de los sujetos. Su identificación con un carácter más fundamental implica distinguirla de otras diferencias como las de raza o clase. ¿Cómo se sostiene esta afirmación?, ¿y cuáles son sus

⁵³³ Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley-Beltrán, Paidós, Barcelona, 2006, p. 32].

⁵³⁴ *Ibid.*, pp. 32-34.

⁵³⁵ Ver Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005 [Trad. al cast. de Horacio Pons: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009].

consecuencias políticas: supone otorgar algún tipo de prioridad al feminismo frente a otros movimientos sociales? Vimos que, para Braidotti, no existe contradicción: afirmar el carácter fundamental de la diferencia sexual no implica renunciar a la multiplicidad. Pero, para el psicoanálisis, esta postura es insostenible. Como dijimos, la diferencia sexual no forma parte del mismo registro que las diferencias de raza o clase –que son diferencias simbólicas, impuestas por la sociedad, pero no reales, producto necesario del hecho de ser seres parlantes y mortales–. Copjec y Žižek señalan que el motivo de esta distinción es que la diferencia sexual no tiene un contenido positivo, como sí tienen otras diferencias –no surge de preceptos sociales–, sino negativo –emerge en la quiebra de sentido–. Sin embargo, no deja de ser confuso que, si como dice Žižek, la cuestión final es la de la Diferencia irreductible que habita en el interior de cada sujeto, la raza o la clase, pese a ser definitorias de la experiencia subjetiva, no sean consideradas parte del sentido que el sujeto ensaya para su propia existencia. Sigue sin quedar claro por qué el estatus del sexo es, en última instancia, distinto al de otras diferencias, si de lo que estamos hablando, como parecen sostener estos autores, es del modo en que el sujeto mantiene una relación –imposible– con el lenguaje. La relación con el Otro, con la diferencia, no viene dada solo por el descubrimiento del otro sexo, sino también, tal y como han señalado contundentemente las feministas de color, por el descubrimiento de *lo Blanco*, que se erige en el Otro fundamental. No se esclarece el peso que otras categorías pueden tener en una niña de color que se descubre a sí misma distinta por su piel, no solo frente al hombre, sino frente al Otro blanco. Habría que pensar si el *Falo* es el único significante amo o si, por el contrario, *lo Blanco* es finalmente otro significante amo inscrito en la lengua. Al fin y al cabo las escritoras chicanas y mestizas han denunciado, igual que hicieron las feministas de la diferencia, la dificultad de escribir la experiencia propia con las herramientas del lenguaje del amo colonial.⁵³⁶

Por otro lado, Butler critica que el psicoanálisis haya hecho de la reproducción heterosexual un fundamento psíquico. Aunque hemos señalado que Lacan refuta contundentemente la heterosexualidad implícita en el proceso de sexuación al plantear la heterogeneidad radical de ambas posiciones, lo que cuestiona el punto de partida de la crítica de Butler,⁵³⁷ no deja de ser cierto que

⁵³⁶ Ver VV.AA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

⁵³⁷ Butler elabora esta crítica en *Cuerpos que importan*. Plantea dos cuestiones: “1) si las proyecciones identificatorias están reguladas por las normas sociales y si esas normas se construyen como imperativos heterosexuales, luego podría decirse que la heterosexualidad normativa es parcialmente responsable del tipo de forma que modela la materia corporal del sexo; 2) dado que la heterosexualidad normativa evidentemente no es el único régimen regulador que opera en la producción de los contornos corporales o en la fijación de los límites de la inteligibilidad corporal, tiene sentido preguntarse qué otros regímenes de producción reguladora determinan los perfiles de la materialidad de los cuerpos.” Butler, Judith, *Bodies that matter. On the discursive limits of “sex”*, Routledge, Nueva York, 1993 [Trad. al cast. de Alcira Bixio: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 41].

la homosexualidad ha sido origen de múltiples polémicas dentro del psicoanálisis. Para Butler, el psicoanálisis no está preguntándose cuáles son los efectos sobre el escenario edípico, el esquema coital parental heterosexual o la relación con la madre que han tenido los cambios producidos en el núcleo de la familia tradicional con las uniones no heterosexuales, las tecnologías reproductivas y la paternidad fuera del matrimonio:

Si el óvulo o el espermatozoides proceden de otra parte y no están ligados a una persona llamada padre o madre, o si los padres que hacen el amor no son heterosexuales o no reproductivos, entonces parece que se requiere una nueva topografía psíquica.⁵³⁸

Por otro lado, como señala Sáez, las posturas más abiertas, incluida la lacaniana, han tratado de modernizarse cometiendo el error de tomar en cuenta la “cuestión homosexual”, cuando hace tiempo que la teoría *queer* señala que de lo que se trata, precisamente, es de que no hay una cuestión homosexual. Este abordaje no deja de ser heredero de la división entre una sexualidad normal y una sexualidad perversa-patológica. Independientemente de que la homosexualidad pase al lado de “lo normal” se sigue incurriendo en el acto de dibujar una frontera con otras sexualidades –fetichismo, sadismo, travestismo, etc.–.⁵³⁹ En un sentido, no se trata de que el psicoanálisis incorpore la cuestión homosexual, sino de si está preparado para devenir *queer*.⁵⁴⁰ Pese a que haya un armazón conceptual realmente interesante y abierto, útil para los feminismos, las teorías *queer* y los procesos de transformación social, existe una dificultad en la práctica para salir de “un discurso heterocentrado, replegado a una práctica privada, colapsado por las luchas intestinas sobre la herencia intelectual de Lacan y por la esclerotización de una jerga cada vez más cerrada e ininteligible.”⁵⁴¹ Quizás se trata de volver las propias herramientas del psicoanálisis contra los dogmas psicoanalíticos.

5.3.2. Herramientas desde el psicoanálisis: el fracaso, lo Real, el deseo

Braidotti no considera la utilidad de las herramientas que ofrece el psicoanálisis, argumentando con Deleuze que la noción de “sujeto” de la que parte Lacan se basa en la carencia. Si atendemos a la siguiente afirmación que realiza en *Metamorfosis*, en contraste con lo expuesto anteriormente, vemos que Braidotti no le ha prestado atención a los textos de Lacan: “[...] Lacan asume sin

⁵³⁸ Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley-Beltrán, Paidós, Barcelona, 2006. p. 31].

⁵³⁹ Sáez, Javier, *op. cit.*, pp. 198-206.

⁵⁴⁰ “Si todas las sexualidades son complejas, polimorfas, infinitamente variadas, sin referencias, sin garantías, sin esencia, sin fundamento biológico o natural, si no hay armonía entre los sexos ni una ley general que defina lo normal [...] ¿para qué seguir hablando de perversión, categoría que por definición se refiere a una norma o ley que se transgrede e invierte? Es un contrasentido lógico hablar de una inversión de la ley y a la vez decir que no hay tal ley.” *Ibid.*, p. 204.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 206.

ningún tipo de problema la relocalización de la Carencia masculina como el lugar del sujeto femenino en toda su miseria simbólica".⁵⁴² Ya señalamos que, para Lacan, esta carencia no comporta un déficit, sino que representa la Diferencia que existe entre el lenguaje y el cuerpo, entre las palabras y las cosas, y que no es una cualidad del sujeto femenino, sino de todo sujeto. Braidotti estaría de acuerdo en que solo en la medida en que rompemos con la presencia plena de la conciencia, con su hegemonía y pretensión de saberlo todo, podemos pensar de nuevo los lazos que anudan el cuerpo y el lenguaje.

Butler, en cambio, sí presta más atención al trabajo de Lacan.⁵⁴³ Por lo pronto, no comprende la falta como déficit, sino como el fracaso de establecer una identidad plena una vez tomamos en cuenta el inconsciente. Pero no considera algunos aspectos clave de la perspectiva psicoanalítica.⁵⁴⁴ Tanto la posición de Butler como la del psicoanálisis cuestionan que los cuerpos y la sexualidad tengan algún fundamento natural. Pero mientras que Butler responde a esta cuestión a través de una teoría sobre las normas sociales, el psicoanálisis enfatiza la relación entre lenguaje y deseo, dado que el sujeto no tiene la última palabra. Sin embargo, para Butler, el deseo solo aparece ligado a la norma heterosexual, de modo que queda desvinculado de su potencia subversiva en el interior, y al mismo tiempo más allá, del orden simbólico. La autora interpreta el deseo desde su ambivalencia, pues es tanto sujeción como resistencia,⁵⁴⁵ pero esta última siempre se encuentra en relación con lo simbólico, y en ningún caso, con el inconsciente,⁵⁴⁶ de tal modo que ignora la fuerza de las pasiones y afectos, y, sin quererlo, identifica al sujeto con las normas sociales. Quizá ese es el motivo por el que Braidotti le acusa de ser

⁵⁴² Braidotti, Rosi, *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, 2002 [Trad. al cast. Ana Varela Mateos: *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005, p. 72].

⁵⁴³ En *Cuerpos que importan* y en *Mecanismos psíquicos del poder*, le presta especial atención. En esta última obra afirma que se encuentra entre quienes han buscado en el psicoanálisis "un principio de resistencia contra las formas preestablecidas de realidad social". Butler, Judith, *The psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford University Press, California, 1993 [Trad. al cast. de Jacqueline Cruz: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 110].

⁵⁴⁴ Aquí seguimos lo apuntado por Javier Sáez.

⁵⁴⁵ "Aunque mi estudio es deudor de la formulación del problema del *assujétissement* que lleva a cabo Foucault en sus ensayos [...] la noción de sujeto que me ocupa refleja un dilema cultural y político más amplio: cómo adoptar una actitud de oposición ante el poder aun reconociendo que toda oposición está comprometida con el mismo poder al que se opone." Butler, Judith, *Ibid.*, p. 27.

⁵⁴⁶ Se desvincula de la posición psicoanalítica que encuentra en el interior de la vida psíquica una resistencia *per se* en pro de la posición foucaultiana para la que la resistencia es un efecto del poder al que se opone: "La identidad (para los lacanianos) no puede ser nunca totalizada completamente por lo simbólico, porque lo que éste no consigue ordenar emergerá dentro de lo imaginario como desorden, como lugar de impugnación de la identidad [...] el efecto de la ley [...] produce su propio "fracaso" al nivel de la psique, pero [...] nunca puede ser desplazada o reformulada por la resistencia psíquica. Lo imaginario frustra la eficacia de la ley simbólica, pero no puede volverse contra ella, exigiendo o logrando su reformulación. En este sentido, la resistencia psíquica frustra a la ley en sus efectos, pero no puede reconducir la ley ni sus efectos. La resistencia se halla, pues, localizada en un ámbito que es virtualmente impotente para alterar la ley a la que se opone. Por consiguiente, presupone la continuación de la ley en su forma anterior, simbólica, y, en ese sentido, contribuye a su status quo. Desde esta perspectiva, la resistencia parece condenada a la derrota perpetua." Butler, Judith, *Ibid.*, p. 112.

excesivamente racionalista y de pensar la subjetividad en términos excesivamente estáticos.⁵⁴⁷

Por otro lado, Copjec sostiene que la definición de “sujeto” de Butler como proceso abierto de significación no tiene en cuenta la aporía estructuralista de la que es heredera, en la que se exige creer, al mismo tiempo en lo inagotable del proceso de significación (siempre habrá un significante que garantice el significado de los anteriores) y en la totalidad de los elementos que fijan el sentido; aporía que impone y a la vez vuelve imposible la completud del sistema de significantes. Frente a esta contradicción en la que cae la razón, para Copjec, Butler opta por la respuesta postestructuralista, que ignora el requerimiento de completar el significado. Y esta solución brinda una noción de “sujeto” en la que todo es comunicable, también el sexo, pues está situado al mismo nivel que el significante. Pero, paradójicamente, “haciendo que el sexo se avenga con el significante, se lo obliga a avenirse con los mandatos sociales, a asumir un contenido social”. Es más: “al querer colocar al sujeto en el mismo nivel que el lenguaje, Butler termina colocándolo por debajo de él, como su realización”.⁵⁴⁸ En definitiva, es difícil encontrar en la filósofa el lugar que tienen en el sujeto los deseos, los afectos, la memoria, la imaginación o las fantasías, pues éste siempre está negociando en el plano de las normas sociales.

Para Butler, la pregunta de nuestro tiempo es qué constituye la posibilidad de subversión dentro de los términos de una identidad construida. Y su respuesta es doble: por una parte, la definición del sujeto desde la diferencia y lo múltiple ofrece la posibilidad de que se disloque su planteamiento unívoco; por otra, entender la identidad, como en el caso de la categoría de la mujer, como un proceso, señala un camino abierto a la intervención y la significación. En este sentido, la respuesta psicoanalítica no le resulta satisfactoria. Si tomamos su descripción es posible que así sea, pero lo cierto es que Butler sitúa al mismo nivel lo simbólico y el sujeto, lo imaginario y la falla. Apenas menciona lo Real en sus textos.⁵⁴⁹ Si en cambio tenemos en cuenta esta dimensión, es difícil afirmar que la “resistencia se halle en un lugar impotente para alterar la ley”, pues señala la indeterminación estructural del sujeto que es condición de posibilidad de la producción de resistencia, y es más, de la creación de otros modos de vida. Es decir, el sujeto es definido como un exceso que le es inherente, no se halla en ningún otro lado, sino que forma parte estructural de la constitución subjetiva, y eso permite no solo una no adecuación a lo dado, sino la creación de otra cosa. Es decir, el forzamiento del marco de lo posible/ imposible.

⁵⁴⁷ Braidotti, Rosi, *op. cit.*, pp. 73-79.

⁵⁴⁸ Copjec, Joan, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁴⁹ En *Cuerpos que importan*, sí que considera detenida y críticamente este registro en el apartado “Discutir con lo Real”. Butler, Judith, *Bodies that matter. On the discursive limits of “sex”*, Routledge, Nueva York, 1993 [Trad. al cast. de Alcira Bixio: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires, 2002, pp. 267- 312].

En una discusión reciente entre Zizek, Butler y Laclau,⁵⁵⁰ Butler retoma la crítica a Lacan. Si bien reconoce que, para Lacan, el sujeto no puede alcanzar nunca una identidad plena, que el proceso de simbolización está condenado al fracaso, le achaca permanecer atrapado en un gesto negativo transcendental. Butler argumenta que Lacan eleva el obstáculo mismo que impide la realización completa del sujeto a un *a priori* transcendental. De este modo, la contingencia y la apertura al proceso histórico acaban siendo canceladas bajo el signo de una prohibición fundamental ahistórica. Para Butler, la diferencia sexual real lacaniana constituye un *a priori* histórico por fuera del proceso histórico contingente. Lo Real sirve para congelar, solidificar, fijar un sistema no negociable que no tiene lugar en las luchas hegemónicas. Según Butler, no se puede comprender ninguna posición constitutiva de sujeto sin que ésta sea puesta en relación con las formaciones sociales que permiten dicha constitución. El tabú del incesto o la castración son escenas que presiden la constitución del sujeto y el trauma que lleva implícito, y deben ser puestas en situación para no ser elevadas a estructuras tranhistóricas. Del mismo modo, por mucho que se afirme el carácter vacío y formal de la diferencia sexual, su no identificación con ninguna formación social e histórica dada, acaba siendo separada de lo social, como si se tratase de una transcendentalidad. En este caso, aparece el peligro de reificar la diferencia sexual e impedir la transformación:

Aunque la afirmación de que la diferencia sexual no puede identificarse con ninguna de sus formulaciones concretas o, en realidad, con ninguno de sus “contenidos”, entonces es igualmente imposible afirmar que es radicalmente extirpable de cualesquiera de ellos. Aquí vislumbramos algo de las consecuencias del estatus vacilante del término. Se supone que es (casi) transcendental, que pertenece a un “nivel” distinto de lo social y lo simbolizable, pero si fundamenta y sustenta las formulaciones históricas y sociales de la diferencia sexual, es su condición misma y parte de su definición misma [...] En tanto no tematizable, la diferencia sexual es inmune al examen crítico, pero necesaria y esencial: un instrumento de poder verdaderamente oportuno.⁵⁵¹

Para Butler, formular una condición de inteligibilidad sin pensar la forma en que la inteligibilidad se hace viable, lo que deja por el camino, lo que excluye para que sea posible su emergencia, es ignorar que “la diferencia sexual funciona no solo como un fundamento, sino como una condición de la definición que debe ser instituida y protegida de cualquier intento de debilitarla (intersexualidad, transexualidad, unión lesbiana y gay, por mencionar solo algunos).”⁵⁵² No puede pasarse por alto el hecho de que la diferencia sexual limita y determina el horizonte de inteligibilidad, “funciona activa y

⁵⁵⁰ Butler Judith; Laclau, Ernesto y Zizek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues On The Left*, Verso, London/New York, 2000 [Trad. al cast. de Cristina Sardoy y Graciela Homs: *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003].

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 154.

normativamente para limitar qué será y qué no será considerado como una alternativa inteligible dentro de la cultura.”⁵⁵³ Aunque este no sea el lugar para extendernos excesivamente en este debate, es importante apuntar que Žižek entiende que la posición de Butler está de lado del primer Lacan que enfatiza el proceso permanente de “historización o resimbolización retroactiva de la realidad social; del Lacan que señaló una y otra vez que no hay una realidad “cruda” directamente accesible, que lo que percibimos como “realidad” está sobredeterminado por la textura simbólica dentro de la cual aparece”.⁵⁵⁴ Pero existe un segundo Lacan, el de lo Real, que se distingue del primero “de la resignificación ilimitada” por imponer un límite ahistórico al proceso de simbolización: “el verdadero centro de interés en la noción de lo Real como imposible revela la contingencia última, la fragilidad (y, por ende, la mutabilidad) de toda constelación simbólica que pretenda servir como horizonte *a priori* del proceso de simbolización.”⁵⁵⁵ Es decir, que el *a priori* de Lacan no solo carece de contenido alguno, sino que además es la garantía que niega la necesidad de cualquier fundamento. Finalmente, Žižek acusa a Butler de no ser suficientemente historicista por limitarse a afirmar múltiples resignificaciones sin fin (como explica Copjec que sucede en la solución postestructuralista de la contradicción de la razón) sobre un afecto apasionado básico que nunca se modifica porque funciona como condición de la subjetividad. Es decir, esta concepción no tiene en cuenta que existe algo que impide seguir con el proceso de resignificación indefinidamente; que, llegados a un punto, se topa con un límite ineludible; y que las versiones historicistas esconden en realidad un concepto de “sujeto”, “humano”, “individuo” o de cualquier otro tipo que funciona subrepticamente como límite. Solo en la medida en que se considera ese límite, que para Lacan es lo Real, es posible pensar una transformación radical. Y lo Real de hoy, lo que para Žižek nos impide el juego ilimitado de la resignificación, es el Capital,⁵⁵⁶ en tanto que, por ejemplo, dice “no” cuando se trata de que determinados sujetos subalternos opten por adquirir posiciones que no les corresponden dentro del marco de las jerarquías sociales impuestas.

Entonces, volviendo a la pregunta que hacíamos al inicio sobre si el psicoanálisis lacaniano sirve a la teoría feminista para romper con el debate entre la diferencia sexual y la teoría de género, ¿qué podemos decir finalmente al respecto?

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 225.

5.4. Cinco puntos clave a modo de conclusión

Como han señalado las feministas, el psicoanálisis puede servirnos para comprender la profundidad con que la diferencia sexual está inscrita no solo a nivel social, sino también al nivel del lenguaje y el inconsciente. En ocasiones, éste ha sido desterrado por considerar que conduce a un lugar sombrío, estático y profundo sobre el que no tenemos capacidad alguna de intervención. También los análisis del inconsciente han sido criticados por servir de instrumento a teorizaciones misóginas y machistas en las que se ha pasado de utilizar la biología, como fundamento de la diferencia entre sexos, a emplear el inconsciente. Pero las fórmulas de la sexuación de Lacan brindan una verdadera herramienta con la que describir el modo, siempre precario e inestable, por el que llegamos a significarnos como hombres y mujeres, y la manera en la que situamos nuestro goce en relación con lo simbólico. ¿En qué sentido pueden servirnos esto y cuál es su límite? Encontramos cinco ideas clave.

La primera de ellas es que la diferencia sexual en el psicoanálisis o el *Falo* como significante privilegiado deben ser consideradas *descripciones acertadas del modo en que el sujeto se sitúa en relación al mundo con el que se encuentra*. Para el pensamiento feminista, es fundamental llegar a la dimensión en que se encuentra el psicoanálisis al explicar cómo la posición masculina se sitúa del lado de lo Uno, quien enuncia las prohibiciones, quien habla en nombre del universal, quien finalmente dirige las instituciones y hace suyos los espacios de poder y quien vive bajo la ilusión del goce sin restricciones pero bajo la amenaza constante de la castración. Y explicar cómo la posición femenina se sitúa fuera de esta lógica, en un lado diferente, asumiendo que no existe un lugar seguro de enunciación, que no existe goce posible en lo simbólico porque el peso del Otro se impone y se asume el desplazamiento permanente de los deseos propios o que la alteridad no es una idea, sino una experiencia que, entre otras cosas, implica que la comunicación –corporal, lingüística– tenga especial relevancia debido a que no se está del lado de lo Uno y de la verdad absoluta. Y ha de explicarse también que en ambas posiciones el sujeto no viene a ser una víctima, sino que está relacionado con su manera de gozar, es decir, se beneficia en algún sentido del lugar que ocupa. Insistimos en que estas posiciones no tienen que ver con la anatomía, sino con una posición discursiva independiente del sexo. Dichas posiciones no están enfrentadas la una a la otra: pueden encontrarse alternamente en un mismo sujeto. Es interesante ver que esta perspectiva puede ayudar a explicar cuestiones fundamentales como las desigualdades que se reproducen en parejas heterosexuales con un tipo de violencia no explícita, difícil de definir, relacionada con el lugar de enunciación en que se sitúa cada sexo, más que con una relación objetiva de desigualdad. Es

decir, nos puede ayudar a ver que la desigualdad persiste en escenarios de aparente igualdad como el contemporáneo.

Otro ejemplo en el que esta descripción puede sernos de utilidad es en la dificultad que una inmensa mayoría de mujeres tiene para la toma de la palabra o la toma legítima de los espacios del saber. Pese a que esta toma se produzca con fuerza y se haya producido siempre, nunca ocurre al mismo nivel, e implica una relación con el lenguaje diferente, como si se estuviese impostando un papel que no corresponde, un lugar que no le pertenece. La toma de la palabra de quien ha sido expulsada del lenguaje es un acto realmente complejo, contradictorio y subversivo que no puede ser explicado simplemente por los condicionantes sociales sin tener en cuenta el inconsciente.

Pero, en segundo lugar, *esta descripción no puede pretender ser nunca una prescripción*. Describe la realidad, pero no incluye en su relato lo que podría ser esta realidad. Es más, incurre en el error de solidificar la descripción, al otorgarle todo el peso sin apenas prestar atención a cómo podría ser modificada. También lo hace al no aclarar el origen de algunos de sus contenidos, dándolos por verdaderos y universales. En este sentido, como herramienta para el cambio y la transformación, es limitada. No abre imaginarios nuevos, se limita a afirmar, por ejemplo, que el *Falo* es el significativo Amo, pero no indaga de qué modo este significativo podría ser desplazado. Ciertamente, como dice Butler, no se trata de discutir el valor del psicoanálisis, sino los usos no críticos de algunos de sus conceptos (el escenario edípico, la diferencia sexual, la heterosexualidad normativa, la familia).⁵⁵⁷

En tercer lugar, *no explica cuál es la relación que existe entre el relato del inconsciente que propone y la realidad social*. No basta con afirmar que las posiciones masculina y femenina de la diferencia sexual no se corresponden con la anatomía, porque lo cierto es que mayoría de mujeres biológicas ocupan el lugar femenino y viceversa: existe una obligatoriedad de adscribirse a un lado u otro. ¿De dónde surge esa obligatoriedad?, ¿cómo se articula socialmente la diferencia sexual?, ¿y qué desigualdades genera? No es posible pensar esas posiciones al margen de su contenido social, aunque se argumente que se encuentran enraizadas en dimensiones que van más allá; no puede ignorarse el hecho de que el lenguaje se fabrica en lo social. En un sentido similar, por mucho que se insista en que el *Falo* nada tiene que ver con el falogocentrismo, lo cierto es que no tiene otro nombre: ¿y puede pensarse la importancia del *Falo* sin hablar de la historia de dominación de los hombres concretos?⁵⁵⁸ En definitiva: ¿no está pretendiendo de algún modo el psicoanálisis hacer un relato

⁵⁵⁷ Butler Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj, *op. cit.*, p. 154.

⁵⁵⁸ “El hecho de que mis amigos Slavoj y Ernesto afirmen que el término ‘Falo’ puede ser separado definicionalmente de falogocentrismo constituye un logro neológico ante el cual me quedo maravillada. Temo que la declaración de ellos refute teóricamente su propio contenido proposicional, pero no agregaré nada más.” *Ibid.*, p. 159

externo a la realidad social que, sin embargo, utiliza para construir y apoyar su propio discurso?

En definitiva, el psicoanálisis construye una abstracción que niega los vínculos que mantiene con el mismo universo discursivo en el que se mueve, y que, no obstante, no puede interpretarse separado de la realidad social. Para Butler, no existe trauma por el que el sujeto se constituya que tenga estructura universal, y “que casualmente fue perfectamente descrita desde el punto de vista privilegiado de Lévi-Strauss y Lacan”.⁵⁵⁹ Es más: “los lacanianos se ven fuertemente apremiados a justificar la recirculación de las posiciones familiares patriarcales como la ‘ley’ con mayúscula al mismo tiempo que intentan definir esos términos socialmente saturados en formas que los inmunizan de toda socialidad”.⁵⁶⁰ No existe forclusión social secundaria, la original también está vinculada con las prohibiciones sociales. Aunque Žizek argumente que la estructura universal carece de contenido, y esto sea perfectamente válido para la dimensión de lo Real, en los relatos que realiza el psicoanálisis aparecen estructuras que sí se refieren a formas o imágenes de la organización social, como el tabú del incesto o el complejo de Edipo. El escollo más problemático es la suavización o neutralización de las relaciones de desigualdad producida por el hecho de que esta abstracción suaviza o neutraliza las relaciones de desigualdad. Pese a que las fórmulas de Lacan nos ayudan a comprender el proceso de sexuación de los sujetos, no nos habla de la relación de dominación y desigualdad entre sexos. Y este proceso no puede comprenderse de manera veraz sin abordar cómo la niña interioriza los esquemas de género comprendiendo que el poder no está de su lado. Desde el momento en que se da cuenta de que no está en la posición valorada, todo cuanto diga, haga, sienta o piense deberá ser validado por el poder masculino. Es decir, el proceso de sexuación femenino pasa por la pérdida psicológica y social de la autonomía. En este sentido, el análisis del inconsciente reclama concreción histórica y social.⁵⁶¹

Pese a ello, *la noción de lo Real es especialmente importante para pensar los procesos de politización en la actualidad* en tres aspectos: 1) *No existe un orden social, político, económico, etc., que sea estrictamente necesario.* Lo Real apunta a lo imposible de todo régimen que intente hacerse con el vacío constitutivo que

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁶¹ La crítica que hace Gayle Rubin al psicoanálisis en relación al fetichismo sigue esta línea: “No veo cómo se puede hablar de fetichismo y de sadomasoquismo sin pensar en la producción del caucho, en las técnicas usadas para guiar y montar a caballo, en el betún brillante de las botas militares, sin reflexionar sobre la historia de las medias de seda, sobre el carácter frío y autoritario de los vestidos medievales, sobre el atractivo de las motos y la libertad fugaz de abandonar la ciudad por carreteras enormes [...] Si toda esta información compleja se reduce a la castración o al complejo de Edipo o a saber o no lo que se supone que uno debe saber, entonces se pierde algo importante.” Entrevista entre Butler y Rubin: Weed, Elisabeth y Shor, Naomi: “Sexual Traffic”, en *Differences: More gender trouble: Feminism meets Queer Theory*, vol. VI números 2 y 3. Citado en Sáez, Javier, *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 113.

circula en cada sujeto y en la sociedad. En el mismo sentido, no existe sexualidad normativa. Toda sexualidad es perversa, no puede ser capturada. Pero aún más: ninguna experiencia social puede ser capturada por completo por sistemas de representación y organización social –el racismo, el clasismo, el sexismo, etc.–. Lo Real apunta al exceso constitutivo de toda subjetividad y es, en este sentido, un lugar privilegiado desde el que pensar la resistencia. Además, lo Real escapa de las definiciones binarias de lo simbólico; si lo binario es, para Lacan, parte del registro imaginario, las resistencias políticas, y en especial el feminismo, no pueden situarse solo en el plano simbólico, sino también en el de lo Real como dimensión irreductible. 2) *Si no existe un orden estrictamente necesario es posible construir formas de vida novedosas.* Aunque lo Real apunte ciertamente a algo negativo –lo que se nos escapa, lo que no podemos saber, lo que nos excede–, hay que leer esta negatividad desde su productividad positiva: solo en la medida en que no todo está dicho podemos decir lo nuevo. 3) *En la creación y producción de lo nuevo existen límites con los que es necesario contar:* la pulsión incontrolable, la imposibilidad de saberlo todo, los modos de sujeción y los imperativos sociales o la vulnerabilidad de los cuerpos –no solo no se puede saber todo, sino que tampoco se puede todo–. En el siguiente capítulo, abordamos esto en relación a los límites que presentan la política del deseo.

En último lugar, *el psicoanálisis ofrece una salida al debate entre esencialismo y constructivismo de género a la que es preciso atender críticamente* al afirmar que la diferencia sexual no es ni biológica ni cultural, o que, como sostiene Copjec, el sexo es construido, pero se trata de afinar más afirmando que escapa a la comprensión y al lenguaje racional. Sin embargo, el estatismo de la noción de “diferencia sexual” exige inventar otras imágenes que expliquen la producción de género desde una perspectiva encarnada. En efecto: pese a las continuas redefiniciones del género realizadas por Butler, Scott, Haraway o Teresa de Lauretis desde un materialismo en el que no se disocia su imbricación con el cuerpo, la identificación discursiva del género sigue predominando y enfrentándose a lo material del sexo. Si se tienen en cuenta el cuerpo o lo biológico es para señalar su plasticidad: cómo han sido construidos socialmente. Esta idea se basa en su aparente maleabilidad sin límites. En este sentido, Braidotti tiene razón cuando afirma que el género puede llegar a ser una categoría excesivamente abstracta, mientras que la diferencia sexual plantea el problema de su inseparabilidad corporal. Sin embargo, las críticas planteadas por Wittig o las feministas de color nos impiden volver a la diferencia sexual como la concibe Braidotti, debido a las dificultades señaladas a la hora de pensar las diferencias, la rigidez del binomio sexual y los vínculos con el régimen heterosexual. Cabe, por tanto, seguir ahondando en qué significa la aparición del cuerpo en relación con el poder y las posibles resistencias contemporáneas.

Como señalamos más arriba, ya no se trata tanto de comprender que el cuerpo se inscribe dentro de la normalización social en el contexto de un poder disciplinario, como de reconocer los modos en los que se produce, a través de la aplicación de técnicas corporales apenas perceptibles. En el contexto de la dispersión, el poder de los mercados consigue desestabilizar y resquebrajar ordenamientos previos rígidos, mantenidos a favor de la máxima rentabilidad. Con este objetivo, el poder fragmenta la experiencia, separa cuerpos, los aísla, expropia sus saberes y capacidades, expone cualidades íntimas –como el sexo– al servicio de los mercados. En un contexto semejante, dar cuenta de las técnicas de producción corporal generizadas –técnicas sexualmente no neutras– resulta indispensable. La domesticación corporal en la moda, la exigencia del cuerpo cien –sexualmente activo, atractivo, liberado, dispuesto a todo–, la experiencia límite de enfermedades como la anorexia o la bulimia en mujeres jóvenes, la medicalización al servicio de las farmacéuticas –incluyendo la píldora anticonceptiva como regulador biopolítico–, las enfermedades producidas por el medio ambiente que afectan de modo radicalmente distinto a hombres y a mujeres –en el contexto de una inminente crisis global de salud⁵⁶²–, las prácticas médicas de invisibilización de malestares físicos o psicológicos, la patologización de las personas transexuales o la “corrección” impuesta médica del cuerpo intersexual... Son todas técnicas cuyo epicentro es el cuerpo, técnicas a través de las que se reproduce el género. Por eso el género es como la piel de la que no podemos deshacernos. Hoy más que nunca resulta indispensable ver de qué modo el cuerpo es puesto a trabajar.

El género, desde la perspectiva de este *hacerse cuerpo*, no puede concebirse como discurso desencarnado. Opera bajo la forma de una *genética de género*. La *genética del género* es una imagen que nos permite señalar que el género no es puramente discursivo, sino que está inscrito en el código de nuestros cuerpos. Se sitúa en este espacio de la técnica fronteriza entre lo biológico y lo cultural, sin dejarse apresar por ninguno de ellos totalmente. No podemos deshacernos de la genética de género fácilmente porque viene dada y, en cierto modo, se presenta inevitable, inscrita en las memorias ancestrales de nuestros genes, del lenguaje que heredamos, de las huellas del inconsciente. Pero, al mismo tiempo, forma parte del código cultural: igual que las enfermedades genéticas no son determinantes entre generaciones y pueden ser combatidas, la genética de género es la marca social inscrita en lo más profundo de nuestro cuerpo, pero no es el destino de nadie, se rebela contra el determinismo. La genética de género insiste en la marca profunda que la división sexual ha dejado en los cuerpos, pero no se cierra a otras diferencias,

⁵⁶² Ver Gil, L. Silvia, “Vidas precarias y crisis global de salud” en *Diagonal*, nº 160-161, 2011, disponible en: <http://www.diagonalperiodico.net/Vidas-precarias-y-la-crisis-global.html>. Y también, López Arnal, Salvador, “Entrevista a Silvia L. Gil” en revista *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, editada por CIP-Ecosocial, Fhuem, febrero, 2010.

de hecho está atravesada por la genética del racismo y otras genéticas que vienen con los cuerpos. La genética de género exige concreción histórica. Por un lado, remite a una cadena de herencias que la eleva por encima de un momento histórico determinado; pero, por otro, solo puede hacer su aparición en cuerpos situados: está ligada a la historia y a dispositivos de poder localizados. Por último, la genética, remite necesariamente a los otros. Los genes se heredan, no existe la posibilidad de la ficción de un género que no se ha fabricado a través del paso del tiempo y diferentes cuerpos: es esencialmente colectiva. En definitiva, la genética de género es una paradoja: nos enfrenta a una división sexual que se muestra inevitable y que, al mismo tiempo, puede –o debe– ser modificada. Frente al estatismo de la diferencia sexual, la genética del género lleva inscrita la necesidad de la transformación y la simbiosis con la realidad social y otras diferencias.

CAPÍTULO 4. PENSAR LA POLÍTICA HOY

Mayo del 68 fue el inicio de una ruptura. Una ruptura con la ideología marxista ortodoxa imperante en los círculos de izquierda; también una ruptura con la canalización de las fuerzas sociales contestatarias bajo la forma partido. Los viejos esquemas y estructuras organizativas estallaron en variaciones políticas de participación novedosas donde el protagonismo en primera persona y la toma de la palabra se convirtieron en ingredientes indispensables de una nueva manera de “hacer”. Se comenzó a cuestionar el divorcio entre placer, deseo y revolución, entre teoría y práctica, entre creatividad, arte y política o entre sujetos periféricos y movimiento obrero. Los movimientos sociales que surgen desde entonces deben dar respuesta a cómo se puede seguir inventando organización, y qué pueda significar esto sin contar con las bases de las estructuras de partido y sin las directrices de los grandes relatos de emancipación.

La consecuencia de la filosofía de la diferencia es el cuestionamiento y la pérdida de la unidad en un sentido político y ontológico. Ya no más un sujeto único alrededor del que se define la lucha; ya no se trata de un sujeto que organiza, dirige y da coherencia a la acción; ya no se cuenta con un sujeto que antecede, planifica y diseña la estrategia política; ya no existe un *télos* inherente a la lucha. Por un lado, se abre la posibilidad de reinventar modos de cooperación social liberados de viejas formas y vanguardias –las primeras fallecidas con el 68–; por otro, significó lanzarse al vacío: sin referentes, sin movimiento de masas, sin programas políticos, estrategias o líneas a seguir. Las prácticas políticas heredadas del 68 (autonomía italiana, algunos feminismos, movimientos difusos de los noventa –insumisión, ecologismo, okupación– o, incluso, el movimiento global) hablan de recuperar la autonomía, la capacidad de creación y de cooperación, de desviar y liberar el deseo del mando capitalista o transformar el mundo produciendo otros aquí y ahora.⁵⁶³ Las prácticas feministas que nacen en este contexto ensayan qué hacer con un sujeto que ya no es uno. Encarnan el dilema que Braidotti expresaba a través de Deleuze como continuación feminista del proyecto de la diferencia: la práctica de un sujeto que es contradictorio en sí mismo. Se enfrentan con la siguiente pregunta: ¿qué significa o puede significar la política hoy?

En este capítulo, se abordan algunos dilemas teóricos abiertos en este nuevo escenario. Desarrollaremos cuatro cuestiones. La primera se refiere a los límites que encontramos en la filosofía del deseo de Deleuze para comprender la experiencia de las mujeres y de sujetos no normativos, experiencia tejida en el

⁵⁶³ Desde mayo del 68, las experiencias políticas no serían sino una experimentación continua sobre la misma hipótesis de ruptura con la forma política clásica. Sin embargo, existen cambios importantes en estos movimientos (el mayor, el representado por el 15m) que podemos definir como el paso de una política de los sujetos a una política de la situación o de lo común.

marco de la violencia –física o simbólica– y/o la exclusión sexual y de género (mujeres, lesbianas, transexuales, transgénero, etc.). Los límites de la *política del deseo* empujan a argumentar del lado de la naturaleza no positiva, sino ambivalente del deseo. En la segunda, se retoma la lectura butleriana del sujeto hegeliano con vistas a prefigurar una política de la vulnerabilidad. Asimismo, este acercamiento a lo abierto, a la sujeción que implica la exposición al afuera, no obvia la responsabilidad ética del sujeto. Para argumentar esto, se sigue la lectura de Foucault en torno a la estilización de sí y el arte de la existencia. En tercer lugar, nos detenemos en los dilemas que el cambio de paradigma implica en la filosofía y la teoría feminista. En el contexto de dispersión impuesto por el neoliberalismo, donde las diferencias atraviesan la experiencia cotidiana para traducirse en desigualdades, la apuesta ya no puede ser diferenciarse de una norma estable que apenas existe, en un contexto de flujo y movilidad, sino construir y rastrear lo común que ha sido arrebatado a la vida. Por último, se expone el territorio del cuidado como espacio favorable para dar cuenta de lo insostenible de una estructura ontológica basada en la autonomía y autosuficiencia de la conciencia abstracta, desencarnada, cerrada sobre sí, que alimenta la lógica de independencia y el estado de separación. Por el contrario, el cuidado, lejos de esencializaciones mujereizantes, permite comprender un hecho fundamental: la vida se hace, en primera instancia, en el lugar del otro. El cuidado aparece como un territorio privilegiado de lo común como ontología; pero, al mismo tiempo, no predetermina su contenido. Como se afirma, la interdependencia no es algo bueno en sí mismo –no expresa un contenido predeterminado–, sino la palanca interna para replantear los presupuestos sobre los que se construye la existencia humana contemporánea.

1. A vueltas con la *política del deseo*

Como vimos en el primer capítulo, la filosofía de la diferencia se nutre de la filosofía hegeliana, pero con una actitud crítica. En el caso de Deleuze, esta es especialmente desafiante. Los puntos paradigmáticos –expresión frente a dialéctica, diferencia frente a totalización, positividad frente a negatividad, voluntad de poder frente a autonomía del sujeto– tienen su traducción política en la ruptura producida a raíz de mayo del 68 de los modelos organizativos tradicionales –espontaneidad frente a estructura, deseo frente a deber, protagonismo frente a representación, autonomía frente a delegación–. La *política del deseo* hace referencia a esta nueva manera de entender la política. El valor de *El Anti-Edipo* como esfuerzo por visualizar otros escenarios subjetivos y políticos, nuevos territorios y agenciamientos, es indiscutible; también por politizar el goce lacaniano al otorgarle una dimensión social (“Sólo hay el deseo

y lo social, y nada más”, decían Deleuze y Guattari⁵⁶⁴). Sin embargo, actualmente, es posible leer algunos puntos problemáticos en el planteamiento general de la obra que podemos resumir en el hecho de haber dado pie a una lectura excesivamente optimista del deseo.⁵⁶⁵ Veremos cuáles son los límites de la filosofía vitalista de Deleuze que cruzan los de la *política del deseo*.

1.2. Optimismo del deseo y ausencia de vulnerabilidad en Deleuze

En la filosofía hegeliana, la conciencia necesita de otro para su existencia: la primera experiencia de sí pasa por la lucha por el reconocimiento del deseo por otra conciencia. Para Deleuze, ni el sujeto ocupa un lugar central ni la conciencia necesita de otro para ser. El ser como Diferencia no requiere de la mediación, exige ser pensado por sí mismo y en su expresión –y no en su desarrollo dialéctico– acaba sublevándose contra el concepto, lo desborda. A la pregunta “¿por qué hay ser en lugar de nada?” Deleuze responde con la Vida.⁵⁶⁶ La voluntad de poder nietzscheana reemplaza al sujeto hegeliano. De hecho este es concebido como fabulación de la conciencia del esclavo para no enfrentarse al conjunto de fuerzas heterogéneas que lo constituyen: oculta la fuerza verdadera no negativa de la voluntad de poder. La carencia del deseo no es la verdad del sujeto, en la que se rechaza una genealogía en la que se constituye como tal.⁵⁶⁷ En última instancia, la de Deleuze es una filosofía esencialmente vitalista. Pese a que presupone la existencia de dos mundos radicalmente heterogéneos, el del lenguaje y el de los cuerpos, entre ellos no hay fracturas, no hay vacío. A Deleuze no le preocupa su distancia o la división del sujeto, sino cómo puede pensarse la conexión entre ambos sin aplastar la Diferencia. Para ello, parte de la ruptura que la concepción kantiana del tiempo produce en el pensamiento clásico.

Deleuze lee en la noción del tiempo de Kant el paso a la modernidad: con ella, el tiempo se libera para siempre de su sujeción a la medida del movimiento. Esto significa que deja de ser circular, se desprende de su atadura a los cuerpos y se muestra como forma vacía y pura (“el tiempo se ha salido de sus goznes”).⁵⁶⁸ El sujeto aparece dividido por este nuevo tiempo, separado del universo, escindido para siempre entre sensibilidad y entendimiento. Pero al virar la concepción del tiempo, el sujeto no puede mantenerse dentro de los parámetros de la representación que lo atan a la forma clásica cuya referencia es el presente, la sucesión ordenada de un y otro ahora. Si esto es así, ¿cómo

⁵⁶⁴ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, París, 1972 [Trad. al cast. de Francisco Monge, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 36].

⁵⁶⁵ Un debate recurrente es saber si realmente esta concepción del deseo se encuentra en *El Anti-Edipo* o es un efecto de sus interpretaciones posteriores.

⁵⁶⁶ Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 46.

⁵⁶⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962 [Trad. al cast. de Carmen Artal: *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998].

⁵⁶⁸ Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, Cactus, Buenos Aires, 2008, pp. 47- 66.

pensar la conexión entre el mundo del lenguaje y el mundo de los cuerpos más allá de lo actual y de la representación?⁵⁶⁹ El nuevo tiempo debe ser capaz de incluir en sí el no-ser, el caos, lo indiferenciado, todo aquello que el pensamiento ha expulsado fuera de sí. Ese tiempo es el del devenir. Un tiempo en el que el presente nunca es presente porque es siempre y, al mismo tiempo, pasado y futuro.⁵⁷⁰ En él habitan, por debajo del orden impoluto de la interminable ceremonia de sucesivos ahóras, la discontinuidad y la discordia entre facultades; lapsus, sinsentidos y arritmias que se producen, a veces de modo imperceptible, a veces con fuertes sacudidas, en su interior.⁵⁷¹ El devenir es un tiempo que muestra la violencia soterrada del pensamiento, su resistencia y la imposibilidad final de ser reducido al presente, al orden, al Ser; que la intuición no siempre encaja en el concepto y que por esa diferencia constitutiva en el seno del Ser, vértebra de toda existencia, el pensamiento se hace posible.⁵⁷² Y el devenir es la forma del tiempo que da cuenta de esa fuerza sin aplastarla ni capturarla en las garras del ahora y de la representación; es el elemento loco que subsiste fuera del orden impuesto por las Ideas.⁵⁷³

Pero, en Deleuze, la diferencia del Ser, el tiempo del devenir, no implica nunca un hiato, permanece dentro de un flujo continuo⁵⁷⁴ sin vacíos o rupturas: siempre hay vida, siempre hay potencia, siempre hay ser. El vacío y la carencia son, en todo caso, producto de la genealogía de la economía de la escasez que puede rastrearse a lo largo del desarrollo del capitalismo. Si echamos la vista atrás sobre los capítulos precedentes, puede observarse que el feminismo ahonda en el esfuerzo de comprender de qué modo –por lo general violento– las mujeres y otros sujetos no normativos han sido expulsados de lo Uno –fuera

⁵⁶⁹ En su lectura de Kant, Deleuze enfatiza el papel de la imaginación para ir más allá de la representación: “Ven aquí en qué la imaginación productiva es más profunda que la imaginación reproductiva. La imaginación reproductiva ocurre cuando ustedes pueden imaginar círculos, círculos concretos. [...] Pero el torno que les permite hacer redondeles, que les permite redondear, es decir, producir en la experiencia algo conforme al concepto de círculo, no depende del concepto de círculo, no resulta del concepto de círculo. Es un esquema, y eso es el acto de la imaginación productiva.” Deleuze, Gilles, versión original del curso de Vincennes 14/04/ 1978 disponible en <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=57&groupe=Kant&langue=1>. Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, Cactus, Buenos Aires, 2008, p. 101.

⁵⁷⁰ Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, París, 1969 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 25-27].

⁵⁷¹ No se trata de afirmar que todo es devenir, sino de descubrir la dualidad profunda que forma parte de las cosas: al lado de la acción del Ser, habita una sustracción, algo que resulta imposible de codificar. *Ibid.*, pp. 26 y ss.

⁵⁷² La imaginación es la encargada de recorrer ambas series como una casilla vacía. La cuestión para Deleuze es, contra Kant, cómo es posible la intuición intelectual (algo que en éste resulta impensable y relegado a lo incognoscible) y cuál el papel de la imaginación productiva en la generación de las categorías del entendimiento, pregunta que Kant había desdeñado. Esta pregunta por las fuerzas imaginarias que se encuentran en las cosas reales abre una importante línea de investigación que conecta la subjetividad con lo real y que puede ser leída como las fuerzas (sociales, políticas, capitalistas) que envuelven toda realidad.

⁵⁷³ Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, París, 1969 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 26].

⁵⁷⁴ Zizek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 83-86.

del lenguaje, de la legitimidad de ser, de la toma de la palabra, de los lugares de autoridad y poder-; desde ahí, puede verse el punto en el que Deleuze no puede explicar estas experiencias sin falsearlas.⁵⁷⁵ Pese a los esfuerzos de Braidotti por dar cuenta del deseo femenino en términos positivos, un sujeto dañado históricamente, fracturado internamente, no puede encontrar punto de anclaje en esta teoría. Para el Nietzsche de Deleuze, contra Hegel, la diferencia es motivo de disfrute, una vez que la identidad no requiere de lo negativo para ser afirmada, sino que extrae la potencia de ser de sí misma. En ese momento, la diferencia deja de ser fuente de peligro y se vuelve condición de placer. Desde esta perspectiva, resulta realmente difícil comprender que la diferencia pueda generar sufrimiento, desigualdad o violencia.⁵⁷⁶ Tampoco puede comprenderse una subjetividad (la femenina u otras no normativas) cuya estructura constitutiva lleva la marca de lo otro, como vimos con Beauvoir e Irigaray. Expulsar la impotencia, el vacío, el cansancio o la tristeza se convierte en un prerrequisito ontológico. Sin embargo, estas pasiones tristes, ¿son únicamente un efecto del poder, de un momento histórico contingente, o forman más bien parte de la existencia?⁵⁷⁷ Responder de uno u otro modo nos lleva a lugares políticos muy distintos: en el que solo tiene cabida la potencia de la vida o en el que estamos obligados a hacer con los límites que nos constituyen sin que esto redunde en parálisis.

El paso del concepto a lo singular, de la esencia al devenir, de lo uno a lo múltiple y del deber al deseo permite visualizar el ser desde una perspectiva liberada del peso de las esencias, de la determinación del concepto, abierta a lo diferente como potencia. Para Deleuze, se trata de invertir el platonismo, creando nuevos conceptos.⁵⁷⁸ Pero el rechazo frontal a la negatividad se apoya subrepticamente en la idealización de un deseo originario esencialmente

⁵⁷⁵ A este falseamiento nos referimos en el segundo capítulo en el apartado 4.2.4., al hacer referencia a la crítica que el periodista homosexual de izquierdas Michel Cressole hace a Deleuze.

⁵⁷⁶ El Holocausto fue un gran proyecto de exterminio de lo diferente difícilmente explicable desde nociones exclusivamente positivas del deseo y la diferencia.

⁵⁷⁷ Para el psicoanálisis, la posición femenina del no-todo está más cerca de la verdad del ser porque no camufla su escisión, como sí en cambio hace la posición masculina, al construir fantasías de totalidad.

⁵⁷⁸ Alain Badiou publicó un polémico libro sobre Deleuze en el que afirma que, lejos de invertir el platonismo, Deleuze es un fiel consagrador del mismo. Su principal argumento es que lo virtual en Deleuze es, en realidad, una sustancia única de la que emanan los múltiples, una especie de Uno platónico del que participa la diferencia. Por ello, el reto para Badiou es afirmar lo múltiple sin Uno (Badiou, Alain, *Deleuze, el clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 1997). Aunque es cierto que, en Deleuze, existe una tensión entre las dualidades planteadas que, en cierta medida, pueden considerarse mundos enfrentados (ser y devenir; actual y virtual; producción y representación; molar y molecular; triste y alegre), Badiou lleva a un extremo inaudito las tesis de Deleuze, teniendo en cuenta que lo virtual no puede nunca separarse de lo actual. Zizek, en el volumen citado sobre Deleuze, sigue la tesis de Badiou, aunque ahonda en otros aspectos más interesantes sobre las similitudes ocultas con el hegelianismo. En ambos casos, pese a que efectivamente existe cierta ambigüedad en los textos de Deleuze y posiblemente Zizek tenga razón en algunas de sus afirmaciones (por ejemplo, en la sublimación positiva de uno de los polos de los pares dicotómicos planteados por Deleuze: devenir, virtual, producción, etc.) no dejan de ser una caricatura exagerada que olvida las motivaciones críticas, innovadoras y cruciales para la política del pensamiento deleuziano (aunque Zizek remarque que el fondo político de Deleuze solo aparece con Guattari –lamentando obras como *El Anti-Edipo*–, en realidad, la ontología deleuziana de la diferencia posibilitó la crítica política que atraviesa *El Anti-Edipo*, sea esta o no discutible).

positivo, ubicado más allá de la prohibición de la ley, pero que, según Deleuze, necesariamente la infringe. El deseo es, en sí mismo, exceso, multiplicidad, flujo. Y emerge, además, de forma espontánea, sin ningún proceso previo de construcción.⁵⁷⁹ Para sostener la afirmación de lo múltiple que se encuentra en la base de la captura capitalista, Deleuze dibuja un mapa de pares opuestos: ser frente a devenir, uno frente a múltiple, molar frente a molecular, actual frente a virtual, etc. En este mapa, el término de uno de los polos es sublimado como malo –el primero del par– y el otro como bueno –el segundo del par– a favor claramente de los buenos. Se trata de garantizar que el deseo pueda siempre ser liberado, postulando para ello que habita por debajo de identidades, categorías y subjetividades como fuerza irreductible. A esta proyección de cualidades positivas y posibilidades de ruptura basadas en un deseo anterior a ley, es a lo que nos referimos con una *posición optimista del deseo*.

Lo que comienza siendo la fuerza motor de la filosofía deleuziana –el rechazo contundente de la negatividad, la afirmación positiva de la diferencia, lejos del sometimiento del desarrollo dialéctico– acaba frenando la posibilidad de abordaje de dos cuestiones fundamentales: 1) *La complicidad que el deseo mantiene con las formas de dominación*. No tanto el exceso y la ruptura espontánea con la ley, sino el deseo como norma autoimpuesta que va incluso contra el bienestar propio produciendo malestares internos complejos. La persistencia en el propio ser de la que habla Spinoza se pone en suspenso en los casos de violencia de género en los que, pese al peligro de integridad física y/o psíquica, se desea mantener la situación dada. En éstos, la certeza de disolución de la identidad propia, al no contar con la legitimidad otorgada por el otro para ser, es más fuerte que el miedo a la muerte. Se trata de sujetos cuya persistencia solo puede darse paradójicamente a través del mismo campo de inteligibilidad que lo violenta. 2) *La cuestión de la vulnerabilidad y la interdependencia*. El sujeto que ya no es uno no solo es diferente a otros, sino que está atravesado por lo Otro, es alteridad. Esto significa que existe un vínculo no decidido con el otro, independiente de los agenciamientos posibles, algo que me ata más allá de mis decisiones o acciones, algo que es anterior a mi propia existencia. Este vínculo que funda una relación ontológica con el otro como base de toda existencia produce un doble efecto en el sujeto: por un lado, quedo expuesto –soy vulnerable– y, por otro, estoy unido a los otros –soy interdependiente–. El sujeto pierde su autonomía y su autosuficiencia. Como veremos con Butler, no es Deleuze quien permite pensar esta doble dimensión de la subjetividad, sino Hegel.⁵⁸⁰

Pese a que Deleuze postula un deseo basado en la heterogeneidad de fuerzas esencialmente múltiples, imposibles de ser contenidas bajo el manto de

⁵⁷⁹ Este espontaneísmo es similar a la ausencia del proceso de creación de sentido que Nancy critica a Negri (ver nota al pie n° 38).

⁵⁸⁰ En relación a la primera cuestión, pueden verse los textos citados de Zizek; en relación a la segunda, los últimos escritos de Judith Butler a los que nos referimos en los siguientes apartados.

una identidad metafísica, no se discierne qué clase de realidad tiene este deseo supuestamente reprimido.⁵⁸¹ Es más, esta indeterminación óptica esconde una espesura metafísica positiva: en realidad, el deseo sí parece tener un contenido determinado. Para Butler, si bien Deleuze consigue criticar la reificación lacaniana de la Ley a través de Nietzsche, en él opera otra suerte de reificación en la que el afecto múltiple es “la estructura invariante del deseo, largamente reprimida”. Este *a priori* no deja de ser, para la autora, una especulación metafísica imposible de sostener en la que el deseo natural se sitúa en un campo precultural. Sin embargo, esto genera un ideal normativo del deseo exento de toda posibilidad crítica cultural. Para Butler, la ontología del deseo deleuziana constituye un problema, en tanto exige una estrategia política no desarrollada contra dicho ideal, hasta el punto de comparar el recurso de la afectividad naturalmente múltiple con los deseos naturales del liberalismo clásico inhibidos por la sociedad.⁵⁸² Por ello, Butler dirige su atención a Foucault, en el que encuentra una historización de las formas de producción del deseo ausente en Deleuze:

A diferencia de Deleuze, Foucault rechaza cualquier noción precultural de “auténtico deseo” y concibe la transformación política como una función de la proliferación de las configuraciones del poder y la sexualidad. La teoría nietzscheana de las fuerzas que, según Deleuze, caracteriza a la ontología precultural del deseo se convierte, en Foucault, en una teoría del poder discursivo constituido históricamente y condicionado por el desmoronamiento de las formas monárquicas de gobierno y la ubicuidad de la guerra moderna.⁵⁸³

No obstante, aunque Butler sostenga que Deleuze estaría contradiciendo su proyecto originario de historizar el deseo al hacer de éste un absoluto ahistórico, no está claro que el proyecto de Deleuze sea éste. Es cierto que, para Deleuze, la producción del deseo está vinculada con lo social. El inconsciente no es un retrato independiente e invariante de las fuerzas sociales en juego, pero tampoco es algo por completo asimilado a ellas. Si así fuera, resultaría imposible distinguir el deseo de las normas sociales que lo constriñen. Sería el reflejo fiel de un espejo. Butler parece encontrar solo dos opciones en relación al deseo: o bien se trata de un constructo cultural, o bien de una reificación

⁵⁸¹ Butler, Judith, *Subjects of Desire. Hegelian reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, 1987 [Trad. al cast. de Elena Luján Odriozola: *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, p. 298].

⁵⁸² *Ibid.*, p. 299 y ss.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 305. Butler no se detiene ahí, pues encuentra que Foucault, al oponer poder jurídico y poder productivo, acaba convirtiendo este último en una forma invariante que lo acerca al deseo deleuziano más de lo que se creía inicialmente: “Parece entonces que el poder jurídico actúa jurídicamente sobre el poder productivo, que es, como el Eros de Marcuse o la voluntad de poder diferenciada internamente de Deleuze, un deseo reprimido desde tiempos inmemoriales que reclama su emancipación.” (*Ibid.*, p. 315).

metafísica.⁵⁸⁴ En un sentido diferente, el deseo deleuziano puede leerse como el fallo en el que incurren lo social y lo biológico, la prueba de lo imposible de su plenitud, la lección kantiana de que todo lo que experimentamos no puede ser dicho por el lenguaje⁵⁸⁵; pero, frente a Lacan, esta prueba no viene dada desde la carencia o el límite, por una estructura deficitaria, sino por un exceso inabarcable. Lo inabarcable no es una idealización metafísica por el hecho de ser postulada ontológicamente, que es lo que Butler rechaza, sino, en todo caso, por la proyección de un contenido que lo dota de forma predefinida (esencialmente positiva).

Aunque Butler busque en Foucault una teoría volcada completamente en lo social, se olvida de que, igual que en Deleuze, la Diferencia no señala un fenómeno social, sino un problema ontológico. En efecto, la Diferencia es lo que permite distinguir las fuerzas de la vida del régimen signifiante. En este sentido, el problema hegeliano del deseo, en tanto fuerza sin límites, sigue presente en Foucault, Deleuze y Lacan. Para los primeros, se trata de la afirmación de la voluntad de poder en forma de deseo excesivo o de poder productivo; para el último, del Ser capturado por la lengua, esencialmente limitado. Si hay historia, si hay sociedad y si hay poder es debido al elemento irreductible que escinde las palabras y las cosas. Pero ese elemento irreductible no puede ser, como pretende Butler, un hecho cultural, puesto que es lo que lo posibilita.

2. Reconocimiento, ética y vulnerabilidad

2.1. Ambivalencia del deseo

Jean-Marie Domenach, refiriéndose a *El Anti-Edipo*, afirma lo siguiente: “Crítico este libro porque, a falta de haberse enfrentado con el mal, elude el sufrimiento. Se puede decir con una bella metáfora ‘máquina deseante’; pero es más difícil decir ‘máquina sufriente’”.⁵⁸⁶ En efecto, la lectura de *El Anti-Edipo* produce una extraña sensación: la novedosa política que desplaza de raíz las concepciones clásicas de oposición al poder conlleva la expresión de la alegría y la potencia fuera de la tristeza y la vulnerabilidad, que son, en todo caso, efectos externos

⁵⁸⁴ “[...] cualquier teoría que afirme que el deseo se encuentra ‘más allá’ del poder es, en términos modernos, una imposibilidad política y cultural o, peor aún, un despliegue reaccionario de poder que se oculta tras el disfraz de una negación abierta de las relaciones de poder que lo constituyen”. *Ibid.*, p. 306.

⁵⁸⁵ Igual que Copjec afirma que el sexo es de lo que no se puede hablar sin que esto signifique negar su dimensión social (como vimos en la discusión sobre la diferencia sexual), hay algo en el deseo de lo que tampoco se puede hablar. Equiparlo completamente a lo social impide dar cuenta de esa imposibilidad y, una vez más, ignorar el papel del inconsciente. Deleuze no quería borrar el papel del inconsciente, como parece hacer Butler, sino crear otras herramientas con las que leerlo.

⁵⁸⁶ Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Éditions la Découverte, París, 2007 [Trad. al cast. de Sandra Garzonio: *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 272].

de la captura del deseo por el capitalismo. El sufrimiento, el dolor, el vacío, la tristeza, la vulnerabilidad son elementos ajenos a las máquinas deseantes y, sin embargo, ¿no se trata de pasiones que forman parte de toda experiencia humana? En este sentido, cabe preguntar: ¿es real una política que contempla un único aspecto de dicha experiencia? La extrañeza de la lectura de *El Anti-Edipo* quizá viene dada por la sensación de irrealidad que produce forzar los aspectos positivos del deseo; en su lectura, encontramos composiciones y encuentros entre elementos diversos, intensidades a potenciar, acontecimientos que son creaciones de sentido, pliegues posibles entre aspectos heterogéneos o agenciamientos colectivos, pero nunca separación, imposibilidad, vacío, contradicción o una distancia que se hace excesiva, apenas soportable, que ofrezca resistencia a ser superada.

En contraposición al *optimismo del deseo*, sostenemos que el deseo no es exclusivamente positivo, sino ambivalente: no solo deseamos lo que nos libera, sino también lo que nos ata; no solo creamos, sino que también nos las vemos con el vacío; no solo ponemos potencia y alegría en nuestros encuentros, sino también cansancio y tristeza; no solo nos inventamos a nosotros mismos, también nos encontramos atrapados en los límites que nos constituyen. La ambivalencia del deseo, presente en todo sujeto, se hace especialmente relevante en quien ocupa una posición de subalternidad, pues lo arroja con más fuerza a contradicciones fundamentales: quiero lo que me oprime –el lugar del Uno, de la Razón– porque es lo que me posibilita ser y, al mismo tiempo, me resisto a habitar completamente en ello reafirmando mi diferencia, forzando mis límites. La experiencia de saberse como no–Uno, como lo otro, el habitar un lugar sin nombre, un lugar desacreditado social y simbólicamente, etc., intensifica la paradoja, al obligar al sujeto a persistir en lo mismo que lo violenta o subordina. Butler explica la paradoja de habitar el lugar del Otro tomando el principio spinozista que afirma que ser es persistir en el propio ser:

El deseo de persistir en el propio ser exige someterse a un mundo de otros que, en lo esencial, no es de uno/a (esta sumisión no se produce en fecha posterior, sino que delimita y posibilita el deseo de ser). Solo persistiendo en la otredad se puede persistir en el “propio” ser. Vulnerable ante unas condiciones que no ha establecido, uno/a persiste siempre, hasta cierto punto, gracias a categorías, nombres, términos y clasificaciones que implican una alienación primaria e inaugural en la socialidad. Si estas condiciones instituyen una subordinación primaria o, en efecto, una violencia primaria, entonces el sujeto emerge contra sí mismo a fin de, paradójicamente, ser para sí.⁵⁸⁷

⁵⁸⁷ Butler, Judith, *The psychic life of power: Theories in subjection*, California, Standford, Standford University Press, 1997 [Trad. al cast.: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 49]. El caso de la violencia de género muestra de manera especialmente relevante esta cuestión: prefiero la violencia que sufro a la separación porque todo mi ser ha sido definido por el otro. Si me separo, no soy nada. Se muestra la insuficiencia de las políticas contra la violencia que solo abordan la parte que tiene que ver con la gestión de la misma. También puede verse cómo el análisis deleuziano del deseo suena ciertamente extraño en una situación de este tipo, que es, en diferentes niveles, la experiencia constitutiva de las mujeres.

Este habitar en la otredad que se intensifica en la posición femenina y en sujetos no normativos por el plus que implica la discriminación incrementa la contradicción y la angustia. La locura, como la escena que preside muchas de las creaciones literarias y artísticas realizada por mujeres, expresa la aparición de una identidad confusa, abierta desde las profundidades, y que se pregunta una y otra vez: ¿qué es lo que quiere el Otro de mí?, ¿es mi deseo mío o más bien es deseo de algún Otro?

Podría argumentarse que, al enfatizar la violencia y la sumisión que provocan experiencias de subordinación como la femenina, existe el peligro de aferrarse a un discurso basado en exceso en la fragilidad o incluso en el victimismo, incapaz de suscitar el cambio. Quizá fuese este uno de los motivos que llevaron a Deleuze y a Guattari a centrar sus esfuerzos en recuperar la potencia positiva del deseo, desplazando conscientemente las pasiones tristes del centro neurálgico de la política. Justamente, al psicoanálisis se le critica haber seguido en esta dirección: hacer de la carencia –y no del deseo– un punto de partida universal con el que se impone un obstáculo que refuerza la impotencia. Si el límite que impone el lenguaje al sujeto nos enfrenta una y otra vez con nuestra propia vulnerabilidad –hablar la lengua del otro–, con la repetición inconsciente de las formas de poder que nos sujetan y con complicidades secretas con el mando y la ley, y se presenta, además, como un hecho universal, no existiría ninguna posibilidad de sustraerse realmente al poder y sostener la transformación como tal; todos los intentos serían vanos y estarían destinados al fracaso al encontrarse, una y otra vez, con el límite interno que los constituye, que es la incapacidad ontológica para deshacerse de las contradicciones y debilidades. Sin embargo, quizá no se está reforzando una posición fatalista, derrotista, sino planteando el debate desde otros presupuestos: no hay nada que liberar más allá porque lo que atrapa al deseo interpretado como causa de nuestros males –el poder, el capitalismo, la ley– en realidad forma parte del mecanismo del propio deseo –no hay deseo sin ley–. De este modo, la cuestión no sería tanto llegar a deshacernos del Otro, sino responsabilizarnos del hecho de que ya no hay Otro, es decir, que los únicos responsables de nuestra existencia somos nosotros mismos.

Si planteamos una dicotomía entre la *política del deseo* y el fatalismo o la derrota, olvidamos lo imposible de hacer una política libre de contradicciones y debilidades. Es más, ¿liberarnos de las debilidades y contradicciones no es una de las exigencias actuales del propio capitalismo: estar siempre preparados, disponibles, extraer el máximo rendimiento de cada cuerpo productivo? Y entonces, ¿no cabría más bien repensar la vulnerabilidad de la vida como un nuevo campo de batalla –un nuevo tiempo resistente al tiempo de producción que dice basta, que se siente agotado, exhausto, una nueva relación con el

cuerpo, un nuevo vínculo con los otros– y no como lo que debe ser apartado para que la lucha prospere?⁵⁸⁸ Los feminismos pueden darnos pistas importantes en este sentido a través de los análisis sobre la subjetividad, el cuerpo, el poder, la micropolítica o el cuidado.⁵⁸⁹ Entre otras cosas, han permitido sostener que no basta activar el deseo del encuentro para modificar la subjetividad, producir cambios, porque ese deseo debe en primera instancia ser reconstruido. Cuando partimos de un sujeto dañado, roto, situado más del lado de lo imposible y del no-todo que de lo Uno o la positividad, se muestra con mayor claridad la complicidad del individuo con lo que lo sujeta, su falta de autonomía, que se traduce en una suerte de violencia sobre sí, y que “devenir sujeto no es un asunto sencillo ni continuo, sino una práctica incómoda de repetición, llena de riesgos, impuesta pero incompleta, flotando en el horizonte social”.⁵⁹⁰

2.2. Reconocimiento

La dialéctica del amo y el esclavo que plantea Hegel para explicar el encuentro de una conciencia con otra ha sido criticada por proponer la búsqueda del reconocimiento como motor de la acción humana. La idea de que el deseo es deseo de reconocimiento ha sido interpretada como una lucha a muerte que fomenta el individualismo, la competitividad y el egoísmo de los seres humanos.

Sin embargo, para Butler, la búsqueda de reconocimiento tiene una lectura muy distinta: permite comprender que no existe la plenitud. Situar el deseo de ir hacia otro como punto partida implica presuponer que solo en el encuentro con el otro se hace posible la conciencia de sí. El sujeto hegeliano está en primer lugar instalado en el afuera y, solo después, puede volver hacia sí. Es cierto que esta vuelta puede leerse como asimilación totalizante de lo externo, de modo que lo característico del sujeto hegeliano sería “la apropiación, y su estilo, el del imperialismo”.⁵⁹¹ Pero, para Butler, esta descripción no es acertada, al no considerar que “nada puede poner fin al reiterado surgimiento de esta

⁵⁸⁸ Recientemente, ha sido publicado el texto de una activista griega que, tras tres años participando intensamente en las luchas en Grecia, plantea que, frente al productivismo que en todos los sentidos se espera de la gente (en el activismo, en el trabajo), quizás haya llegado el momento de “no hacer nada”: Alexandra-Odette Kypriotaki, “Una nueva zona temporal del ser (los griegos y la nueva psicodelia)”, 2012, disponible en <http://blogs.publico.es/fueradelugar/1625/%C2%BFy-si-no-hiciesemos-nada>

⁵⁸⁹ En el último apartado de este trabajo, se argumenta la importancia de las propuestas feministas en relación a los cuidados como una manera de contestar al énfasis dado a la autonomía, entendida como empresa del yo, y la independencia, como ruptura del vínculo social. “Cuidar” significaría en este caso hacerse cargo de la vida y la vulnerabilidad de los cuerpos, poner el acento no ya en las diferencias, sino en la posibilidad de construir una vida en común partiendo de la premisa ontológica de la alteridad y la interdependencia.

⁵⁹⁰ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁹¹ Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005 [Trad. al cast. de Horacio Pons: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 44].

exterioridad que, paradójicamente, me pertenece". No existe un momento en el que "por fin" se produzca un retorno definitivo tras el consumo de lo que me rodea. Dice Butler que, de hecho, no podemos quedarnos estáticos, inmóviles: "si seguimos la *Fenomenología del espíritu*, los encuentros que experimento me transforman invariablemente".⁵⁹² De este modo, el reconocimiento no es una confirmación de sí, sino el modo en que me constituyo a partir de una realidad que me transforma irreversiblemente. La relación con el otro es siempre extática porque produce un estado fuera de sí. El reconocimiento constata que la "permanencia misma dentro de sí se revela imposible".⁵⁹³

Existe la obligación de ir fuera de sí porque la única manera de conocerse es por obra de una mediación: el lenguaje, las normas sociales, la mirada del otro. La búsqueda de reconocimiento no es la lucha de conciencias individuales por el poder, sino la revelación de que "uno no puede discernirse como autor o agente de su propia construcción".⁵⁹⁴ Se produce una radical desestabilización del yo: el yo se hace posible siempre por fuera de la primera persona, en otro lugar. El yo se origina en la alteridad y no en la identidad. Como señala Butler, no hay que confundir esto con una afirmación simple de la relacionalidad del yo:

No basta con decir que estoy promocionando una visión relacional del yo por encima de una visión autónoma del yo, o que estoy tratando de redescubrir la autonomía en términos de relacionalidad. El término "relacionalidad" sutura la ruptura en la relación que tratamos de describir, una ruptura que es constitutiva de la identidad misma. Esto implica que tendremos que acercarnos al problema del concepto de la desposesión con circunspección. Una manera de hacerlo es a través de la noción de éxtasis (ser extático).⁵⁹⁵

Con la noción de un sujeto inestable, precario, incompleto, la autosuficiencia del yo deja de ser sostenible. Impone, por el contrario, un sujeto marcado por la exposición en su vulnerabilidad y singularidad. Aquí Butler se apoya en Adriana Caravero, quien argumenta el papel fundamental que tiene la segunda persona, el tú, por encima de la socialidad hegeliana abstracta e impersonal, y en contra de la idea nietzscheana de la moral y los valores como agresión y castigo.⁵⁹⁶ La segunda persona recuerda que no podemos existir sin ser interpelados: somos dependientes del otro. Pero también que mi exposición al otro es visual, está encarnada, y que, en este sentido, siempre implica una singularidad. Produce un efecto en el otro "que no puedo eliminar a voluntad,

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004. [Trad. al cast. de Patricia Soley-Beltrán: *Des hacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 38].

⁵⁹⁶ Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005 [Trad. al cast. de Horacio Pons: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, pp. 50- 52].

pues es un rasgo de mi propia corporeidad y, en este sentido, de mi vida”.⁵⁹⁷ Se trata de la marca de una singularidad irreductible. Esta singularidad impone un límite a la sustituibilidad social: la interacción con las normas no produce una homogeneidad plana. El propio cuerpo marca la manera singular en la que queda expuesto en relación a otro, de modo que, sin quererlo, y en contra de la propia voluntad, produce una huella insustituible.

La alteridad implica mediación: me constituyo a través del lenguaje y las normas del otro. Estas normas no solo son interiorizadas por mí, sino que forman el conjunto de posibilidades de las que dispongo y que me definen; me constriñen, pero son, al mismo tiempo, las que posibilitan que se produzca el reconocimiento. En este punto, Butler introduce a Foucault para completar a Hegel: el sujeto *extático*, fuera de sí, expuesto al afuera, se encuentra con el otro, pero no en un plano abstracto, sino en un marco de normas sociales que define y condiciona el encuentro. Es decir: el reconocimiento se da siempre dentro de un marco de inteligibilidad.⁵⁹⁸ Y este marco de inteligibilidad se articula con lo social y es variable. Las normas en las que se decide lo que es o no inteligible no son nunca más, me preceden y dejan un rastro de algo que no puede ser conocido por el sujeto, una marca de lo incognoscible en su interior. “Hay algo más grande que nuestro proyecto o plan deliberado, mayor que nuestro propio saber”⁵⁹⁹(podemos reconocer aquí ecos de la noción lacaniana de “sujeto dividido” y señalar así que el sujeto nunca tiene un saber sobre sí mismo⁶⁰⁰).

Podría argumentarse que el punto oscuro que habita en el interior de la subjetividad justifica el fin de la responsabilidad del sujeto consigo mismo y con los otros. Pero, con Foucault, podemos ver que no es así. El hecho de que el sujeto no pueda tener un conocimiento pleno de sí, de que sea constituido por un entramado de relaciones que le precede y de algún modo predetermina, no significa la anulación ética. Pero, ¿qué puede significar ésta sin la presuposición de principios morales, y en un marco en el que el sujeto está constreñido a normas que no solo lo someten sino que lo constituyen? Veamos en qué sentido puede pensarse esto.

2.3. Responsabilidad ética

Butler plantea el problema ético del siguiente modo:

Mi relato de mí misma es parcial y está acosado por aquello para lo cual no puedo tener una historia definitiva. No puedo explicar con exactitud por qué he surgido de esa

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁹⁸ Butler lo llama “marcos del reconocimiento”. Butler, Judith, *Frames of war. When is life grievable?*, Verso, New Left Books, Londres–Nueva York, 2009 [Trad. al cast. de Bernardo Moreno Carrillo, *Marcos de guerra, las vidas no lloradas*, Espasa Libros, 2010, p. 19].

⁵⁹⁹ Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley-Beltrán, Pidós, Barcelona, 2006, p. 37].

⁶⁰⁰ La diferencia es que lo incognoscible para Butler se produce por la forclusión que provocan las normas sociales, mientras que, para Lacan, esto es la condición Real del sujeto, independientemente de lo social.

manera, y mis esfuerzos de reconstrucción narrativa siempre están sometidos a una recesión. Hay en mí, y me pertenece, algo acerca de lo cual no puedo dar cuenta. Pero, ¿significa esto que no soy en el sentido moral, responsable de lo que soy y lo que hago?⁶⁰¹

La parcialidad y la precariedad que surgen de la definición del sujeto como alteridad, el descubrimiento de lo incognoscible para sí mismo y de su relación con el otro, no suponen la cancelación de la ética. En un sentido opuesto, aunque no exista posibilidad de rendir cuentas de manera plena, debido a que no controlo lo que soy ni mis actos, debe surgir otra disposición ética en la que el yo abandona su autosuficiencia y la propia relacionalidad a la que está abocado, y en la que el sujeto se convierte en “el recurso indispensable de la ética”.⁶⁰²

En un artículo titulado *¿Qué es la crítica?*⁶⁰³, Butler retoma las reflexiones de Foucault⁶⁰⁴ para intentar contestar cómo es posible la crítica si el sujeto está determinado por un marco de normas que lo precede. Se trata de una pregunta en relación a la emergencia de lo diferente:

¿Qué tiene de bueno pensar de otra manera si no sabemos de antemano que pensar de otra manera produce un mundo mejor, si no tenemos un marco moral en el cual decidir con conocimiento que ciertas posibilidades o modos nuevos de pensar de otra manera impulsarán ese mundo cuya mejor condición podemos juzgar con estándares seguros y previamente establecidos?⁶⁰⁵

Para tratar de responder, Butler señala que Foucault no solo describe una teoría del poder normativa, sino una teoría de la subjetividad en la que la estética de sí se relaciona con la ética y la política. En la relación entre poder y saber, tiene lugar una quiebra por el hecho de que, aunque el sujeto se constituya en la norma, nunca la incorpora de modo mecánico: la relación del sujeto con la norma es producto del encuentro de los diversos elementos que conforman su experiencia íntima con el poder, lo que tiene como resultado un tipo concreto de conexión absolutamente singular. Un modo de subjetivación se da siempre dentro de una producción de sí e implica una estilización. El *arte de la existencia* tiene que ver con esto: la relación con las categorías que nos son impuestas y nos preceden es necesariamente crítica porque viene acompañada de la

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ Butler, Judith, “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, en David Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Basil Blackwell, Londres, 2002 [Trad. al cast.: “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en VV. AA., *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Traficantes de sueños, Madrid, 2008, pp. 141-168].

⁶⁰⁴ “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, conferencia pronunciada en la Société Française de Philosophie el 27 de mayo de 1978, posteriormente publicada en el *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año 84, núm. 2, abril-junio de 1990, pp. 35-63 [Trad. al cast. de Javier de la Higuera: *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 3- 52].

⁶⁰⁵ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 146.

problematización e interrogación de la realidad. Y esta produce desplazamientos dentro del mismo marco normativo. La ética que emerge con la noción de “sujeto *extático*” implica una relación crítica, productiva, con los modos de ordenación. Como señala Butler, ética, política y estética no pueden escindirse en el pensamiento de Foucault, en el sentido de que la transformación social no puede quedar divorciada de la transformación de sí: “la crítica tendría esencialmente como función la desujeción [*désassujettissement*] en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad”.⁶⁰⁶ La política de la verdad “se refiere a aquellas relaciones de poder que circunscriben de antemano lo que contará y no contará como verdad, que ordenan el mundo en ciertos modos regulares y regulables y que llegamos a aceptar como el campo de conocimiento dado.”⁶⁰⁷ Es decir, es la política que decide qué hace relevante a algo o no.

Frente a la política de la verdad, el *arte de la existencia* se refiere al hecho de que los procesos de subjetivación implican no solo una relación de asimilación del exterior, sino un devenir ético en el que el sujeto es también formador sí. No se trata de una toma de conciencia, sino de una participación activa en el proceso de constitución de sí. Finalmente, Butler señala que la problematización de la existencia no supone solamente un ejercicio de desacuerdo, sino un riesgo considerable, en la medida en que el sujeto se distancia de lo que al mismo tiempo lo hace legible. La ética que se hace posible con un sujeto arrojado al afuera tiene que hacerse cargo de qué es una vida legible y qué no. Es decir, apunta que nuestra constitución ontológica –y la del poder– es vulnerable. En palabras de Butler:

si esa formación de sí se hace en desobediencia a los principios de acuerdo con los cuales una se forma, entonces la virtud se convierte en la práctica por la cual el yo se forma a sí mismo en desujeción, lo que quiere decir que arriesga su deformación como sujeto, ocupando esa posición ontológicamente insegura que plantea otra vez la cuestión: quién será un sujeto aquí y qué contará como vida; un momento de cuestionamiento ético que requiere que rompamos los hábitos de juicio en favor de una práctica más arriesgada que busca actuar con artisticidad en la coacción.⁶⁰⁸

2.4. Vidas precarias y vulnerabilidad.

La vulnerabilidad aparece en el momento en que el deseo que me saca fuera de mí constata la posibilidad de que puedo no ser reconocido. Pero, también, en el momento en el que pienso el cuerpo no solo como portador de derechos, sino

⁶⁰⁶ “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, conferencia pronunciada en la Société Française de Philosophie el 27 de mayo de 1978, posteriormente publicada en el *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año 84, núm. 2, abril-junio de 1990, pp. 35-63 [Trad. al cast. de Javier de la Higuera: *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 3- 52, p. 11]. Citado en Butler, Judith, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁰⁷ Butler, Judith, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 167.

como aquello que en sí mismo expresa la mortalidad y, por tanto, la vulnerabilidad. Somos expuestos al afuera, constituidos violentamente por ese afuera, y no elegimos siquiera esos otros que están próximos.⁶⁰⁹

Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los mismos cuerpos por los que luchamos no son nunca del todo nuestros. El cuerpo tiene invariablemente una dimensión pública. [...] Desde el principio es dado al mundo de los otros, lleva su impronta, es formado en el crisol de la vida social.⁶¹⁰

Como hemos visto, el deseo como reconocimiento no supone una lucha abierta por el poder, la competencia encarnizada con el otro, sino la articulación de los individuos en lo social, en el espacio intersubjetivo. En este aspecto, Butler retoma la primacía que Hegel le da a la comunidad, pero, en lugar de resaltar las dimensiones conflictivas ante hipotéticos resquebrajamientos, la interpreta desde la óptica de la exclusión y la violencia: el marco que ha sido definido por determinadas normas sociales permite el reconocimiento de unos sujetos y no de otros. Dicho marco de inteligibilidad produce lo que debe ser incluido dentro de la categoría de lo humano. Existen sujetos que, de hecho, son expulsados de ella, dando lugar a lo que Butler llama una *distribución diferencial de la vulnerabilidad*: unas vidas valen más que otras; unas pueden ser lloradas, otras no; a unas se les permite expresar el dolor de la pérdida, a otras no. Qué constituye lo humano, lo cual incluye nociones acerca de lo considerado como vida, está sujeto a variables y a cambios sociales. “Vidas precarias” hace referencia al hecho de que las condiciones de reconocimiento no son las mismas para todos los sujetos, y a que existen sujetos que directamente no son reconocidos como tales. La vida no solamente es dañable, sino también precaria, es decir, exige condiciones determinadas para desarrollarse dignamente. Por eso, la política no puede ser una reivindicación parcial: pasa por poner en cuestión el propio concepto de “vida” y, más en concreto, lo que constituye una vida vivible.⁶¹¹

Construir autonomía (para decidir, poder ser y vivir desde la potencia) negando las dimensiones de la vulnerabilidad y la precariedad de la existencia supone menospreciar las propias condiciones por las que el cuerpo se hace visible e interpretable para otros (de manera siempre parcial, no definitiva, expuesto al afuera). Como vimos en el apartado anterior, la política que niega tanto la ambivalencia del deseo como la vulnerabilidad o la condición mortal de los sujetos está abocada al fracaso, al obviar una parte fundamental de la existencia y, por tanto, escindirla del campo político. Butler afirma que “si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁶¹⁰ Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley-Beltrán: *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 40].

⁶¹¹ Butler, Judith, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, 2004 [Trad. al cast. de Fermín Rodríguez: *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006].

derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y la pertenencia social.”⁶¹² La cuestión consiste en construir, sin abandonar la noción de “autonomía” (por ejemplo, autonomía para decidir sobre el cuerpo, algo clave para las personas intersexuales, transexuales o en relación a la reproducción en las mujeres), sentidos de vida, desde la certeza de habitar un mundo junto a otros, en comunidad⁶¹³, es decir, de ser físicamente dependientes unos de otros, físicamente vulnerables:

¿No es ésta otra manera de imaginar una comunidad de forma que nos incumbe considerar muy cuidadosamente cuándo y dónde nos involucramos con la violencia, puesto que la violencia siempre es una explotación de ese lazo primario, de esta forma primaria en la que estamos, como cuerpos, fuera de nosotros, unos para otros?⁶¹⁴

En el duelo, Butler lee un acontecimiento con el que comprendemos dos cosas: la falta de control sobre la vida y la imposibilidad de formar una unidad con nosotros mismos. Nos encontramos repentinamente “implicados en vidas que no son las nuestras”.⁶¹⁵ Es preciso enfatizar que esta implicación no tiene que ver con el hecho de vivir conectados o en relación, sino de modo más fundamental, con la condición de posibilidad de toda vida:

[...] incluso con anterioridad a la individuación misma y por virtud de nuestra existencia corporal, somos entregados a otro: esto nos hace vulnerables a la violencia pero también a otra serie de contactos, contactos que van desde la erradicación de nuestro ser en un extremo, hasta el sostén físico de nuestras vidas en el otro extremo.⁶¹⁶

Si somos cuerpos vulnerables, si desde el principio estamos arrojados al otro, si dependemos físicamente de los otros, ¿qué tipo de política cabe que no ignore esta realidad? La violencia consiste hoy, como afirma Butler, en desgarrar el vínculo social. Justamente eso que de manera primaria, elemental, me une a los otros y constituye el núcleo de la existencia. Podemos decir que el poder se apoya en la ontología del ser vulnerable; trabaja sobre cuerpos mortales, finitos y precarios. La atomización de la experiencia, la soledad, el miedo o la vulnerabilidad se convierten en la experiencia de una subjetividad organizada

⁶¹² Butler, Judith, *Frames of war. When is life grievable?*, Verso, New Left Books, Londres–Nueva York, 2009 [Trad. al cast. de Bernardo Moreno Carrillo, *Marcos de guerra, las vidas no lloradas*, Espasa Libros, 2010, p. 15].

⁶¹³ No está de más señalar de nuevo que esta comunidad no es ni plena ni totalizante, sino incompleta y parcial. Está más del lado de la comunidad de los que no tienen comunidad de Blanchot que de cualquier tipo de esencia positiva.

⁶¹⁴ Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley–Beltrán: *Des hacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 41].

⁶¹⁵ *Ibid.*, pp. 41- 42.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

en torno a la carencia y la escasez de la vida en común, resquebrajándola. ¿De qué modo sería posible sustraernos a esta lógica? ¿Puede la vulnerabilidad ser leída de otro modo?

2.5. Ideal de independencia y vida en común

En primer lugar, hay que señalar que la vulnerabilidad es negada a través de lo que podemos llamar *ideal de independencia*. Este ideal impone la concepción de que no necesitamos a los otros para vivir, que nuestra existencia es indiferente a la relación con los demás. El ritmo de trabajo, la exigencia curricular, la formación continua, el nivel de consumo impuesto o el estado normalizado de precariedad impiden mantener vínculos sociales que nos aten demasiado. Todo compromiso es una suma al agobio que ya tenemos, nos desvía de nuestro camino o, directamente, va en contra del esquema de vida generalizado. El ideal de independencia empuja a una vuelta al yo, sea para venderlo en el mercado, competir o buscar nuevos placeres que alivien las tensiones del día a día. En cualquier caso, se trata de un yo que minimiza o huye de los lazos con los otros seres humanos, y que, también, niega el vínculo con el entorno natural.

Pues bien, en un mundo en el que la vida se convierte en una experiencia individual, ¿qué valor podría tener afirmar la autonomía mientras ésta sea una exigencia del capital para el individuo contemporáneo —en términos de autodesarrollo personal— y no una experiencia propia de cooperación colectiva? Si es cierto que, en la actualidad, “cada uno se encuentra solo con su vida, empresario de sí mismo, gestionando su currículum para no quedar desconectado de la red, viviendo la vida como una colección de experiencias que nos acontecen y que se dividen en buenas y malas”,⁶¹⁷ ¿qué sentido tendría acentuar la idea de separarse del poder, aunque fuese hacia el idilio soñado, cuando es el poder el que se dedica a separar, privatizando la vida, individualizando la experiencia, insistiendo en la soledad? Si la herencia del 68 empujaba a separarse del poder normativo, a escindir, a explorar la libertad personal, a construir una singularidad, ¿qué ocurre cuando es el poder el que nos separa? ¿Cuándo ya no elegimos la libertad y la autonomía, sino que se imponen como objetos de consumo o consignas individualistas?

En este punto, se produce un giro crucial en relación a la filosofía de la diferencia. Desde diferentes perspectivas, para ésta se trata de construir una fuerza de fuga —Deleuze—, una problematización de sí respecto a las normas —Foucault— y una crítica al tiempo de la presencia y a la totalización —Derrida—. ⁶¹⁸ La insistencia en la diferencia —desestabilización del sujeto, crítica

⁶¹⁷ Espai en Blanc, *La sociedad terapéutica: materiales para la subversión de la vida*, Barcelona, Bellaterra, núm. 3-4, 2008.

⁶¹⁸ Evidentemente, como hemos intentando describir en el segundo capítulo, el pensamiento de estos autores es muy rico y no se detiene en una idea plana o estática del poder o del propio pensar. Pero su ubicación espacio-temporal impone el predominio en su análisis de un tipo de poder basado en la disciplina y la ruptura que supuso la irrupción creativa novedosa del 68. Sin embargo, por una parte, hay

a la metafísica de la presencia, a los universalismos– resulta clave. En un contexto biopolítico en el que la vida ha sido tomada como campo de operaciones del poder, recuperar otros afectos, otros deseos, otros cuerpos o contramemorias permite romper con las líneas de normalidad impuestas. En este sentido, las políticas del deseo han sido motor de afirmación de otra manera de pensar alejada de las nociones de un sujeto identificado con la conciencia, autosuficiente y anterior a la acción.

Sin embargo, ¿qué ocurre en un contexto de dispersión en el que el poder ya no produce el fortalecimiento de instituciones disciplinarias, sino que promueve la hegemonía de los mercados, la mercantilización de la vida, movilizándolo para ello todas las posibilidades de ser, incluso las más rupturistas, y que descompone la vida común? La diversificación y diferenciación de aspectos de la existencia es una estrategia para la apertura de nuevos nichos para el mercado y formas de control. La sujeción no se produce a través de la asfixiante ley de la comunidad que regula los comportamientos de los individuos, sino en la ausencia de máximas reguladoras estables, a excepción de la de convertirse en sujetos productivos. Franco Ingrassia ha analizado lo que denomina la estética de la dispersión: el modo en el que se configura el campo social y subjetivo actual. Define la dispersión como “el tipo de experiencia social que produce la hegemonía del mercado, cuando el Estado pierde su función reguladora y estructuradora de las relaciones intersubjetivas.” Ingrassia argumenta que el Estado tenía un papel fuerte en el pasado reciente mediante las instituciones disciplinarias clásicas. Como hemos señalado, frente a este tipo de poder, se trata de cuestionar los fundamentos monolíticos en los que se basa. Pero “hoy el mercado está constantemente ensamblando y desensamblando los vínculos en función de su incesante búsqueda de la maximización del beneficio. La alteración se convierte en la norma y la estabilidad en la excepción. Esto es la dispersión”.⁶¹⁹ Hoy el poder ha hecho suya la consigna que afirmaba la necesidad de deshacerse de toda estructura y atadura; ya no pasa por la sujeción disciplinaria de los cuerpos, sino por la exigencia de liberación de toda estructura, la adaptación a los cambios, la flexibilidad y la invención creativa y autónoma de sí.⁶²⁰ Las diferencias no son

que tener en cuenta que siguen existiendo problemas comunes absolutamente claves para pensar la política hoy (en concreto, la cuestión de la subjetividad y el poder); por otra, que el poder soberano del Estado no desaparece, sino que se combina con la lógica mercantil; y, por último, en los textos de Deleuze pueden encontrarse nociones que apuntan a dar un paso más en el tipo de sociedad descrita por Foucault, exactamente en el texto “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Pourparlers*, Éditions de Minuit, París, 1990 [Trad. al cast. de José Luis Pardo: *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 2006, pp. 277- 286].

⁶¹⁹ Ingrassia, Franco, “Entrevista de Amador Fernández–Savater a Franco Ingrassia”, en *Revista Espai en Blanc, El impasse de lo político*, nº 9, 10 y 11, Bellaterra, 2011, pp. 147-158.

⁶²⁰ Igual que Foucault afirma que no se trata de que una forma de poder haya sustituido completamente a otra, sino que varias son capaces de convivir simultáneamente, cuando nos referimos a este cambio de régimen, no olvidamos que las formas disciplinarias y soberanas de poder siguen existiendo. Sin embargo, es importante constatar la tendencia de una nueva forma de control para poder acercarnos a los procesos que gobiernan las sociedades hoy.

negadas sino movilizadas, los imprevistos no son acontecimientos, sino lo reescrito en la realidad, la transgresión ya no comporta una excepción, sino una parte posible de la vivencia cotidiana. Por ello, las herramientas críticas que en su momento fueron lanzadas contra el capital —ruptura con la norma, expresión singular, búsqueda de la diferencia o conquista de la autonomía— se han convertido en parte de los dispositivos de dominio social.

Pues bien, *diremos que, en este contexto de dispersión, ya no cabe tanto afirmar las diferencias como elaborar lo que de común hay y puede haber en la vida*. Si en la *política del deseo* la afirmación de otro deseo de ser es central, la política de la vulnerabilidad exige la reconstrucción de lo común que ha sido robado a la vida a través de la imposición del ideal de independencia. La política de la vulnerabilidad se pregunta cuál puede ser el significado de una apuesta por la autonomía en este contexto en el que ha sido inscrita como parte de la lógica de la dominación. Como afirma Espai en Blanc: “No se puede oponer simplemente la autonomía (autonomía social) a la heteronomía porque antes hay que rescatarla de su apropiación por el capital, antes hay que construirla colectivamente”.⁶²¹ La fortaleza política pasaría, entonces, por recuperar juntos esa vida robada sin partir de identidades fijas que prefiguren con quiénes emprender esa tarea incierta; por reelaborar vínculos sociales y afirmar otras expresiones frente a la imposición de un mundo en el que parece imposible imaginar otros posibles para la vida.

Aquí se presupone la idea de que la vida es ya algo común. En efecto, como argumentamos, la consecuencia de la crítica a la noción de un sujeto estable es la asunción de que somos cuerpos mortales, precarios e interdependientes. La implicación en las vidas de los otros, como sostiene Butler, es previa a la propia individuación. Esta afirmación de una ontología de la interdependencia no implica unidad: porque el reto es recuperar y hacer lo común cuando ya no es posible la unidad en términos estables.⁶²²

3. Límites de la diferencia en el neoliberalismo. A la búsqueda de lo común

Como tratamos de mostrar, en el contexto del poder disciplinario descrito por Foucault, la afirmación de las diferencias cobra un sentido fuerte, en cierta medida porque la singularidad, la autonomía o la creatividad se identifican con la vida frente al mortífero y grisáceo horizonte que impone el capitalismo —frente al trabajo, la familia, el mercado, el Estado—. Esta afirmación de la vida contra la muerte está relacionada con la filosofía del deseo, en tanto que el poder aparece en las sociedades disciplinarias como un aparato de captura del flujo del deseo, reordenándolo e imprimiéndole un sentido que debía ser desviado, subvertido, liberado. Deleuze afirmaba en un texto de 1977:

⁶²¹ *Ibid.*

⁶²² Se trataría, por tanto, no de construir un común de la igualdad, sino de la diferencia.

[...] todo esto constituye lo que podríamos llamar un derecho al deseo. Así pues, no debe sorprendernos que resurjan todo tipo de cuestiones minoritarias, lingüísticas, étnicas regionales, sexistas, juvenistas, no solo a título de arcaísmo, sino bajo formas revolucionarias actuales que cuestionan, de forma enteramente inmanente, la economía global de la máquina y los agenciamientos de Estados nacionales. En lugar de apostar por la eterna imposibilidad de la revolución y por el retorno fascista de una máquina de guerra en general, ¿por qué no pensar que un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible, y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras, se conjugan, y trazan un plano de consistencia que mina al plano de organización del Mundo y de los Estados?⁶²³

Haraway ha analizado los cambios operados en las últimas décadas a través del concepto *circuito integrado* con el que se refiere a la forma que adquiere la sociedad actual: este nuevo sistema en el que todo es conectado de manera infinita y en el que las fronteras entre lo público y lo privado, la producción y la reproducción, el poder y la subjetividad se han diluido completamente, haciendo que realidad y capital se confundan completamente, que la potencia implícita a toda capacidad reproductiva de la vida se haya puesto a trabajar.⁶²⁴ Hoy, el derecho al deseo que reivindicaba Deleuze se ha convertido, irónicamente, en una campaña de mercado, una exigencia subjetiva y casi un imperativo moral radicalmente individualizado: uno debe desear permanentemente y experimentar la libertad, aunque esta libertad esté armada en el interior de unos posibles dibujados de antemano.

Como mencionamos, uno de los efectos de este giro es que la fragilidad, la vulnerabilidad, la contingencia, la precariedad de los lazos que nos unen a las cosas y a las personas, se han hecho más evidentes que nunca. Mientras que la disciplina conseguía fijar la fragilidad y la inestabilidad a las grandes instituciones de poder (familia, heterosexualidad, escuela, cárcel, manicomio, ejército, etc.), en la actualidad, de lo que se trata, es de hacerla aflorar al máximo. Hacer del cuerpo, la salud, la enfermedad, la vejez, el paso del tiempo o la muerte un tema y un posible nuevo campo abierto a la penetración de los mercados. La conexión del capital con la condición existencial del ser humano como ser vulnerable –con un cuerpo, mortal– y carente de una esencia que lo determine *a priori* –es decir, atravesado por el deseo y la capacidad de inventarse constantemente, por la potencia de ser– está teniendo enormes consecuencias sobre el conjunto de la vida.

La primera de ellas es la mercantilización de todos los posibles. Resulta muy difícil imaginar un escenario ajeno a los mercados porque los deseos son copados y movilizadas por el propio capital: no existe un afuera al que huir, un lugar libre e incontaminado. Como afirma Marina Garcés, todos los posibles están a la vista, paradójicamente, para confirmar un único mundo, éste y no

⁶²³ Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, Flammarion, París, 1977 [Trad. al cast. de José Vázquez Pérez: *Diálogos*, Valencia Pre-Textos, 2004].

⁶²⁴ Virno, Paolo, *op. cit.*

otro.⁶²⁵ De ahí se sigue que uno de los retos sea, justamente, forzar nuevos imaginarios que permitan desbloquear la identificación absoluta entre el tiempo presente y el futuro posible.

También nos encontramos con una tendencia creciente a la privatización absoluta de la existencia: liberarse de las estructuras de poder ha significado liberarse también de los otros, de tal modo que el deseo de ser libre se traduce en deseo de independencia y negación del lazo con el otro, lo cual ha pasado a ser considerado un valor positivo. El nuevo ideal de independencia y autonomía personal es un modelo que impide otras posibles formas de organización de la vida más colectivas o preocupadas por lo común. Sin embargo, este modelo se sostiene sobre la falacia de que no necesitamos a los demás, es decir, negando la vulnerabilidad y la interdependencia que existe entre seres humanos⁶²⁶; falacia criticada históricamente desde el feminismo desde una perspectiva materialista, puesto que constituye la base para la invisibilización del trabajo de cuidados, y desde la perspectiva filosófica argumentada por Butler en relación a la ontología de la precariedad y la vulnerabilidad.

En tercer lugar, asistimos a un retroceso en materia de derechos sociales que afecta a todos los ámbitos de la vida (laboral, educación, sanidad, vivienda, cuidados) y que se combina con la privatización de la existencia: en la medida en que existe la idea de que la vida es un proyecto individual, los derechos dejan de ser una cuestión social y se convierten en una batalla a conquistar de manera personal. De este modo, el desarme de lo colectivo, de lo común, es el hueco por el que se cuelan nuevas formas de explotación y discriminación, sin que exista apenas capacidad de respuesta más allá del gesto individual.

Y, en último lugar, asistimos a la aparición de nuevas enfermedades relacionadas con los estado anímicos que estos fenómenos producen: ansiedad, depresión, apatía, insomnio, estrés o fobias⁶²⁷, que ponen en evidencia la tensión a la que es sometida el cuerpo, que flaquea entre las exigencias de inventarse una vida a la altura de la competitividad impuesta por el capital y los ideales contruidos en torno a la autonomía personal y lo que constituye el éxito

⁶²⁵ Garcés, Marina, *En las prisiones de lo posible*, Barcelona, Bellaterra, 2002.

⁶²⁶ Precarias a la Deriva ha analizado este vínculo entre el ideal de una vida autónoma e independiente y la invisibilidad e infravaloración de los cuidados en nuestra sociedad. Véase “¡La bolsa contra la vida! De la precarización de la existencia a la huelga de cuidados”, en Vara, M. J. (ed.), *Estudios sobre género y economía*, Madrid, Akal, 2005.

⁶²⁷ Hay que tener en cuenta que las enfermedades contemporáneas relacionadas con el modelo de vida actual no son solo anímicas o psicológicas, sino que también están vinculadas a los efectos que los contaminantes químicos utilizados por la industria y las ondas electromagnéticas están teniendo sobre los cuerpos; su extensión está aumentando alarmantemente, como muestran los datos: la prevalencia de la Sensibilidad Química Múltiple es del 0,75% de la población en nivel severo y del 12% en nivel moderado o leve; la de la electrohipersensibilidad oscila ya entre el 3 y el 5%, lo que eleva a unos 13 millones el número de europeos que sufren esta enfermedad. Es fundamental no confundir unas y otras, así como no dar prevalencia a las primeras por desconocimiento de las últimas, cayendo en una psicologización de las enfermedades ambientales.

social.⁶²⁸ Ser libre dentro de un marco definido previamente, habitar la soledad que impone el estilo de vida necesario para responder a las exigencias sociales, “apechugar” con la vulneración de derechos y vivir con la apatía creciente ante la convicción de que “nada se puede cambiar”,⁶²⁹ son experiencias que forman parte del cotidiano de miles de personas en nuestros días. Las nuevas “enfermedades del alma”⁶³⁰ deben ser analizadas como expresiones sintomáticas de una sociedad que enferma de insostenible; muchas mujeres ven multiplicarse estos efectos al encontrarse obligadas a hacer malabarismos para mantener los vínculos afectivos, los cuidados y los recursos materiales básicos que se han convertido para una buena parte de la población en un reto cotidiano.

En este contexto, en el que lo contingente y lo precario se han convertido en norma, en imperativo y en condición asfixiante de la vida, agarrarse a la inestabilidad del sujeto deconstruido y a las diferencias no hace más que ahondar en la brecha abierta por el capitalismo globalizado y dejarnos sin respuestas. El camino que se dibuja, en este sentido, sigue una dirección opuesta: no tanto la búsqueda de las diferencias y lo que nos separa, como la búsqueda de lo común y lo que nos une, no partir de lo que somos, sino de lo que podemos llegar a ser.⁶³¹ No tanto la independencia como lo que rememora la interdependencia, el hecho incontestable de mi exposición al otro, y los lazos –reinventados– con lo que no soy yo y que me constituye. Un común que ya no se basa en la identidad o en las esencias, sino en lo construido a partir de situaciones compartidas y de luchas que son capaces de conectar con un sentimiento general más amplio, de encontrar en la vida de uno la resonancia con la vida de otros. Un resorte por el que no se eliminan las diferencias, ya que lo común no está hecho de lo Uno, sino de lo singular. Como dice Paolo Virno, “aquí resulta claro que la multitud no se desembaraza del Uno, es decir de lo universal, de lo común/compartido, sino que lo redetermina”.⁶³²

⁶²⁸ “Hoy la enfermedad mental se muestra cada vez con mayor claridad como una epidemia social o, más precisamente, sociocomunicativa. Si quieres sobrevivir debes ser competitivo, y si quieres ser competitivo tienes que estar conectado, tienes que recibir y elaborar continuamente una inmensa y creciente masa de datos. Esto provoca un estrés de atención constante y una reducción del tiempo disponible para la afectividad. Estas dos tendencias inseparables devastan el psiquismo individual. Depresión, pánico, angustia, sensación de soledad, miseria existencial”. Bifo, Bernardi, *La fábrica de la infelicidad*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

⁶²⁹ Garcés, Marina (2008), “Qué podemos. De la conciencia a la encarnación en el pensamiento crítico actual”, en <http://eipcp.net/transversal/0808/garces/es>

⁶³⁰ Véase Archipiélago, “¿Reilustrar la ilustración?”, núm. 74-75, 2006.

⁶³¹ Braidotti, Rosi, *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, 2002 [Trad. al cast. Ana Varela Mateos: *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005, p. 146]

⁶³² Virno, Paolo, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003, p. 42.

4. El cuidado como territorio de lo común frente a la autonomía y autosuficiencia del sujeto moderno

Sin embargo, el pensamiento de la vida como independencia radical respecto a los otros puebla el imaginario colectivo. Cómo y por qué romper con este ideal es algo que cabe preguntarse sin apresurar respuestas idealistas. La cuestión candente, en este sentido, es comprender la enorme capacidad de penetración del capitalismo sobre la existencia, entre otras cosas, precisamente, con la generalización del “ideal de independencia”, en el que la relación con los otros se anula, el cuidado necesario para el sostén de la vida se invisibiliza y desvalora, y la competitividad se convierte en máxima vital. Sin embargo, no basta con pensar que, por una parte, tienen lugar estos procesos negativos y, por otra, se encuentra la vida que una vez despojada de ellos se abriría de modo intrínsecamente positivo. La contraposición entre vida y capital no permite visualizar lo que hay de seductor y atractivo en la idea de una vida libre de cuidados y obligaciones. El poder de la seducción, en el que no se niegan, sino que se anudan las dinámicas del capitalismo, los deseos, la libertad y la vida, es el núcleo duro del problema: ¿por qué es más atractiva la idea de no cuidar que la de cuidar?; ¿en qué sentido toca con algo de la soledad constitutiva del sujeto?; ¿cómo desafiar la fascinación de la independencia y la autonomía plena que produce este ideal?; y, sobre todo, ¿por qué habría que hacerlo?

Rescatar los cuidados, es decir, el trabajo cotidiano destinado a producir bienestar a terceros o a uno mismo, puede ser un modo de visibilizar la interdependencia que se encuentra en el corazón de toda vida, mencionada a lo largo de estas páginas. Lo que saca a la luz son los lazos robados, quebrados, de nuestro mundo hecho añicos. Expone el estar fuera de sí propio del sujeto. Aún en el terreno de la dispersión, de las diferencias, de los relatos fragmentados, no hay vida posible sin esa dimensión común de la experiencia. Experiencia que no es solo lingüística, sino también corporal, pues ninguna vida se sostiene sin la materialidad intrínseca al hecho de cuidar (se cuidan cuerpos) que forma parte, como veíamos con Butler, del reconocimiento del sujeto. Y es, en este sentido, en el que lo común ya no es solo un reto a construir entre el oleaje de diferencias en movimiento perpetuo, sino algo que rescatar de entre lo que hay. Ya no solo un lugar al que llegar, sino un lugar también del que partir. Cabe preguntarse: ¿en qué gestos, en qué modos de vida, en qué ambientes, en qué territorios puede ser observado el impulso de toda conciencia a salir fuera de sí, a instalarse en el lugar del otro, a habitar junto al otro como un extraño? Para ello, es preciso activar un proceso de escucha y de construcción de otra sensibilidad; un nuevo tipo de suavidad que dicen Rolnik y Guattari.⁶³³

No obstante, hay que señalar los tres grandes peligros que surgen al

⁶³³ Rolnik, Suely y Guattari, Felix, *Micropolíticas. Cartografías del deseo*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.

hablar de la existencia de algo así como de un cuidado de la vida: el primero, tratar el cuidado como si éste fuese bueno en sí mismo (gesto moralista) y gozase de un contenido predefinido (esencializándolo). Nada más lejos de la realidad: el cuidado, tal como lo conocemos, es causa y objeto de relaciones perversas de dominación, está muy lejos de ser siempre gratificante y no se trata de forzar que lo sea. Conlleva tareas que distan mucho de resultar agradables, aunque pese a ello deban ser necesariamente realizadas y repartidas. El segundo peligro es pensar que existe una vida más allá del capitalismo, como si toda vida no estuviese ya inmersa en las relaciones actuales de dominio: de nuevo, existe el peligro de esencializar la vida, crear una especie de paraíso en algún lugar utópico al que deberíamos poder acceder. Y, por último, está el peligro de considerar que son las mujeres quienes gozan del acceso privilegiado a ese paraíso del cuidado, mitificando lo femenino e identificándolo con el cuidado. Pese a estos peligros, la imagen de dos lógicas (la del cuidado y la de los procesos de acumulación) que en algún punto se chocan, chirrían, hacen saltar chispas, es muy sugerente como representación de un conflicto que se experimenta en lo cotidiano, pero que es encarnación de una dinámica más general (de un sistema contrario a una vida vivible).

Decíamos que el capitalismo ha conseguido penetrar en lo más profundo de la existencia, poniendo en jaque el sentido que la autonomía personal y colectiva tenía en los movimientos de los sesenta y setenta, movilizándolo en formas de vida y subjetividades. La exaltación del individualismo, la destrucción del vínculo social, la atomización de la experiencia, la exigencia de forjar un destino propio en competencia con los demás, la creación de un Yo autónomo empresario de sí mismo, la eliminación de los otros de nuestro itinerario vital o la invitación general a la “separación” son algunos de los enunciados de nuestro tiempo. Los estilos de vida producidos son una extensión de la fuerza necesaria que se espera para poder habitar y soportar un mundo lleno de imprevistos y orientaciones aleatorias, sin anhelos ni perspectivas de futuro, sin planes prefijados ni pautas rígidas, sometido al cambio constante y a ritmos vertiginosos de supervivencia y producción. Se trata de habitar una existencia indeterminada que pone al descubierto el precario andamiaje del ser humano. En este contexto, las comunidades que emergen son frágiles y difíciles de articular, los núcleos afectivos básicos para el desarrollo de las personas son escasos y, a veces, están acompañados por sentimientos de culpa y frustraciones diversas ante la imposibilidad de mantenerlos, las relaciones se reducen al mundo de la pareja impidiendo otras experiencias difusas de los afectos y del amor, y la soledad se convierte en una condición apenas evitable en la vivencia cotidiana del tumulto de las ciudades globales. Además de habitar una existencia indeterminada, se trata de habitarla sin red, sin respaldo, sin referentes colectivos, sin los otros.

Sin embargo, la propia experiencia de la vida desarticula el armazón construido en torno al ideal de independencia. ¿Quién es capaz de la enorme

hazaña de vivir acorde con el ideal? Éste se sostiene identificándose con una situación personal y social absolutamente transitoria, casual, basada en la juventud, la salud, la fuerza, la potencia, una buena posición social y no cuidar de otras personas (hijos, mayores, enfermos, etc.). Es el modelo del hombre occidental, blanco, heterosexual, burgués, que no cuida e invisibiliza los cuidados cotidianos y/o puntuales que recibe. Pero la desestabilización de alguno de estos elementos hace que se tambalee el ideal de independencia: se deja de ser joven, no se goza de tal estatus social, se padece una enfermedad crónica o pasajera, se decide tener hijos o cuidar de otras personas. En ese caso, se abre un abismo, un vacío, que muestra la crudeza del mundo precarizado, sin colchón que respalde o con el mismo de siempre: la familia tradicional que viene a tapar agujeros, si es que puede, una y otra vez. Estas situaciones acentúan la contradicción entre una vida figurada según el ideal de independencia y la experiencia de la necesidad de otra lógica para la sostenibilidad real de la vida: es necesario el apoyo, cuidado, afecto y ayuda de los otros. Las situaciones de quiebra exponen la certeza de que la potencia en la que se basa el ideal de independencia es una potencia falsa que solo es capaz de articularse en lo abstracto: razón sin cuerpo, vida sin límites, existencia que ignora la finitud y la muerte. Sin embargo, la enfermedad, la vejez, la fragilidad y la vulnerabilidad forman parte de la propia vida, de modo que la verdadera potencia no es la que las anula o ignora, sino la que es capaz de pensar y actuar con ellas. No se trata de ser solo cuerpo, sino de no olvidarlo.

Frente al ideal del capitalismo que propugna la independencia y la separación de los otros, la interdependencia nombra aquello sin lo que la vida resulta posible. Es aquí donde se acaba de dibujar, tras el rastreo de la filosofía de la diferencia y de la filosofía y teoría feminista, qué puede significar abrir procesos de politización hoy: ya no pasaría por separarse de los otros (o del poder, como si éste fuese un ente monolítico externo a los individuos) para construir autonomía, sino por inventar nuevas maneras de estar juntos que den otro sentido a la vida, rescatando y reelaborando lo común de la existencia. La interdependencia no es algo bueno en sí mismo —no expresa un contenido determinado—, sino la palanca interna para replantear los presupuestos sobre los que se construye la existencia humana contemporánea.

Sin embargo, ¿cómo es posible que la dinámica capitalista siga su curso pese al choque mencionado entre la lógica de acumulación capitalista y la lógica de los cuidados? Ésta ha sido posible mientras las mujeres se han responsabilizado de los cuidados de manera gratuita e invisible. La crisis de los cuidados⁶³⁴ pone al descubierto con toda su crudeza esta contradicción, acentuada por la falta de medidas públicas reales para amortiguar sus efectos.

⁶³⁴ La crisis de cuidados es el proceso por el que el antiguo modelo de cuidados basado en el hombre-ganador del pan/ mujer-cuidadora se pone en crisis. La pregunta que abre esta crisis es qué modelo de cuidar (de los niños, enfermos, ancianos, de la vida cotidiana en general) vamos a elegir como sociedad. Por lo pronto, es el neoliberal el que gana terreno mercantilizando el cuidado.

Mujeres que apenas llegan al reto imposible de cuidar de sus hijos e hijas y trabajar en empleos precarios, mayores que hacen cola en las listas de espera de las residencias y/o que viven solos sin ningún tipo de ayuda, personas que por enfermedad son despedidas del trabajo, mujeres que tras cuidar durante toda su vida a sus familias se ven obligadas a cuidar de sus nietos o de sus padres, mujeres que cuidan en soledad de otras personas que, por diversos motivos, requieren atención especializada, mujeres migrantes que cuidan de sus familiares a través del hilo telefónico, empleadas de hogar que, por sueldos irrisorios, se hacen cargo de familias enteras, trabajadoras sexuales que realizan labores de escucha y acompañamiento a clientes que se sienten solos, asistentes a domicilio hiper-precarizadas que corren de casa en casa para prestar una hora de ayuda insuficiente, asistentes sociales atrapadas entre la falta de presupuestos, los recortes de las subcontratas y el desentendimiento de la administración pública, teleoperadoras que dan servicios a distancia de atención a personas mayores que se encuentran solas, trabajadoras de la limpieza que por tres euros la hora recorren las oficinas de los altos ejecutivos a contrarreloj...⁶³⁵ Tener que sostener la vida a caballo entre los trabajos precarios, los ritmos vertiginosos de la producción y la vida metropolitana, la carencia de recursos básicos para el mantenimiento de la vida y la falta de redes comunitarias, está produciendo una serie de síntomas sociales expresados a través de sentimientos como angustia, miedo, culpa, depresión, ansiedad, soledad o frustración.⁶³⁶

Estos síntomas muestran principalmente dos cosas. En primer lugar, que la nueva dinámica del capitalismo ha conseguido penetrar e instalarse en todas las dimensiones de la vida, evidenciando su triunfo y la sensación generalizada de que no es posible la sustracción: cualquier movimiento en otra dirección es sistemáticamente reinscrito en la lógica capitalista, bien a través de la potencia virtual presente en cada deseo y necesidad de convertirse en producto o mercancía a la venta (la mercantilización de todos los posibles a los que se refiere Marina Garcés), bien a través de la percepción de la fragilidad de los lazos que nos unen con otras personas, aunque éstos vayan destinados concienzudamente a construir otras formas de relación. ¿Qué es lo que, entonces y, pese a todo, ha hecho posible este triunfo? ¿Qué conexiones con la subjetividad, con los deseos, con los afectos, con la intimidad ha encontrado este modo de desarrollo de la lógica capitalista?

Para responder a estas preguntas, no se puede contraponer simplemente el capitalismo a la vida, aunque, como se ha mencionado, en un sentido crítico,

⁶³⁵ Las imágenes propuestas son femeninas, basándonos en los datos: el 85 % de las personas que cuidan son mujeres.

⁶³⁶ La publicación de la revista del colectivo Espai en Blanc, “La sociedad terapéutica”, núm. 34, 2007, forma parte de un intento por analizar qué está pasando en nuestras sociedades hoy y cuál es el significado de estas “enfermedades del alma”.

esta contraposición resulte muy útil. Cuando se afirma que el capitalismo moviliza la vida, se está señalando que existe una conexión no solo de negación o antagonismo, sino también de complicidad y afirmación entre la vida (el deseo, el goce) y la producción capitalista, es decir, entre la subjetividad y el poder, en tanto que este poder ya no se basa solo en la explotación tal y como la hemos conocido sino en la reproducción permanente de la subjetividad. Es importante no perder de vista esta conexión si queremos acercarnos, aunque sea tímidamente, a la cuestión de cómo es posible que, pese a las condiciones que soportamos diariamente, la maquinaria capitalista se mantenga en pie. Existen dos respuestas generales, pero importantes a esta pregunta. Una tiene que ver con la complicidad con el orden que se pretende romper; y otra con la ruptura de una norma que se ha vuelto norma a su vez.

La primera pasa por acercarnos a las herramientas que ofrece el psicoanálisis, el cual ha expuesto ciertas relaciones entre la descripción de un sujeto carente de determinaciones previas o esenciales, movilizado por un deseo que nunca es colmado, y la capacidad de sujeción de ese deseo por parte del capital.⁶³⁷ El capitalismo habría captado la imposibilidad constitutiva de todo sujeto de ser colmado y su necesidad, al mismo tiempo, de construir ilusiones de fijación del flujo de deseo que apacigüen la búsqueda constante. La complicidad del sujeto con la ley no sería un mal tropezón en el camino, sino el nudo problemático que estructura el poder contemporáneo. Frente a toda ilusión por cerrar ese problema con códigos religiosos, morales o ideológicos (la responsabilidad es siempre de un otro externo: Dios, los extranjeros, el poder político), la cuestión sería cómo hacerse cargo y no ignorar la imposibilidad, el hecho de que “nunca se las tienen todas consigo”. Se abre un espacio de indeterminación, contradicción, incertidumbre y diferencia que no implica la parálisis, pero sí formula nuevas preguntas sobre cómo inventar una política que tome en cuenta la ambivalencia del deseo como hemos señalado en páginas anteriores.

La segunda hace referencia no ya a la complicidad sino a la ruptura, al rechazo de las antiguas formas que aprisionaban y disciplinaban los deseos y la vida: trabajos rígidos, formación no flexible, demandas asfixiantes de la familia y planes para toda la vida. Creatividad y libertad se afirman con fuerza, como crítica frente al poder normativo. Sin embargo, creatividad y libertad han pasado a ser gestionadas por el capital, convirtiéndose, paradójicamente, en la norma: la creatividad se reinserta en la lógica de la nueva empresa y la libertad se reinterpreta en términos de individualismo, diferenciación de los otros y capacidad de consumo (ser libre es no necesitar a nadie y poder consumir).⁶³⁸

⁶³⁷ Una de las aportaciones del psicoanálisis es señalar la coimplicación entre la economía real y la economía del goce.

⁶³⁸ Luc Boltanski y Ève Chiapello han desarrollado las profundas relaciones entre el capitalismo y su crítica en su libro *El nuevo espíritu del capitalismo*. Este concepto del “nuevo espíritu” intenta dar cuenta justamente de las relaciones dinámicas entre uno y otro, frente a las concepciones comunes que

Volviendo a los síntomas, su presencia habla, también, de que las formas de resistencia ya no pasan necesariamente por las antiguas formas de organización política. El sujeto que sufre estos malestares no es un sujeto estable, definido en torno a una única identidad (los obreros, las mujeres, los negros), aunque sean las mujeres y/o las mujeres migrantes quienes están viviendo en mayor medida algunas de sus consecuencias, ya que acceden a los trabajos más precarios y siguen haciéndose cargo fundamentalmente de los cuidados. Además, no es la ideología, sino la experiencia vital la que pone en jaque el sentido subjetivo de la organización social. Las formas de protesta ya no pasan exclusivamente por el partido o el sindicato, sino por pequeños gestos cotidianos, compartidos o vividos en soledad; por organizaciones puntuales de “afectados” de diversas situaciones en momentos concretos (estafados por constructoras, padres y madres preocupados por la sostenibilidad del cuidado de sus hijos, personas hipotecadas de por vida o que simplemente no pueden acceder a una vivienda digna, familiares y amigos reunidos en torno a una catástrofe que evidencia la precariedad en la que vivimos); por movilizaciones y conflictos puntuales en trabajos “atípicos” en los que los derechos inexistentes deben ser reinventados y puestos a circular de nuevo, como es el caso de la mayoría de los empleos precarios; por alianzas en torno a problemas como el del empleo de hogar o los cuidados; por pequeños colectivos que mantienen reducidos pero importantes lugares de referencia; o por las redes de ayuda y apoyo que surgen entre personas en la vida cotidiana, que desafían las fronteras impuestas por el racismo, inventando alianzas y formas de gestionar colectivamente los recursos con los que se cuentan y otros que se inventan. Que sea a través de estas formas cómo se organiza la protesta y no de otras más clásicas tiene que ver con un problema de legitimidad y representación. No existe un sujeto único de la lucha, no existe un contenido ideológico que la predefina, ni existe una estructura fija. Todo eso está por inventar en el interior de cada proceso. Lo que sí que existe es una brecha, una crisis, un malestar, una sensación informe y sin nombre concreto que señala que “esto no marcha”.

Y esto significa que, pese a todo, se abre una oportunidad para imaginar otra cosa. La contradicción entre la lógica de los cuidados y la lógica capitalista puede resultar útil para cuestionar la organización social de la vida. Pero hay que alejarse, como se ha señalado más arriba, de cualquier idea mistificada en torno a los cuidados, tanto en relación a su contenido como en relación a quien cuida. También hay que tener en cuenta que si el cuidado sirve para hablar de sostenibilidad de la vida, su contenido no puede quedar reducido a determinadas tareas, sino que debe permitir replantear el conjunto social: desde la organización de las ciudades, el trabajo, los hogares o los recursos naturales.

contraponen la crítica y el capitalismo o la crítica y el poder. Boltanski Luc y Chiapello Ève, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

Si los cuidados tienen que ver con lo que hace que la vida se sostenga y esta responsabilidad recae en unas pocas manos invisibles (las de mujeres en mayor posición de subalternidad), entonces debemos ir más allá: exigir una sociedad que se organice colectivamente en función de las necesidades y deseos de las personas, y no en función de la búsqueda de beneficio.⁶³⁹ Por eso, la crítica desde los cuidados se aleja de la exigencia del reparto de tareas en el hogar, que toma como modelo a la mujer blanca heterosexual, y que no cuestiona el contenido del cuidado y sus relaciones. Quizá en un futuro podamos encontrar una palabra más adecuada y con menos carga simbólica que la de «cuidado» para dar cuenta de estas dimensiones.⁶⁴⁰

Efectivamente, la reivindicación en torno al cuidado puede convertirse en una crítica profunda a la organización de la vida en su totalidad, que no parte tanto de una formulación ideológica como de la experiencia cotidiana (en la que vuelven a saltar chispas entre las dos lógicas enfrentadas): frente a las formas actuales de explotación del trabajo y la precariedad, la expropiación de los recursos naturales y la privatización de lo público, la gestión de la salud, el diseño con fines especulativos de las ciudades, el heteropatriarcado como sistema que niega la diversidad sexual y de género, el racismo como forma de dominio y control sobre la vida y el recorte de derechos y libertades civiles. Pero también puede servir para afirmar la interdependencia como la dimensión ontológica colectiva negada de la existencia. Por una parte, abrir la posibilidad de crítica y cambio elaborando nuevos sentidos de lo que nos rodea; por otra, rastrear y recuperar lo que de algún modo ya tenemos.

Pese a que el malestar generado en torno a una vida que se hace invivible afecta a todas las personas (pues es indiferente a los sujetos en su lógica, aunque diferida en las relaciones de poder que se articulan en su seno), sin embargo, apenas logramos identificarlo o nombrarlo como parte de la experiencia colectiva; menos comprender por qué funciona como lo hace; lo único que sabemos es que “eso, tal como está dispuesto, no lo queremos”. Es cierto que la enorme diversidad de los efectos de esta lógica hace imposible volver a pensar en términos de un sujeto único, como se ha argumentado a lo largo de estas páginas. Pero, ¿significa eso que se debe renunciar a construir una voz común que hable de estas experiencias? Creemos que no.

⁶³⁹ En torno a estas ideas se han dado algunas iniciativas en los últimos años como la lanzada a través del concepto de “ciudadanía”, destinado a cuestionar los modelos de ciudadanía que se han construido según una carta de derechos jerárquica y excluyente. Sira del Río, Amaia Pérez Orozco y Carolina Junco cuentan cómo surgió el concepto de “ciudadanía”, cuando un error en la placa con la que se inauguraba el centro social Casas Viejas de Sevilla, cambió el lugar de la “u” y en lugar de ciudadanía, apareció ciudadanía. Las mujeres allí presentes, cogieron el guiño al vuelo y pensaron que aquello era mucho mejor: ver “Hacia un derecho universal de ciudadanía” (2004). Disponible en <http://www.nodo50.org/caes/articulo.php?p=252&more=1&c=1>. Precarias a la Deriva elaboró una campaña que parodiaba los eslóganes de la publicidad de IKEA: “Reordena los espacios de tu vida. NOKEA, Nueva Organización del Cuidado”. Y, más tarde, la Comisión del 8 de marzo de Madrid en el año 2007 salió a la calle con el lema: “Por una reorganización social del cuidado”.

⁶⁴⁰ Una noción que se acerca bastante es la de “vida vivible”. La pregunta es cómo generar las bases para una vida vivible en condiciones de singularidad y universalidad.

Pero en un momento en el que la dinámica impuesta corre veloz en una realidad que exige que aceleremos el paso y nos distanciamos unos de otros, ¿cómo pararnos y reelaborar lo que nos une o nos puede unir frente al poder de individualización de la vida? ¿Cómo crear sentidos comunes desde la dispersión? Cuando producir diferencia es un ejercicio del poder (que la banaliza, asimila, mercantiliza o devuelve bajo la forma imperativa “sed diferentes”), la diferencia se convierte en indiferencia, sin capacidad política en sí misma. La resistencia, entonces, no puede pasar solamente por afirmar las diferencias, ignorando la velocidad de captura, sino también por las conexiones que se producen con otros (y solamente a partir de lo cual vuelve a tener sentido ser diferentes). El reto es construir lugares comunes, imaginarios y nombres que expresen situaciones compartidas, sin abandonar la complejidad, singularidad y multiplicidad existente. Insistimos de nuevo: no se trata de construir una nueva unidad que anule las diferencias, despeje interrogantes o cierre de manera definitiva el sentido de la realidad. Al contrario: se trata de escuchar y potenciar lo que hay en cada vida atomizada que consigue hacer resonar y vibrar lo común; se trata de desafiar la lógica del individualismo y de la separación, dándole un nuevo sentido a la experiencia; se trata de elaborar problemas conjuntamente, de reescribir un nuevo común.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Las conclusiones de este trabajo se dividen en dos partes. En la primera, se recuperan las preguntas clave formuladas a lo largo del texto. Se trata de una aproximación no sistemática, cuyo objetivo es ofrecer una mirada global, aunque ciertamente limitada, del trabajo.

La segunda parte tiene un carácter distinto. Se trata de una síntesis basada en 25 ideas o puntos de partida que se desprenden de este trabajo. En ella, se mezclan el texto original y nuevas reflexiones, aportaciones o modos diferentes de ordenar el contenido con el objetivo de contribuir a su clarificación y facilitar su lectura. En esta ocasión, el estilo es más esquemático que narrativo. Por ello, se omiten referencias que pueden encontrarse en el trabajo y se incluyen solo citas puntuales.

Aunque puedan señalarse cuestiones que se repiten en ambos apartados, se ha optado por esta división para no renunciar a una sistematización que ayude a visualizar la estructura conceptual del trabajo, así como las ideas más importantes.

Una mirada global: apuntes entre filosofía, feminismo y política.

Al inicio de este trabajo nos preguntábamos por los vínculos entre la filosofía de la diferencia y los feminismos contemporáneos. Hemos visto que existen multitud de puntos que conectan ambas reflexiones: la crítica al falogocentrismo, la lógica del suplemento, el cuestionamiento de la metafísica de la presencia y la *différance* en Derrida; la crítica al pensamiento de la representación, la resistencia del deseo a ser categorizado, el pensamiento nómada y el *devenir mujer* en Deleuze; la historia de la sexualidad, el poder biopolítico, la noción de "discurso", el materialismo de los incorpóreos, la inseparabilidad de poder y subjetividad y la micropolítica en Foucault. Decíamos que los feminismos contemporáneos retoman el proyecto de la diferencia en el punto en el que la filosofía de la diferencia lo deja, enriquece y aporta la experiencia encarnada de un sujeto no unitario, complejo, contradictorio y múltiple. Proponiendo, además, figuraciones políticas y herramientas conceptuales que permiten recuperar el cuerpo, la experiencia singular, el conocimiento situado o la ontología de la vulnerabilidad. En definitiva, en ambas, se trata de pensar las implicaciones de la diferencia frente a la lógica de la representación, fuera de un esquema mental de oposiciones, que hace de ellas algo subsidiario, sometido a lo Uno, a una dinámica de identificación y exclusión. En este sentido, la pregunta común es qué es pensar, y si es posible, dada la intrínseca relación entre lenguaje y razón a la que nos referíamos con Heidegger, pensar de otro modo.

Hemos visto que el feminismo profundiza un poco más en esta pregunta. La experiencia encarnada de las mujeres abre una nueva vía para abordar este

problema. El descubrimiento del sujeto feminista femenino en Beauvoir desvela que lo femenino no es una naturaleza, sino una construcción social, y que el sujeto Mujer está hecho de contradicciones. Al mismo tiempo que busca el reconocimiento para poder existir, su identidad debe ser cuestionada para no caer en reforzar la esencia que le ha sido impuesta. La misma por la que ha sido situada como lo otro de lo Uno. Una de las críticas que veíamos de la mano de Luce Irigaray y de Rosi Braidotti es que, frente a la tematización de los filósofos de la diferencia, la razón no debe concebirse sexualmente neutra, sino atravesada por el poder masculino y anudada con la violencia que genera la negación de lo Otro. Para Irigaray, de aquí se desprende la necesidad de explorar un deseo femenino propio, indagar en la diferencia a través de la escritura. Pero vimos que presuponer un deseo genuinamente femenino conlleva una posición esencialista de difícil justificación.

El principal punto de discordia entre los feminismos contemporáneos y la filosofía de la diferencia lo apuntaba Lauretis: existe un rechazo a identificar la femineidad con las mujeres reales, pues solo en la medida en que se renuncia a insistir en los problemas concretos derivados de los lugares de género asignados, las mujeres son el mejor grupo social para representar al otro. A propósito, veíamos que cuestiones clave como el *devenir mujer* no está exento de problemas para los feminismos. En este sentido, nos deteníamos también en el caso de Foucault: si bien su contribución en restaurar el cuerpo como territorio de inscripciones discursivas y campo de resistencias fue fundamental, problematizando el sexo como un producto de la sexualidad, y conectando de este modo con los feminismos, no trató, sin embargo, las implicaciones diferenciadas que el poder tiene para los sexos. No solo no toma la diferencia sexual como punto de partida, algo comprensible desde una perspectiva con un objetivo desustancializador, sino que tampoco se preocupa de sus efectos. Por eso, afirmábamos con Rodríguez Magda que la *Historia de la sexualidad* es una historia que, al no explicitar el marco de la diferencia sexual del que surge, se muestra en sí misma masculina. En esta línea, argumentábamos que el nacimiento de la biopolítica, tal como lo entiende Foucault, no pudo producirse sin la forzosa separación público/privado, que confina a las mujeres al hogar. Esta tecnología de género es la condición necesaria para la constitución del mundo moderno, burgués, industrial. También veíamos las críticas al deseo deleuziano por presentarse sexualmente indiferenciado, escondiendo en el manto de lo múltiple la obligatoriedad de ceder al goce masculino. En este sentido, el feminismo ha puesto de relieve la necesidad de pensar desde y con el cuerpo, pero desde un cuerpo que no es ajeno a los efectos del género.

En el desarrollo del pensamiento feminista, el esquema de oposición entre las categorías de lo femenino y lo masculino fue progresivamente matizado. Aunque los feminismos han prestado especial atención al cuerpo desde los inicios de la Segunda Ola en la década de los sesenta, se trataba, o bien de un cuerpo biológico predeterminado, o bien de un cuerpo ausente, cuya

especificidad desaparecería al alcanzar la igualdad. La deconstrucción feminista intenta romper con ambas posiciones, cuestionando los preceptos humanistas en los que se fundamenta el sujeto contradictorio de Beauvoir: el género no es el atributo de un sujeto preexistente, no existe yo anterior que garantice la coherencia y la unidad de la experiencia diversa de sexo/género/deseo. En definitiva, el cuerpo no es una sustancia metafísica; no es el receptáculo en el que se apoya el poder, sino un producto del mismo: comienza así a hablarse de las distintas tecnologías de producción corporal que pasan por el trabajo, la moda, la educación o la moral. En este sentido, decíamos que el feminismo extiende la crítica de la metafísica de la sustancia al campo del sexo, al preguntarse por el proceso de construcción de la verdad de los cuerpos generizados. Por ello, siguiendo a Joan Scott, afirmábamos que el análisis de la opresión femenina exige atender no solo la ordenación de los sistemas económicos o políticos, sino el modo en que las sociedades representan el género y el uso que hacen de éste para enunciar normas, distribuir lugares o construir el significado de la experiencia.

El cuerpo va siendo interpretado más como una realidad singular que como parte del conjunto biológico femenino. En este aspecto, la noción de Deleuze de "cuerpo", como resultado de las imágenes que el sujeto maneja sobre sí, es clave. Pero, además, el género permite romper con el esquema excesivamente rígido de la diferencia sexual basado en significantes unívocos opositivos de lo masculino y lo femenino. Ya no se trata del problema de lo femenino en sí, sino de la relación entre los géneros: cómo lo femenino y lo masculino son categorías producidas dentro de un régimen sexual determinado. Por otro lado, el género permite expresar el carácter múltiple de la subjetividad: la diferencia sexual siempre se inscribe en una experiencia de clase, raza y sexo, y esta es irreductible, no puede leerse bajo la interpretación de dudosa universalidad de las mujeres blancas heterosexuales occidentales. Este es el legado de los feminismos periféricos (mujeres negras, chicanas y mestizas, lesbianas y *queer*) como profundización en el problema de la diferencia. La tecnología de género de Teresa de Lauretis, la performatividad de Butler o el *cyborg* de Haraway son modos de pensar la subjetividad desde estas nuevas coordenadas.

La teoría *queer* es una expresión de este pensamiento de la diferencia: se trata de una afirmación del carácter irreductible, múltiple de los cuerpos. Cuestiona su encorsetamiento en las categorías de lo femenino y lo masculino, producidas por el régimen heterosexual, que es en el sistema de oposiciones en el que cobran sentido. La alianza con Deleuze–Gauttari es clara: las subculturas sexuales plantean la movilidad y productividad del deseo que dice no saber de etiquetas. Al mismo tiempo, la descripción del capitalismo como campo inmanente de signos que excede la matriz económica permite pensar el lenguaje como lugar de captura y constitución subjetiva. La teoría *queer* y los feminismos que nacen en los noventa retoman la importancia del terreno de lo simbólico

para pensar las conexiones entre subjetividad y poder. Este giro permite que ciertas luchas periféricas, hasta entonces invisibilizadas bajo las nociones de la teoría marxista clásica centradas en la lucha de clases, recuperasen protagonismo: en ellas, podían leerse los modos modernos de resistencia política. Ya no se trata de buscar la oposición, sino de crear nuevos territorios y formas de vida. Resistencias del devenir múltiple frente al control del cuerpo y la fabricación de identidades asfixiantes. En este aspecto, existe un vínculo también con Foucault: no se da una oposición frontal al poder, como si éste fuese algo externo al sujeto, sino una invitación a la problematización de sí y al desarrollo de un *arte de la existencia*.

Retomando la pregunta ¿qué es pensar?, en un contexto en el que la aparición de las diferencias en el corazón del ser es irreversible, el pensamiento como representación unitaria, fidedigna y objetiva va siendo desplazada, precisamente por su incapacidad ontológica para dar cuenta de lo diferente. La existencia del otro femenino, o de otros diversos –sujetos en condiciones de subalternidad–, lleva a plantear en qué medida estas exclusiones son inherentes a una determinada comprensión de la razón Occidental, y de qué modo expresan, o pueden llegar a expresar, otra sensibilidad: lo femenino en tanto otro, introduce dimensiones no apreciadas por la conciencia y, sin embargo, presentes, como son el deseo, los afectos, la fantasía o la imaginación. Pensar ya no es, por tanto, la actividad de un sujeto consciente racional, sino la posibilidad de construir una nueva sensibilidad, un nuevo tipo de interconectividad con el ser o, como dicen Rolnik y Guattari, un nuevo tipo de suavidad. Pensar, en todo caso, con Deleuze y Foucault no es la representación objetiva de una realidad dada, sino un acto de creación.

Desde la perspectiva de Butler, en tanto que el sujeto se ve expuesto a unas normas sociales que no ha elegido y que lo constituyen, la única manera de no quedar apresado bajo el pensamiento de lo dado es comprendiendo el proceso de interiorización como una actividad necesariamente crítica: cada sujeto interpreta las normas de modo singular, produciendo desplazamientos, discontinuidades ocasionales que revelan la imposibilidad de repetir satisfactoriamente las normas de género. Por eso, para Butler, la ética ocupa un lugar fundamental. Desde esta perspectiva, pensar es contar con la certeza de que estamos expuestos a un Otro que no hemos elegido y del que debemos hacernos cargo. Este estado de vulnerabilidad es una prueba de la inexistencia de la autosuficiencia y de la conciencia individual.

Retomando la cuestión del género que introduce la deconstrucción feminista, nos parecía importante no presentarla exenta de problemas. Si partimos de que el sexo es fabricado por el género, ¿qué papel tienen el inconsciente y el lenguaje?, ¿de qué modo pensarlos sin solidificar las posiciones de género dadas? En el ejercicio de abordar esta pregunta, nace el interés por el psicoanálisis.

Existe una interpretación excesivamente positiva respecto a las

posibilidades plásticas del género. Dicha interpretación se basa en la premisa postestructuralista de la apertura ilimitada de la significación: no existe un significante estable, el significado no está cerrado. Pero esta interpretación no contempla la paradoja del lenguaje: pese a que afirmamos la relación de todos los términos, los vínculos diferenciales que definen el sentido, la ausencia de términos absolutos, para hablar, finalmente, necesitamos estabilizar el significado, ofrecer un cierre, por muy parcial que éste sea. Hablamos desde y con el conjunto de significantes que conforman nuestro mundo, nuestra gramática, nuestra sintaxis, nuestra lengua. Es decir, sabemos que la apertura de la significación es ilimitada, pero, para hablar, nos vemos obligados a cerrar la cadena. La pregunta por el cambio debe necesariamente tener en cuenta esto: no lo podemos todo, debemos contar con lo que de manera más fundamental nos constituye, no para que sirva de justificación de una situación presumiblemente transformable, sino para hacernos responsables de nuestros límites más profundos, como que, de hecho, resulta imposible tener un conocimiento pleno o absoluto de la situación en la que nos encontramos inmersos: no bastan el voluntarismo o la concienciación para cambiar las coordenadas de la realidad.

En relación al género, ocurre algo parecido: las prácticas de género configuran lo que somos y, en este sentido, en tanto el género es un hacer y no una esencia, podemos modificarlo. Sin embargo, no está claro que el género sea tan maleable como ha podido pensarse. El descubrimiento del inconsciente y la relación profunda que el sujeto mantiene con el lenguaje (la relación esencial entre ser y decir) impide situar la cuestión del género exclusivamente del lado de las decisiones conscientes. Veíamos que, para Lacan, el proceso de llegar a ser hombre o mujer se produce desde la obligatoriedad que impone la relación entre el goce y el lenguaje: debemos necesariamente situarnos del lado o no del falo. Una teoría del género que ignore la inscripción inconsciente, no puede responder a la persistencia de las relaciones de dominación, que, pese a los cambios socioeconómicos, políticos y culturales, o pese a estados generales favorables a experiencias más libres de género, así como la afirmación de una interpretación abierta de los cuerpos, la diferencia sexual persista, y persista sosteniéndose en la desigualdad.

Durante los años noventa, muchas feministas pensamos que era no solo posible, sino, también, necesario romper con el género, deshacerlo, inventar otra cosa. Las nuevas libertades que nuestras abuelas y madres habían conquistado, los avances en políticas de igualdad, la relación con la tecnología que permitía habitar una identidad impropia, la precariedad, que en cierto modo liberaba de la atadura a estructuras excesivamente rígidas, facilitaron la ruptura con discursos que se sustentaban en preceptos humanistas y metafísicos. En lugar del sujeto y sus interioridades, hablar de subjetividad como pliegue del afuera; en lugar de identidades, desvelar las conexiones múltiples; en lugar de esencias, el devenir y su potencialidad; en lugar de razón,

el deseo; en lugar del patriarcado como estructura monolítica, las relaciones de poder; en lugar del marco restringido de la diferencia sexual, la variabilidad del género; en lugar de nociones abstractas, las prácticas corporales encarnadas.

Los cambios, cuando se trata de las mujeres, han sido paradójicos. Si bien, por una parte, podemos decir que el feminismo es el movimiento social que mayores logros ha conseguido en la historia en el sentido de ser un movimiento global que ha implicado a millones de mujeres en el mundo, y que ha forzado cambios estructurales en países enteros, por otra parte, en la experiencia cotidiana, la sujeción sigue presente de múltiples formas. Las consignas de liberarse del género, construir otra sexualidad o romper con el pacto heterosexual no se corresponden con la dureza con la que se expresa la violencia de género o la destrucción que comporta para mujeres jóvenes y aparentemente libres las relaciones amorosas. Esto muestra que, en el caso de las mujeres, el poder adquiere la forma de la servidumbre voluntaria. Y esa forma tiene que ver con estructuras de largo alcance, con el inconsciente y con el lenguaje, además de con normas sociales coyunturales. En el extremo contrario, se encuentra la posición de los colectivos que insisten en la ruptura del binarismo sexual. Pese a la importancia simbólica de estos discursos, en tanto desequilibran un marco excesivamente rígido, como afirmábamos con Copjec, la estabilidad del par binario masculino/femenino no se deshace poniendo en duda su división. Aunque sea más liberador pensar en la transexualidad como un más allá del género, lo cierto es que mayoritariamente existe un reclamo por habitar uno de los dos polos de la dicotomía. Argumentábamos, a través de Fausto–Sterling, que la multiplicidad de sexos no garantiza un género flexible. Por eso, la propia Sterling admitía que, en lugar de exigir una identidad sexual separada para las personas intersexuales basada en la genitalidad, debería admitirse una mayor variedad de varones y de mujeres. Plantear que exista algo difícilmente deconstruible en la diferencia sexual no significa necesariamente una complicidad con el orden social dado, sino una descripción de la complejidad a la que nos enfrentamos.

Las teorías del género no han querido saber mucho del inconsciente y de las estructuras lingüísticas por miedo a solidificar normas sociales, como si se tratase de situaciones necesarias y absolutas. Y lo han hecho con razón. Sin embargo, como veíamos con Braidotti, la necesidad de romper con el inconsciente transhistórico no tiene que llevarnos a obviar su presencia. En las últimas décadas, hacerlo ha impedido hablar de los límites en los que se constituye la subjetividad. En este sentido, decíamos que una política que no tenga en cuenta estos límites, es decir, no solo una noción positiva del “deseo”, entendido como una capacidad persistente de desbordar los esquemas dados, sino, también, negativa, que contemple los límites, ambivalente por tanto, está abocada al fracaso.

La pregunta a la que nos enfrentamos, en un momento en el que las promesas de liberación en el contexto del neoliberalismo han sido desveladas

como monstruos de dominación globales, la afirmación de las diferencias como una trampa para la articulación de un sistema basado en el ideal de independencia y en la lógica de la pertenencia a través de la conexión permanente, es si podemos, sin renunciar al nuevo paradigma teórico-filosófico de deconstrucción de los idearios metafísicos, tomar en cuenta el inconsciente y la exigencia lógica del lenguaje para deshacer el núcleo duro de la diferencia sexual. Sosteníamos que no se trata de renunciar a los cambios sociales ni mucho menos, sabemos que éstos pueden producir giros profundos en la subjetividad, como precisamente ha mostrado el feminismo, pero sí debemos abandonar la posición voluntarista y el optimismo ingenuo con los que se ignora que la libertad del sujeto es inseparable de la dimensión compulsiva del sexo: hay cosas que no controlamos, pulsiones que no decidimos, límites que nos constriñen por el hecho de ser seres parlantes y mortales, decisiones envueltas en actos irracionales que no podemos explicar... De este modo, afirmábamos que cabe hablar de una noción más dinámica del inconsciente, conectada con lo social, como de hecho hicieron Deleuze y Guattari, pero sin esencializar el deseo como una sustancia presente de manera subterránea más allá de la ley, y que, no por ello, se reduzca completamente a lo social. Es decir, dejando espacio para el hiato, la brecha entre lenguaje y ser, algo que, como vimos, Deleuze rechaza a través de la continuidad de la expresión, y Butler niega al identificar por completo el sexo con el significante, como si se tratase de una instancia completamente comunicable. Al respecto, hacer del sexo una dimensión exclusivamente determinada por el discurso es una operación de racionalización contraria a los descubrimientos del inconsciente, e incluso a los esfuerzos de la filosofía de la diferencia por dar cuenta de la distancia entre sujeto y objeto, significado y significante, lenguaje y ser. Para el psicoanálisis, por el contrario, el sexo no es de lo que podemos hablar, sino en relación a lo que nos quedamos sin palabras, enmudecemos. Mientras Butler explica el cuerpo y la sexualidad a través de las normas sociales, el psicoanálisis enfatiza los lazos entre lenguaje y deseo.

Recogíamos la advertencia de Braidotti de que los tiempos del inconsciente no son los de la voluntad racional. Es preciso contar con esto sin que constituya una excusa para solidificar esquemas sociales prefijados. La propuesta, en este sentido, es trabajar produciendo desplazamientos en lugar de partir de rupturas de difícil traducción real; ensanchar las categorías de lo masculino y lo femenino, ver si su ampliación puede llevar finalmente a su disolución y a la invención de otra cosa que tenga un calado significativo; pero no partir de la afirmación de su no existencia, como si decirlo implicase su realidad, o presuponiendo una maleabilidad exenta de límites. Límites que, por cierto, se recrudecen con la rearticulación del capitalismo a escala global a la que estamos asistiendo.

Según Copjec, identificar sexo y lenguaje conlleva asumir un contenido normativo del sexo. Aquí veíamos que la diferencia sexual, no desde la

perspectiva de una noción asimilable con una forma predeterminada, sino en el nivel de lo Real, pretende ser otro modo de nombrar la Diferencia. Las dificultades que surgen con el uso de la noción de “diferencia sexual” –la incapacidad del psicoanálisis para conectar el proceso de sexuación de la lógica lacaniana con un sistema de desigualdades estructurales y con la interrogación abierta sobre el estatus de otras diferencias como la racial o la de clase– nos llevan a hablar de la Diferencia en general. Las dificultades que presenta la diferencia sexual lacaniana desde una perspectiva feminista y/o *queer* son importantes, en tanto muestran la aparente neutralidad y universalidad del lenguaje y de los escenarios e imágenes ofrecidos por el psicoanálisis. Sin embargo, esto no es óbice para renunciar a una ontología de la Diferencia, abandonada por Butler por miedo a sublimar prohibiciones sociales o un campo histórico de inteligibilidad cultural.

En efecto, cuando Butler intenta encontrar en lo Real un contenido simbólico, no parece tener en cuenta la diferencia entre lo óptico y lo ontológico. Para ella, es preciso desontologizar toda realidad ante el peligro de reificar el aspecto social de la diferencia sexual. Sin embargo, admitir un límite no significa prefijar o presuponer su contenido. Incluso, para Deleuze y Foucault, existe algo que nombra la diferencia ontológica entre lenguaje y ser, aunque no se trate de un límite de la significación como para Lacan, sino, justamente, de lo contrario, de su exceso. Esa diferencia, que abre la posibilidad de creación, de que las cosas no estén dadas de una vez por todas es, en el caso de Deleuze, el deseo y, en el de Foucault, las fuerzas presentes en la historia, pero irreductibles a ésta. En Butler, no hay nombre para la Diferencia ontológica, incurriendo en la paradoja de presuponer, al mismo tiempo, un sujeto expuesto al afuera y, por tanto, fuera de sí, en cierto modo escindido, y avenido a las normas sociales y, en consecuencia, absolutamente racional. Lo que no controla el sujeto sigue siendo un aspecto social, normativo, racional, controlable por otros. Tanto en Deleuze como en Foucault, existe una fundamentación de lo irreductible del ser, que no son exactamente las normas, el control social, sino su condición de posibilidad, y que permite revalorizar cuestiones como el acontecimiento o la imaginación. Pero, para Butler, el miedo a congelar dicho fundamento lleva a concebir un sujeto exclusivamente identificado con lo social. Por eso, su lenguaje es más el de la responsabilidad ética con la que el individuo se encuentra que el de la creatividad. Quizá no es posible, como objeta Butler, delimitar claramente la frontera entre el fundamento ontológico y la norma social. Pero esto no tiene por qué ser un argumento para eliminar todo fundamento, sino ver hasta dónde es posible forzar el límite, sabiendo que las normas sociales forman la experiencia, pero que ésta no puede nunca ser totalizada, sea por la presencia del Deseo, lo Real, o las Fuerzas nietzscheano–foucaultianas. Al fin y al cabo, son todas maneras de nombrar la Diferencia.

De esta ontología de la diferencia, se deduce no que podemos moldear

todo infinitamente, sino que los procesos de politización, esto es, los procesos por los que se hace posible pensar lo imposible, forzar lo dado, cambiar las coordenadas de lo preestablecido, desestabilizar lo que hay, deben contar con los límites que constituyen la realidad. En este sentido, se trata de generar una responsabilidad con lo que somos, pero no para descubrirnos más íntegros o puros, sino, al contrario, como afirma Foucault, para ver qué somos capaces de ser. Diríamos más: no para asentarnos en la imposibilidad que marca la relación con la estructura lingüística, sino para producir nuevos significados con los que volver a leer la realidad.

En este sentido, nos preguntábamos qué política es posible con un sujeto que ya no es Uno. La respuesta a esta pregunta sigue una doble dirección. Por una parte, pensar la cuestión del deseo, pero no desde la perspectiva del optimismo ingenuo que se desprende de la lectura de *El Anti-Edipo* antes comentada, sino desde la ambivalencia, esto es, teniendo en cuenta que el deseo es tanto lo que nos libera como lo que nos sujeta, lo que nos lanza al cambio como lo que nos aprisiona en los límites dados. La herencia de Mayo del 68 ha sido fundamental para pensar la política al margen de partidos, de categorías clásicas, del deber y de la moral. En este sentido, hablábamos del *deseo como desbordamiento*. Sin embargo, la idealización de la existencia de un deseo previo reprimido, pero siempre presente, con capacidad subversiva inmanente, ha impedido explorar en profundidad las imbricaciones del deseo con la ley –el beneficio que el sujeto extrae de su sumisión a la ley– y tomar en cuenta la negatividad –el hecho de que no las tenemos todas de nuestro lado, de que la acción no sigue un programa teleológicamente programado o de que no existen garantías absolutas–. Por lo primero, resulta difícil analizar situaciones de sometimiento en contextos de aparente libertad. En este aspecto, si el poder siempre es el culpable de nuestra situación nunca somos responsables de nuestros actos. Sería necesario distinguir entre culpa y responsabilidad; ver por qué resulta tan difícil pensar la última sin recurrir a la culpa. La relación entre subjetividad y poder es algo de lo que el feminismo ha hablado mucho, pero, por lo general, poniendo el acento más en causas externas que en nociones de responsabilidad y, por tanto, más en la demanda y en la reivindicación que en la creación y la invención de modos de vida.

En relación a rehuir el problema de la negatividad, una de las consecuencias más importantes es que se produce una desconexión con lo social. Mientras desde la izquierda se construyen relatos heroicos sobre las múltiples capacidades de transformación, la realidad social se descompone en pedazos de vidas cada vez más precarizadas, empobrecidas y atomizadas. La disparidad de ambas realidades es motivo de disociación entre ámbitos amplios de la sociedad y circuitos delimitados de la izquierda. Pero hay más: el rechazo de la negatividad comporta una obligatoria escisión entre vida y política, pues en la medida en que solo se incluyen narraciones de fortaleza, optimismo y positividad, una parte de la vida necesariamente se expulsa, aquella que no

expresa potencia. La materia política es, entonces, un relato ideológico, un deseo optimista, un momento vital relacionado con la juventud, con la salud, con la ausencia de obligaciones del cuidado. Pero no con la vida.

Sin embargo, el poder ha tomado como campo de operaciones la vida. Y, por tanto, desde esta perspectiva no tendríamos una política a la altura del poder. Un poder que, decíamos, ha desplazado la hegemonía de las estructuras estatales clásicas, el modelo de ordenación subjetiva masiva o el control desde esquemas de conducta impuestos por la movilización permanente de las capacidades humanas: el lenguaje, los afectos, la comunicación. No estamos ante un poder de concentración, sino de superproducción. No se trata del poder del Estado o del encierro, sino de la capacidad de los mercados para conquistar la vida. Para éstos, la desestructuración, la flexibilidad y la ruptura de los vínculos sociales son condiciones necesarias de su expansión. Se privatiza la existencia, se mercantilizan todos los mundos posibles. Si esto es así, más que nunca, los procesos de politización tienen como territorio de desarrollo la propia vida. Pero la vida entendida no como afirmación alegre de un deseo que de por sí cuenta con una capacidad subversiva propia, sino como un espacio para la construcción de nuevos sentidos. Como veíamos con Nancy, resulta fundamental explicitar el sentido del sentido: cómo pensamientos, palabras o símbolos llegan a ser asumidos como lo que son. La construcción de sentido no es inmediata, espontánea, no se deduce de hipótesis política alguna, ni de las condiciones materiales de existencia: es un trabajo incierto, lejos del lado de la necesidad, para el que no existen fórmulas preconcebidas.

Frente a la política del deseo en la que solo cabe lo positivo, frente a la política apoyada en un sujeto que predetermine y calcula la acción, *apostábamos por una política de la vulnerabilidad y de lo común*. Esto implica comprender, en primera instancia, que la vida es vulnerable, no una sustancia metafísica de la que se deducen contenidos, de la que emana un significado inmanente, sino una instancia precaria, cambiante e inestable. Por tanto, cabe preguntarse por el sentido que le damos. Esta pregunta puede formularse en torno a tres aspectos de la vulnerabilidad: para ser, el sujeto debe salir al exterior, encontrarse con otras conciencias y asumir un conjunto de normas sociales que no ha decidido. La posibilidad de no ser reconocido, la extrañeza de hablar la lengua del Otro, muestra la vulnerabilidad de la subjetividad en su misma estructura ontológica. Por otro lado, la vulnerabilidad diferencial de Butler nos permitía ver que existen vidas que valen más que otras, vidas que pueden ser lloradas y vidas que no cuentan como tales; hay vidas que entran dentro de la categoría de lo "humano" y vidas que han sido expulsadas de ella, que resultan ininteligibles en un campo restringido de inteligibilidad cultural. Por último, la vulnerabilidad aflora en el terreno de los cuidados: los cuidados muestran que el sujeto nunca es autosuficiente, que siempre, a lo largo de su vida, requiere del cuidado de otras personas, que es, también, desde esta perspectiva, interdependiente. Aquí se abre otro problema clave: cómo debe organizarse la

sociedad para no hacer de esta condición una fuente de explotación, responsabilizando a las mujeres del sostenimiento de la vida.

Señalábamos que la vulnerabilidad es funcional al capitalismo contemporáneo, para el que todos los aspectos de la vida se vuelven productivos: la vulnerabilidad es, de este modo, una condición del estado de exposición permanente. La violencia del poder pasa por dañar el vínculo social, descomponer y desestabilizar los viejos anclajes. Partir de la escasez y de la carencia de la vida en común para multiplicar individualmente la capacidad de ser para el mercado. Por eso, decíamos que *el poder se apoya en la ontología del ser vulnerable*, trabajando sobre los cuerpos mortales, finitos y precarios.

Una política a la altura de la vulnerabilidad debe, en primer lugar, tener en cuenta las condiciones de incertidumbre en las que se produce el reconocimiento y, por tanto, las exclusiones y delimitaciones hegemónicas de los campos de inteligibilidad cultural. Esto significa que el punto de partida, sobre todo en el caso de sujetos en posición de subalternidad, nunca es el de la certeza o el de la seguridad, sino el de la posibilidad de la negación del reconocimiento. Por eso, señalábamos que, en el caso del sujeto femenino, partir de nociones deseantes positivas impide pensar el sufrimiento y la fractura a la que ha sido sometido por habitar el lugar de la diferencia. Más que reafirmarse, se trata de un sujeto que requiere ser reconstruido, que exige elaborar nuevos sentidos para sí: la autonomía no puede surgir negando las condiciones, en ocasiones nefastas, por las que un sujeto se hace visible e interpretable para otros.

En segundo lugar, la vulnerabilidad exige repensar una nueva ontología corporal que considere la dañabilidad y la interdependencia. No se trata de quedarnos solo en los límites que nos imponen el cuerpo y el encuentro con los otros, sino de no olvidarlos.

En último lugar, se trata de preguntar *qué puede constituir una vida vivible*, es decir, qué contenidos explícitos pueden derivarse del concepto de "vida". ¿Qué vida es esa que consideramos que merece la pena ser defendida, cuidada, vivida? ¿Esta que tenemos u otra posible? En este punto, la ética foucaultiana, en tanto capacidad problematizadora, cobra fuerza: no consiste en confirmar lo que somos, sino en ver qué queremos ser. Del mismo modo, no se trata de asumir valores dados, conceptos presupuestos, ordenamientos ya presentes, sino de qué modo pueden ser desplazados. La existencia es, para Foucault, una creación necesariamente crítica. Hablábamos de la responsabilidad del sujeto consigo: en última instancia, somos responsables de nosotros mismos. Pese a todas las controversias en el terreno psicoanalítico, existe una coincidencia en pensar lo irreductible de cada sujeto, aquello que lo hace absolutamente original, que tiene que ver con sus decisiones, con el modo en que se las ve con el afuera. Pero, además, se trata de ver si esa vida vivible que imaginamos se plantea siguiendo criterios de universalidad y singularidad.

Pero, lejos de una reflexión que nos encierre en lo individual, insistíamos

en la idea de lo común. Lo común, en una dirección doble. Por una parte, como lo que debe ser rescatado de entre lo que hay, como aquello que se deriva de la noción del sujeto *extático* hegeliano que recogíamos con Butler, y que, en última instancia, nos dice que la vida no es posible sin los otros. Veíamos, también, con Braidotti e Irigaray que lo primero es la alteridad, no la individualidad. Y que la interdependencia muestra los lazos irreductibles de toda existencia. Por otra parte, lo común como lo que debe ser construido, lo que no tiene una forma preestablecida, justo en el sentido en el que decíamos que el concepto de “vida” es precario e inestable. Por eso, *decíamos que en un contexto de dispersión, ya no cabe tanto afirmar las diferencias como elaborar lo que de común hay y puede haber en la vida*. Mientras que la política del deseo se basa en la afirmación de otro deseo de ser, la política de la vulnerabilidad se basa en la reconstrucción de lo común que ha sido robado a la vida, sin que sea posible, con Blanchot, partir de nociones cerradas y esencialistas de comunidad.

La interdependencia no está ligada a un contenido predeterminado, pero sí señala la forma abierta de un vínculo común por construir. Hemos visto que los feminismos nos invitan a no subestimar y profundizar en las conexiones entre poder y subjetividad, abriéndonos a la incertidumbre y la ambivalencia, recordando la imposibilidad de decirlo todo: nos advierten de manera contundente frente a los totalitarismos. Cuestionan la identificación entre sujeto y conciencia, la violencia implícita en la imposición de la razón del discurso masculino. Recuperan el cuerpo, el deseo, los afectos como instancias de primer orden. Se rebelan a la autosuficiencia y hegemonía del ideal de independencia. Nos proponen un hacer de la diferencia, el detalle y lo cotidiano, pero sin renunciar a construir un común liberador: nos empujan a la conexión, la apertura y la ruptura de las identidades. De este modo, se convierten en un lugar privilegiado para la reflexión filosófica y la crítica actual, siempre y cuando sean capaces de conectar con procesos globales que van desde la economía, al racismo o el heterosexismo, articulándose entre sí, y tomen en serio la importancia de los nuevos sujetos que emergen desde los márgenes. Y, finalmente, nos interpelan para repensar nuestros presupuestos a partir de la escucha, la indagación y la elaboración conjunta.

Una mirada sistemática: 25 puntos de partida entre la filosofía de la diferencia y la filosofía feminista contemporánea

1. La filosofía de la diferencia permite pensar la diferencia más allá de la dicotomía inmanencia/transcendencia

Comenzábamos este trabajo intentando romper la dicotomía en la que se piensa

la diferencia: o bien es vista desde la perspectiva de la trascendencia, en la que hay un todo que irremediabilmente la captura e invisibiliza, como ocurre con el pensamiento único o la democracia formal, que aspira a contener todas las diferencias en sí, pero que, en realidad, impone una unidad; o bien es vista desde la perspectiva de la potencia inmanente de la diferencia, como si existiese una potencia crítica *per se* que puede ser desvelada en determinados sujetos o situaciones: migrantes, precariado social, sujetos anómalos y/o *queer*. En el primer caso, decíamos que la diferencia es vista como pura incapacidad sometida a un principio que la trasciende y doblega. Es a lo que nos hemos referido como “diferencia indiferente”. En el segundo caso, se proyecta un elemento puro, capaz de revolucionar de manera inmanente lo dado. Aquí tiene lugar una idealización positiva de lo diferente. En las diferencias, se presupone un sentido de ruptura que no explica el sentido del sentido, es decir, cómo llegan a producirse lenguajes, pensamientos, gestos, etc. Como señalábamos con Jean-Luc Nancy, no es posible dar por sentado un sentido preexistente a la producción de sentido en sí.

La lectura que rescatamos de la filosofía de la diferencia permite romper con ambas posiciones: en lugar de comprender lo diferente como oposición de lo Uno y lo Otro, lo que difiere de otra cosa, se trata de pensar lo que difiere de sí, la diferencia mínima de la cosa consigo misma, como una brecha en el edificio del ser tal como había sido concebido hasta entonces (unidad, totalización, esencia). En términos heideggerianos, se trata de la diferencia ontológica y no óptica. El ser no se enfrenta a lo Otro, sino que está separado de sí mismo, marcado por contradicciones internas. No se trata de pensar solo el ser en tanto ser, sino el ser en tanto no ser. La filosofía de la diferencia apunta a la alteridad.⁶⁴¹ Como recogíamos con Blanchot, no se trata del otro como lo diferente a mí, sino de la voz francesa *autrui*, que representa la posición de una alteridad que es totalmente inalcanzable para un sujeto.

Esta ontología de la diferencia es contraria a toda esencialización y a cualquier totalización.

2. La lectura de la filosofía de la diferencia se enriquece en la medida en que no sesga la herencia recibida

El principal sesgo consiste en crear bandos que enfrentan a los filósofos predecesores en buenos (Spinoza y Nietzsche) y malos (Hegel y Heidegger). Por una parte, decíamos que es importante no solo ver las oposiciones, sino también los problemas comunes que se formulan en sus filosofías. En este sentido, la filosofía no sigue una evolución del pensamiento que asciende de menos a más, sino que es, más bien, como dice Deleuze, una geología, donde los conceptos

⁶⁴¹ Aunque también apunta a la positividad plena deleuziana, nos decantamos por la imposibilidad de toda plenitud, aunque se trate de una micropositividad.

están compuestos por diferentes capas. Veíamos, a través del caso paradigmático de la oposición Spinoza–Hegel, que, además de claras diferencias, puede encontrarse el fondo de una preocupación compartida: cómo aunar ser y pensamiento, realidad e idea, afectos y razón, una vez que el espíritu ha sido separado del universo y no se cuenta con la transcendencia divina para reunirlos.

Por otra parte, si la herencia no solo implica un acto de recepción, sino, como dice Derrida, una decisión, la de la filosofía de la diferencia, o por lo menos la lectura que nos interesa, se inclina por las alianzas filosóficas móviles, no cerradas, abiertas a generar un diálogo heterodoxo entre dadores y herederos.

Por último, resaltábamos, a través de Derrida, que la idea de una ruptura completa con la herencia supone una contradicción en sí misma, pues las formulaciones actuales se realizan sobre el mismo legado lingüístico del que pretenderían deshacerse. Como advierte el autor, intentar superar a Hegel sin pasar por Hegel es ignorar el problema del lenguaje: no disponemos de lenguaje alguno –ni de sintaxis ni de léxico– que sea ajeno a esta historia. No hay ninguna proposición destructiva que no haya tenido que deslizarse ya en la forma, en la lógica y en los postulados implícitos, de aquello mismo que querría cuestionar.

Las pretensiones de superación metafísica a veces olvidan este punto y son apresuradas. Para Derrida, existen dos maneras diferentes de realizar la crítica metafísica: a) Sometiendo los conceptos a su historización (sin embargo, con esto no salimos fuera de la metafísica); b) Denunciando sus límites y utilizándolos como instrumentos que pueden servir todavía. Mientras tanto, se los puede utilizar para destruir la máquina de la que forman parte.

En resumen, frente a oposiciones simplistas o anhelos rápidos de ruptura con la herencia de la metafísica, veíamos necesaria una lectura de la filosofía de la diferencia que reconozca sus vínculos con esta herencia compleja.

3. La herencia de Heidegger, Nietzsche y Hegel es clave en la filosofía de la diferencia

De cada uno de estos autores resaltábamos los aspectos más relevantes para nuestro abordaje de la filosofía de la diferencia y de la filosofía y teoría feminista. En concreto, de Heidegger rescatábamos:

Su diagnóstico de la época de la imagen del mundo en la que el mundo se convierte definitivamente en reflejo de la subjetividad, dada la preponderancia del sujeto. Los efectos son dos: las cosas devienen objetos al alcance de la mano; y pensar se reduce a representar.

Su definición del pensamiento occidental como operación del representar: representar es una objetivación dominadora de lo que el sujeto encuentra frente a sí. Lo captura y reduce a la imagen que se hace del objeto.

Decíamos que, en ese sentido, el pensar se traduce en coacción al ser. En este acto de representación, la verdad es concebida como adecuación fidedigna entre la idea que el sujeto se hace del objeto y de la cosa. Por eso, para Heidegger, es preciso recuperar el sentido de la verdad griego como *alétheia*, como desvelamiento, como desocultamiento del ser.

También remarcábamos la importancia de la diferencia entre ser y ente. Diferencia que la metafísica de la presencia habría velado, negando la posibilidad de que sea experimentada.

Señalábamos que lo importante en este punto es comprender la diferencia entre ser y ente no como error o accidente del que cabría sobreponerse con facilidad, sino como lo que posibilita el pensamiento racional. Para Heidegger, existe un vínculo esencial entre lenguaje y ser, tiempo y ser, vínculo que impone coordenadas y límites al propio pensar. Las de nuestro tiempo son las de la metafísica como ontoteología que funda lo ente en el ser (ontología), el ser en un ente supermo (teología) y, por último, funda en general (logía). Por eso, la pregunta que rescatábamos con Heidegger es en qué sentido es posible pensar de otro modo, que, como vimos, es una pregunta central en la filosofía de la diferencia y en la filosofía feminista.

Por último, se trataba de no quedar fijados en las determinaciones que la metafísica ha otorgado al hombre y al ser. Para ello, es preciso, según Heidegger, modificar la relación entre el hombre y el ser. Ya no se trata del encuentro entre ambos, en términos de captura, representación o coacción, sino de cómo alcanzarse uno y otro en su esencia. Aunque esto pueda constituir cierto esencialismo que rechazamos, puede, no obstante, ser interpretado desde la perspectiva más afín a las propuestas de este trabajo de crear un nuevo espacio común basado en una relación no de aprehensión o comprensión, sino de escucha y atención, para la que es necesario el desarrollo de otra sensibilidad.

En relación a Nietzsche, recogíamos los siguientes aspectos:

Su crítica a los fundamentos de la división filosófica entre ser y aparecer. Para Nietzsche, esta división significa una huida del mundo, pues niega la realidad del devenir, de la multiplicidad. En su contra, se postulan esencias inmutables que fundamentan y aprisionan la diferencia. En este sentido, afirmábamos que, tras Nietzsche, en el final de la dualidad entre ser y aparecer, ya no puede haber un fondo oculto tras las apariencias.

El cuestionamiento de los grandes conceptos dominantes del pensamiento occidental: "Verdad", "Razón", "Sujeto" y "Dios". Cada una de estas nociones constituye una negación y sometimiento de la vida a principios transcendentales.

Veíamos que, en el momento en el que se derrumban las esencias, detrás de los principios surge una pregunta en relación a los ideales morales que rigen

la conducta humana, el Bien y el Mal. La labor genealógica, que posteriormente encontramos desarrollada en Foucault o en los feminismos, consiste en desvelar el valor de los valores supremos; demostrar que, en realidad, son valores fabricados, con una historia de distintas fuerzas en juego que puede ser rastreada.

El mundo abierto con Nietzsche es un mundo en el que ya no hay más principios transcendentales que rijan la conducta, tampoco esencias inmutables que fundamenten el ser. Nos preguntábamos entonces qué es lo que queda tras el derrumbamiento de los valores, a lo que respondíamos: la Voluntad de Poder, es decir, la afirmación de la vida en sí misma.

Con el Nietzsche de Deleuze esto quedaba más claro: se trata de decir sí al devenir, sí al eterno retorno, incluso cuando se dice No. De este modo, mostrábamos que la voluntad de poder y el eterno retorno se dan la mano para que el eterno movimiento del ser no sea solo caos y locura: en el flujo incesante, solo vuelve lo positivo, lo que la voluntad de poder es capaz de afirmar con la potencia del sí. En este punto, señalábamos la importancia de no tomar a la ligera las experiencias de disolución de la identidad en lo informe, en el devenir, sino tener en cuenta, como creemos que hacía Nietzsche, que una de las necesidades humanas es mantener la coherencia interna del yo para no caer en la locura.

Por último, remarcábamos, de nuevo con el Nietzsche de Deleuze, que quien es capaz de decir sí a la vida, ya no necesita a Dios. Supera el *horror vacui*, se libera de las metas, deberes y ataduras. Es capaz de decir sí a la vida y, en esa afirmación de la multiplicidad y de la diferencia, le es posible crear. Ya no se trata de buscar inscripciones verdaderas en el cielo, como los científicos o quienes esperan que sus representaciones se adecuen de manera fidedigna a la verdad divina, sino ser un verdadero artista. Se trata de una vida donde el ser ya no es una esencia que vigila el devenir, sino el nombre de una posibilidad creativa. Este elemento nos parecía especialmente importante en tanto afirma la libertad y libera de los preceptos y esencias, también de los que constriñen el cuerpo.

En último lugar, recogíamos algunos aspectos de Hegel. Aunque es el autor más polémico, por la envergadura de su pensamiento y la necesidad que toda una generación sintió de desplazarle, y por ello consideramos que lo justo sería un trabajo exclusivo de la recepción francesa de su obra, optamos seguir apuntando aspectos clave de su filosofía para componer el mapa de la filosofía de la diferencia y de la teoría feminista que nos ocupa.

Frente a la afirmación nietzscheana, en Hegel destaca su afirmación de la experiencia de la negatividad. Esta experiencia es producto del encuentro de la conciencia desdichada –la conciencia que ha sido separada de la naturaleza– que es deseo –necesita salir fuera de sí para conocerse a sí misma, está abocada a ello– y queda expuesta al afuera –con otras conciencias que también desean y

salen fuera de sí-. En este encuentro, aparece la negatividad: la experiencia de lo otro que no soy yo, es decir, de que la totalidad no es posible; pero también la negatividad la leíamos como el final de las promesas eternas cuando las grandes categorías –Dios, Razón, Verdad– pierden su sentido, como la experiencia de un mundo en el que se han caído los referentes. El hombre que se escinde del animal, de la naturaleza, es el verdadero hombre, y eso hace que sea imposible su identificación con lo que lo rodea, pues se diferencia del resto, lleva en sí la marca de lo negativo. Esta cuestión de la negatividad la recogíamos a lo largo de todo el trabajo como uno de los puntos de la discusión central con la filosofía deleuziana.

Además, señalábamos la conciencia de la finitud: el ser espiritual ya no es infinito y eterno, sino temporal y finito. En este sentido, la muerte aparece con Hegel como condición de la existencia.

Una conclusión que cabe ser señalada es que, siguiendo a Butler, si bien fue en el contexto francés donde Hegel se volvió sinónimo de pensamiento totalitario, teleológico, sometido al concepto y al sujeto imperialista, la apropiación francesa de Hegel también cuestiona los supuestos totalizadores y teleológicos de la filosofía hegeliana. Por eso, tanto su lectura como su recepción no dejan de ser ambivalentes y exigen con mayor pertinencia no buscar salidas fáciles con argumentos ligeros. Señalábamos, en este sentido, con Bataille, que algunos de los más aclamados críticos hegelianos, Kierkegaard y Nietzsche, no han conocido más que imperfectamente la obra de Hegel.

Recogíamos las tres principales críticas: 1) *La eliminación a través de la Razón del encuentro problemático entre lo finito e infinito*. La conexión entre lo sensible y lo inteligible constituiría un punto y final en el que el Espíritu Absoluto rememora su propia esencia de modo que las cosas se limitarían a actualizarse en lo que ya eran en un círculo cerrado en el que no puede producirse nada nuevo –Kierkegaard–. Se trataría de un proceso en movimiento, en el que el Todo se armonizaría, convirtiéndose, de este modo, en un antídoto para acabar de una vez por todas con la inquietud provocada por el devenir cuando ya no se cuenta con origen ni final en un mundo sin Dios –Nietzsche–. 2) *Someter la realidad y la historia al desarrollo de la Razón, de la Idea*, dando lugar a un totalitarismo inherente al propio sistema hegeliano que niega la multiplicidad –Negri–. 3) *Reducir la diferencia en primer lugar a la negación para elevarla después a pura abstracción* –Deleuze y Guattari–.

Pero también desarrollábamos las respuestas a dichas críticas: a) *Si existe encuentro o reunión entre lo finito y lo infinito es debido a una brecha originaria, constitutiva, que no puede ser cerrada*. Dicho encuentro no es concluyente, sino un proceso en devenir. Como señalábamos con Jean-Luc Nancy, Hegel es el primer filósofo para el que no hay ni principio ni fin, solo actualidad plena y entera de lo infinito que atraviesa, que trabaja y que transforma lo finito. Además, el conocimiento tampoco está cerrado sobre sí, porque Hegel admite un punto negro en la existencia: la existencia no se identifica con el conocimiento, sino,

más bien, el conocimiento se pierde en la existencia, moviéndose desde lo conocido a lo desconocido. Como recogíamos con Bataille, el deseo, la poesía, la risa hacen que la vida se deslice de lo conocido a lo desconocido, siendo la agitación circular lo único que permanece en Hegel. Es decir, el no saber es condición absoluta del saber. b) Frente a la preponderancia del sujeto hegeliano, afirmábamos que *la relación que busca Hegel de afectación entre mundo y espíritu no es necesariamente de doblegación*. Que no haya mundo sin sujeto ni sujeto sin mundo significa que el sujeto es, en primera instancia, relación y no individualidad cerrada sobre sí. Con Nancy, afirmábamos tajantemente que lejos de que el sujeto hegeliano sea individualista, egoísta y liberal, nacionalista o imperialista, es lo que disuelve toda sustancia y, con ella, todo sueño de soberanía. c) En relación a la crítica a la noción de “diferencia” hegeliana, Deleuze, siguiendo principalmente a Nietzsche, ha sido rotundo. Sus críticas son tres aspectos de un mismo problema, la dialéctica: a/ la diferencia se construye en el interior del concepto de manera abstracta y no real; b/ la diferencia es incapaz de afirmarse por sí misma, lo hace por oposición; c/ acaba siendo sometida a la síntesis en la que los opuestos se reconcilian. Lo que está en juego es pensar la diferencia fuera del juego de oposiciones al que es sometida. Una vez más, se trata de ver de qué modo la diferencia puede ser afirmada, pensada, por sí misma, fuera de la telaraña de la representación.

Sin embargo, dejábamos una sugerente puerta entreabierta de la mano de Slavoj Žižek: ¿Y si Deleuze no estuviese tan lejos de Hegel como cree? Para Žižek, Deleuze estaría leyendo a Hegel como quien vuelve sobre sus pasos tras la fisura kantiana en la que el hombre no solo ha sido escindido de la naturaleza, sino también de sí mismo, para cerrar con vehemencia todas las posibles salidas a través de la autorrealización y la autotransparencia. Pero, nos hacíamos con Žižek la siguiente pregunta: “¿Y si Hegel no añade ningún contenido positivo a Kant, no colma las fisuras? ¿Y si se limita a llevar a cabo un cambio de perspectiva en virtud del cual el problema aparece ya como su propia solución? ¿Y si, para Hegel, el ‘conocimiento Absoluto’ no es la posición absurda de ‘conocer todo’ sino la visión de que el camino hacia la Verdad es ya la Verdad misma, de que el Absoluto es precisamente –por decirlo en términos hegelianos– la virtualidad del eterno proceso de su propia actualización?”⁶⁴²

Lejos del Hegel totalizador, planteábamos que la diferencia es la experiencia constitutiva de toda conciencia en un mundo que ya no es uno, en el que el sueño de totalización es imposible. Asimismo, dicha relación con lo imposible, con el sentido nunca pleno, con lo que no soy yo, con un deseo imposible de ser colmado, habla de un cambio de dirección en la comprensión del ser, que lejos de ser considerado una sustancia monolítica, abstracta, se vuelve imposible en su totalidad. Este agujero en el corazón del ser,

⁶⁴² Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 77 (citado en p. 51 de este trabajo).

apuntábamos, es una garantía frente a las visiones ingenuas de la diferencia. Estas visiones ingenuas las sintetizábamos en tres: a) *la diferencia como indiferencia* (las diferencias que, como ocurre con el multiculturalismo, no tienen capacidad de afirmación por sí mismas); b) *la diferencia como superficie positiva que excluye la negatividad* (se nos impele a abandonarnos a las diferencias, negando el dolor y el sufrimiento que pueden generar); c) *la diferencia como artefacto exigido por el capitalismo* (se nos exige ser diferentes de los demás para poder competir con ellos). Frente a la visión ingenua de la diferencia, rescatábamos la negatividad hegeliana como el elemento vacío que permite ver que nuestra experiencia es siempre incompleta (nunca puede ser todo dicho, nunca podemos tenerlas todas con nosotros, etc.).

Señalábamos, también con Butler (aunque volveremos sobre esto), que el sujeto que surge de la Fenomenología es un sujeto *extático*, es decir, un sujeto que se haya permanentemente fuera de sí mismo y cuyas vueltas sobre sí no conducen a un yo anterior.

En conclusión, del sujeto hegeliano extraemos que la constitución del sujeto implica una relación radical y constitutiva con al alteridad. Siguiendo a Butler, frente a la totalización y el cierre metafísico de los que se acusa a Hegel, descubrimos que la conciencia desgarrada, enfrentada a un mundo que le es extraño pero al que está inevitablemente expuesta, permite pensar cómo construir lazos con los otros desde la diferencia y la vulnerabilidad.

4. La filosofía de la diferencia es crítica con el estructuralismo con el objeto de pensar el cambio y el acontecimiento

Mientras que, para Saussure, el divorcio entre significado y significante se resuelve postulando estructuras formadas por relaciones de isomorfismo, la filosofía de la diferencia pone el acento en la divergencia que mantienen entre sí las series de significados y significantes. Esta divergencia supone que: a) el lenguaje deja de ser considerado un sistema cerrado sobre sí mismo, pues se trata de un sistema abierto; b) la serie significante siempre está en exceso en relación a la serie significada. Como dice Deleuze, esta imposibilidad de decirlo todo debido al significante flotante es tanto la servidumbre de todo pensamiento finito como la prenda de todo arte, de toda poesía, de toda invención mítica y estética; y añadimos: de toda revolución; c) el sujeto ya no es donador de sentido, sino efecto de la estructura lingüística.

Se cuestionan las estructuras por considerarse excesivamente rígidas e inamovibles. Veíamos que su sobredeterminación impedía pensar el cambio, pero que, mayo del 68, en tanto acontecimiento inesperado, cuestionaba su capacidad para dirigir el curso de la historia. Remarcábamos que la filosofía de la diferencia trata de virar la mirada desde lo que permanece hacia lo que rompe con lo dado, hacia lo que permite y posibilita el cambio.

En concreto, recogíamos la crítica de Derrida a la metafísica implícita en

las estructuras: toda estructura implica privilegiar un punto a partir del cual se organiza el resto del conjunto; se le adjudica ser el fundamento, tener un poder explicativo más originario que otros, pero, en realidad, funciona como el tabú que calladamente forma parte de la misma estructura que pretende fundar. Ese centro funciona como origen y límite, se sitúa al mismo tiempo dentro y fuera. Es decir, las estructuras se apoyan subrepticamente en un fundamento metafísico. Por eso, se trata de comprender que los propios conceptos críticos lanzados contra la metafísica no son ajenos al lenguaje en el que nacen, sino que forman parte de la misma estructura que se intenta cuestionar.

Y también tomábamos la propuesta foucaultiana de sustituir la reflexión sobre la estructura y el signo por la serie y el acontecimiento histórico. Se trata de dar cuenta de los acontecimientos y no, como ha querido la tradición estructuralista, de optar por lo que permanece. Con ello, señalábamos el *a priori* histórico como modo de nombrar la presencia de fuerzas en devenir permanente que se componen de modo cambiante a lo largo de la historia.

Con el énfasis puesto en las diferencias se abren dos cuestiones filosóficas con implicaciones políticas: en qué sentido determinados ámbitos y sujetos han sido apartados de la razón, los sentidos, el cuerpo, los saberes menores o profanos; y de qué modo es posible el cambio o la transformación cuando ya no existe un sujeto político único (el sujeto obrero, el sujeto mujer) de cuya esencia podamos deducir un destino para la humanidad; ni una Historia teleológica en la que se desenvuelva el desarrollo racional de los hechos.

5. La ontología de la diferencia en Derrida cuestiona la metafísica de la presencia

De Derrida, rescatábamos varios aspectos clave de su pensamiento, que servirán a los feminismos y en especial a los planteamientos de la teoría *queer*.

Cada uno de estos aspectos, veíamos que está atravesado por la cuestión de la *différance*. Se trata de una noción central en el pensamiento de Derrida que nombra la ausencia constitutiva del lenguaje. Decíamos que la totalidad no es imposible porque haya un conjunto infinito inabarcable para la mirada finita, que sería la crítica clásica planteada a la metafísica, sino que es imposible debido a la misma naturaleza finita del lenguaje en el que se inscriben las cosas. Esta naturaleza finita excluye la totalización. Es al propio campo al que le falta algo, no se puede cerrar completamente la secuencia, debido a que no estamos ante entidades autosuficientes, sino en una red de relaciones infinita en la que unos y otros elementos se conectan entre sí. Es el efecto del declive de los conceptos de "origen", "fin", "fundamento" y "esencia": no hay origen transcendental ni límite absoluto. Todo signo está sujeto a una ausencia, no se basta a sí mismo, no es absoluto, es decir, no le corresponde un contenido preexistente. La ausencia permite el juego infinito de las sustituciones.

El movimiento de la suplementariedad se produce por esa ausencia constitutiva. Pero ello implica algo más que una mera sustitución: un signo en lugar de una cosa, no solo la sustituye ocupando su lugar, sino que añade la red de diferencias en la que se encuentra inscrita, es decir, el conjunto de signos sin los que éste no tendría sentido. Debido a este movimiento de suplementariedad, el lenguaje lleva consigo siempre algo más, una huella, una marca, un trazo.

En los feminismos y en la teoría *queer* la lógica del suplemento es clave para la desontologización de la identidad masculina y femenina: no existe fundamento, original. No existe realidad que preexista al signo lingüístico. Prácticas no normativas, lesbianas hipermasculinizadas o maricas travestidos feminizados expresan la ausencia de original, la falta de referentes metafísicos en relación al género y al sexo.

Señalábamos también la importancia de los aspectos que se derivan de la *différance*: un sistema compuesto no de presencias sino de relaciones, lo que expone un estado de contingencia permanente. Una temporalidad distinta: la *différance* no solo implica una distancia física, sino un aplazamiento constante, un estado diferido, porque cada elemento porta en sí una huella pasada y un espectro futuro, pues no existe presencia plena. Por ello, nunca se habla en nombre de una conciencia clara y distinta. Cada vez que se intenta establecer el significado de una cosa, la cosa misma se nos escapa. Por último, la alteridad: el sujeto nunca es presencia plena para sí, sino el lugar de la espera de un pasado por venir. Siempre tenemos la sensación que hay algo en el pasado que tiene que venir, terminar de hacerse en algún punto que ya es futuro.

En conclusión: la ruptura con la metafísica de la presencia a través de la *différance*, es decir, de un estado de relación, de una temporalidad distinta y de la alteridad, impone un carácter ontológico inestable, imposible en su plenitud al ser.

Para el pensamiento feminista encontrábamos tres puntos importantes en Derrida:

1) *Crítica a la metafísica de la presencia*

La metafísica de la presencia ha privilegiado la forma presente: lo que se hace presente para una conciencia. Como vimos con Heidegger, se elimina así la diferencia entre ser y ente, confundiendo el ser con el ente. En Nietzsche, veíamos que se perpetúa la dicotomía entre ser y aparecer. Sin embargo, desde Freud y Nietzsche, el sujeto ya no es la presencia de su conciencia: por el inconsciente en el primero, y por la presencia de fuerzas intempestivas, en el segundo. De esto se desprendían tres consecuencias: a) *el sujeto pierde su autonomía y control*, es descentrado respecto al lugar ocupado hasta entonces; b) *la historia no sigue un desarrollo lineal* hasta llegar al momento actual; el presente abandona su posición privilegiada; c) los sujetos subalternos excluidos de las narraciones hegemónicas muestran la exclusión inherente a la *ficción de la universalidad occidental*. Aquí se plantea una interesante alianza con el

pensamiento feminista postcolonial.

2) *El falogocentrismo* señala la estrecha relación que existe entre el *lógos* (discurso, voz, razón) y el falo como significante privilegiado. El falogocentrismo muestra que la razón occidental no es neutra, sino que se ha posicionado históricamente a favor de la supremacía de lo masculino. Este privilegio implica otros: la voz frente a la escritura, la presencia frente a la ausencia, lo Uno frente a lo Otro, la actividad frente a la pasividad, la guerra frente al cuidado de la vida... A través de la deconstrucción, se desvelan los procesos históricos en los que reaparecen las complicidades anuladas entre términos aparentemente opuestos. La mayor parte de los conceptos son presos de oposiciones. Señalábamos con Joan Scott que la deconstrucción derridiana es clave porque permite “un análisis contextualizado de la forma en que opera cualquier oposición binaria, invirtiendo y desplazando su construcción jerárquica, en lugar de aceptarla como real o palmaria, o propia de la naturaleza de las cosas, aunque en realidad las feministas hayan estado haciendo esto durante años con su crítica a la jerarquía entre varón y mujer y su intento de invertir o desplazar su vigencia.”

643

3) Por último, *la cuestión de la indecidibilidad* se presenta como herramienta para la crítica metafísica. Los términos indecibles son aquellos que minan la metafísica de la presencia desde su interior, al escapar a la dicotomía de los pares presencia/ausencia, actividad/pasividad, dentro/fuera, etc., que constituyen el eje del pensamiento metafísico. El himen, que no puede situarse ni dentro ni fuera porque es las dos cosas a la vez; el *phármakon*, que es tanto cura como veneno; o el fantasma, que responde a la presencia de una ausencia. Desde el feminismo se trata de ver las oposiciones en las que se inscribe la categoría “Mujer”: naturaleza/cultura; pasividad/actividad; Uno/Otro; masculino/femenino. Pero, además, la indecidibilidad transportada al campo de la ética supone introducir un elemento incalculable en la decisión, como explica Kierkegaard, la decisión es un acto de fe y no de razón. La ética no puede prescindir de lo irracional e incalculable. Del mismo modo, la política no puede ser solo un plan bien definido estratégicamente por una conciencia previa. Afirmábamos que la política tampoco puede seguir pensándose con las viejas categorías de la metafísica.

6. Michel Foucault es el autor con mayor repercusión en la filosofía y teoría

⁶⁴³ Scott, Joan W, “Gender: A useful category of historical Analysis”, en *American Historical Review*, 91, 1986, pp. 1053- 1075 [Trad. al cast. de Eugenio y Marta Portela, “El género, una categoría útil para el análisis histórico”, en James, Amelang Nash, Mary (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Institució Valenciana d’ Estudis i Investigació, 1990] (Citado en p. 66 de este trabajo).

feminista debido a sus aportaciones al análisis del poder, la desustancialización del sexo, la producción biopolítica de subjetividad (control del cuerpo y las poblaciones) y la concepción materialista del discurso

Del mismo modo que en los autores señalados anteriormente, en el caso de Foucault, se trata de saber si es posible pensar de otro modo, de romper con la lógica de la representación en la que la verdad es entendida como adecuación entre sujeto y objeto. Deleuze decía que pensar no depende de una bella interioridad en la que se reúnen lo visible y lo enunciable. Frente a esta idea, resaltábamos la importancia de la problematización en Foucault, concepto que se refiere a la interacción crítica y creativa del sujeto con las categorías que organizan el pensamiento y las normas sociales. La problematización concierne a la actividad filosófica, pero también a la política en el momento en que ésta se piensa a sí misma, se entiende como proceso de construcción y creación. Con Foucault, defendíamos la filosofía como desplazamiento y transformación de los marcos de pensamiento: modificación de los valores recibidos para llegar a ser otra cosa que lo que se es.

En esta línea, Foucault comparte con Deleuze la idea de que la condición ontológica de un pensamiento de la diferencia es la univocidad del ser. La mayor condición para que la identidad no domine la diferencia es que el ser se dice en un mismo sentido de todo lo que se dice (de la mesa o de Dios), ya que impide la distribución previa del ser en categorías reconocibles por la percepción; impide que se organicen según la jerarquía conceptual de las especies y los géneros. Veíamos que ese mismo sentido es la diferencia, el Volver de la diferencia.

Dentro de esta inquietud por pensar la diferencia, recogíamos varios puntos clave en el pensamiento foucaultiano: *subjetivación, discurso, poder y biopolítica, cuerpo y sexualidad*.

Para Foucault, el sujeto está sujeto a una red de signos. Sin embargo, frente al estructuralismo, no concibe el lenguaje cerrado sobre sí mismo. Las condiciones de posibilidad de los enunciados (unidades mínimas del discurso) no son solo discursivas, sino también no discursivas (instituciones, procesos económicos, acontecimientos, derecho). La emergencia de los enunciados depende siempre de una realidad exterior que la posibilita. De este modo, el trabajo del archivista no es reconstruir acontecimientos, sino dar cuenta del vínculo que existe entre los discursos y las condiciones económicas, políticas y sociales en las que éstos aparecen. Por eso, no se trata de referir discursos a una interioridad, sino de la experiencia del afuera: devolver a las palabras y a las frases su exterioridad constitutiva. El discurso no describe una realidad exterior, sino que produce los objetos de los que habla. Ya no se trata de saber quién ha dicho qué, sino cómo palabras, frases y proposiciones se organizan según las reglas del manicomio, la cárcel, la fábrica, etc. Por último, a partir de

El orden del discurso, se trata de pensar los efectos del discurso sobre cuerpos concretos: el cuerpo del loco, preso, homosexual, drogadicto, mujer, etc. Ya no se trata solo de las condiciones sociales, políticas o económicas que permiten que lo dicho sea dicho, de la historia de las condiciones de posibilidad de aparición de los enunciados, sino las diversas formas –control, disciplina, fijación de reglas– por las que un cuerpo llega a ser sometido.

Concluíamos que esta triple dimensión del discurso: a) no cerrado sobre sí; b) conjunto de prácticas que producen sus objetos; c) efectos sobre cuerpos concretos, es lo que conforma la filosofía materialista de Foucault.

La noción de “sujeto” que se desprende de esta concepción materialista la caracterizábamos del siguiente modo: a) *No existe sujeto preexistente al discurso* (frente a la fenomenología, no cabe experiencia inmediata anterior); b) *El yo deriva del enunciado y no el enunciado se deriva del yo*. Recogíamos las palabras de Deleuze: “Foucault coincide con Blanchot en su denuncia de toda personología lingüística y sitúa los emplazamientos de sujeto en el espesor de un murmullo anónimo”⁶⁴⁴; y c) *se rompe con toda autonomía idealizada del yo*.

Señalábamos el paso de la noción de “sujeto” a la de “subjetividad”. El individuo es resultado de estrategias y prácticas de subjetivación. La subjetivación permite incluir dimensiones de exterioridad, pluralidad y diferenciación que la idea de “sujeto” impide. Se desvela que la subjetividad es fabricada, moldeada, construida por el poder. Los individuos se hacen en el lugar del poder, se articulan en él.

En este sentido, nos preguntábamos en qué medida es posible resistir al poder si la subjetividad se forma en el lugar de las normas sociales. Dábamos dos respuestas. Una desde el psicoanálisis lacaniano: lo Real garantiza la Diferencia irreductible en el sujeto, que es aquello que se sustrae a lo simbólico, al lenguaje. Otra, desde Foucault: el gobierno de los otros no es posible sin el gobierno de sí; es decir, sin la implicación activa del individuo en la elaboración de las normas que recibe. En este proceso, el sujeto no solo recibe las normas, sino que se hace responsable de ellas y las elabora de una manera singular. Por eso, decíamos que entre el gobierno de los otros y el gobierno de sí existe un espacio de libertad. En ese espacio de libertad, aparece la ética: se trata de producir una relación diferente consigo mismo y con los otros. En el mismo sentido que veíamos que la filosofía es desplazamiento de los marcos de pensamiento, la ética no es la aceptación de códigos, sino el proceso por el que el sujeto construye su propia relación con la verdad: es un arte de la existencia. En el mundo griego, Foucault encuentra el desarrollo de este arte o estilización de sí: un tipo de relación del sujeto consigo mismo, con su propia verdad, con el conocimiento de sí; una comprensión profundamente ética de la subjetividad.

En este punto, concluíamos defendiendo la inseparabilidad de los dos

⁶⁴⁴ Deleuze, Gilles, *Foucault*, Éditions de Minuit, París, 1986 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 33] (Citado en p. 79 de este trabajo).

Foucault, el del análisis del poder y el de la subjetividad. Se trata de pensar que el poder descrito por Foucault puede dar lugar a modos de subjetivación diferentes.

Decíamos que en la filosofía y teoría feminista la historia de la sexualidad de Foucault tuvo una importante repercusión. La sexualidad se desligaba de la naturaleza en tanto dispositivo de poder que produce un objeto de estudio y control históricamente determinado, el sexo. La sexualidad como dispositivo biopolítico (poder destinado a controlar el cuerpo y la especie, penetrando en aspectos íntimos de la vida) nace en el momento en que los índices poblacionales de natalidad, mortalidad, salud o higiene se vuelven clave y la regulación del sexo permite mantener un equilibrio entre necesidades de reproducción e intereses del sistema social.

Este dispositivo, como veíamos, se define por varios aspectos:

- 1) La frontera entre la norma y la perversión. La sexualidad se aísla como instinto biológico y psíquico autónomo, lo que permite patologizar anomalías.
- 2) Se fortalece la idea de que es preciso proteger, separar y prevenir el sexo. Se exigen diagnósticos, informes, terapias... se intensifica la conciencia de un peligro del que hay que hablar. El sexo, lejos de ser reprimido, ha sido producido.
- 3) La Nueva Pastoral utiliza la confesión como nuevo dispositivo pormenorizado del detalle. La confesión de la carne implica un examen exhaustivo de sí. Confesar el sexo siempre es posible: al ser de naturaleza extraña, nunca está libre de confesión.
- 4) El derecho interviene criminalizando perversiones que antes no eran consideradas como tales.
- 5) La figura del homosexual surge en este contexto: al afianzar una verdad del sexo, necesariamente emergen sexualidades perversas en los márgenes de lo "normal".
- 6) La naciente familia burguesa se organiza en torno al sexo. Hay que proteger, cuidar y expandir el sexo, pero siempre con cuidados higiénicos y preceptos biológicos que impidan que escape de su dominio.
- 7) En el paso de la antigua alianza a la nueva sexualidad, el papel del psicoanálisis es fundamental: garantiza la convivencia con el antiguo sistema, el derecho y la ley, garantizando que siempre reaparezca en el fondo de la sexualidad la relación padres-hijos.

En relación al feminismo, veíamos que esta aportación es clave por dos motivos. Por una parte, refuerza la insistencia feminista en la sexualidad como ámbito estratégico de sujeción y control. Por otra, permite comprender los procesos de producción de las identidades sexuales dentro de un marco histórico concreto.

Con esta idea, se rompía con la creencia en esencias arquetípicas que predefinen la identidad.

Pero, además de estas importantes alianzas, desde la teoría feminista veíamos que se enfatiza la falta de un análisis de los géneros en Foucault. Ni la *Historia de la sexualidad* ni la descripción del surgimiento y desarrollo de la biopolítica incluyen la división sexual del trabajo y lo simbólico.

La crítica que lanzábamos a Foucault en relación a la *Historia de la sexualidad* es doble:

- 1) El placer que Foucault recupera de la Grecia antigua es un placer indiferenciado sexualmente. El cristianismo introduce la confesión de la carne configurando una nueva noción de deseo que desplaza el uso de los placeres de la antigua Grecia. Para el autor, pensar el placer significa pensar el momento histórico en que se produce esa ruptura desde la realización estética a la búsqueda interpretativa. Sin embargo, subrayábamos que el placer está entrelazado con el género, no puede pensarse ignorando la diferencia sexual que lo condiciona. No es baladí el hecho de que el hombre se haya erigido en sujeto de deseo y la mujer en objeto. ¿En qué momento ocurre esto?
- 2) La reflexión foucaultiana de los modos de sujeción, la ética y la estética de sí del segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, parte de un presupuesto androcéntrico y de un modelo viril. Señalábamos con Rodríguez Magda que el hecho de no haber encontrado otro modelo no justifica esa orientación, pues en ese caso cabría argumentar el marco filosófico en el que se inscribe, que es el marco de la diferencia sexual, dado que el sujeto masculino descrito solo tiene sentido en oposición al femenino. Foucault no toma en cuenta cuestiones básicas como el tabú del incesto, el intercambio de mujeres, la poligamia o la exclusión de las mujeres del espacio público, cuestiones que están en el origen de los ideales normativos que rigen la sexualidad.

En relación al nacimiento de la biopolítica, cuestionábamos el siguiente aspecto. Si bien para Foucault la biopolítica es condición indispensable del surgimiento del capitalismo, pues necesita controlar los cuerpos dentro del aparato productivo, ajustando los fenómenos de población a los procesos económicos, no tiene en consideración que su desarrollo solo fue posible a través de la división sexual del trabajo. La separación público/privado es la condición necesaria para la constitución del mundo moderno, burgués e industrial. Tanto el nacimiento de la burguesía como la estabilidad obrera en las fábricas se consiguen gracias a la relegación de las mujeres al ámbito doméstico familiar y a la marginación de las sexualidades y posiciones de género no normativas. Señalábamos, citando a Badinter, que “fueron necesarias varias décadas y muchos alegatos, sermones y requisitorias para que las mujeres se decidieran

finalmente a cumplir sus deberes de madres".⁶⁴⁵

Por último, apuntábamos que Foucault no ve en el proceso de domesticación del cuerpo que describe un paralelismo con la fabricación del cuerpo generizado. Siguiendo este argumento, sintetizábamos los puntos a los que Foucault se refiere en *Vigilar y castigar*, ampliándolos desde la perspectiva de género: la representación y activación del código de dominación que exige su repetición; la microfísica del poder que exige una disciplina del mínimo gesto y del detalle; la cotidianidad del poder: el poder no surge en lo excepcional, sino en la norma que rige lo cotidiano; la articulación del gesto particular en el conjunto global que impide que nada permanezca inútil: se trata de un complejo *arte del cuerpo*; y, por último, la intensificación del tiempo frente a la no productividad, son todos elementos presentes en la producción del género: repetición del código de género dominante; aprendizaje del género en los detalles más imperceptibles e inconscientes; consolidación no a través de lo excepcional, sino de las normas y relaciones de poder cotidianas; la moda, la estética, la postura como arte del cuerpo generizado; y, por último, veíamos el trabajo de cuidados como ejemplo paradigmático de la intensificación del tiempo: el cuerpo de la cuidadora no para de trabajar.

7. La crítica al pensamiento de la representación y la ontología de la diferencia de Deleuze son herramientas válidas para los feminismos

La primera pregunta que nos hacíamos con Deleuze es cómo en Occidente se consolidó un modo de pensar que expulsa la diferencia de su interior. El análisis de Deleuze en torno a la representación se basa en la crítica de lo que denomina las cuatro grandes ilusiones del pensamiento: semejanza de la percepción, oposición de los predicados, analogía del juicio e identidad del concepto. Veíamos cómo operan estas ilusiones: la sensibilidad capta las semejanzas; se especifica a través de un cuadro de oposiciones de predicados; se atribuye la pertenencia a través del juicio en la analogía general al ser; y la identidad olvida las diferencias y crea conceptos iguales sin diferencias intrínsecas o conceptuales propias. De este modo, la diferencia se diluye en la identidad. Señalábamos, con Deleuze, la necesidad de remontarnos al momento griego feliz, al momento en el que se pasa de hacer la diferencia a inscribir la diferencia en el concepto.

Siguiendo la lectura deleuziana, exponíamos que mientras, para Aristóteles, se trata de mostrar los distintos sentidos de un ser que se dice de muchas maneras, de distribuir categóricamente el ser, en Platón se trata de autentificar a través de la relación de similitud que mantienen las copias con las ideas. Pero, señalábamos, que Deleuze encuentra otro movimiento dialéctico en

⁶⁴⁵ Rodríguez Magda, Rosa M^a, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Madrid, Anthropos, 2003, p. 219 (citado en p. 84 de este trabajo).

Platón: no se trata solo de distinguir fundamentos de copias, sino de disociar fundamentos legítimos e ilegítimos. Hay simulacros: falsos pretendientes, falsos reflejos del original. Estos simulacros no encuentran modelo o fundamento. Han sido expulsados del ser. La tríada se compone, por tanto, de un Modelo al que corresponde la identidad pura, la similitud ejemplar que hace de la Justicia lo justo, de la Valentía lo valiente, etc.; una Copia forjada a base de la semejanza con lo Mismo, que viene a ser una similitud imitativa; y un Simulacro que muestra que existe un otro que no encuentra lugar, carece de Modelo, y por tanto, queda relegado a la esfera del no-ser. Deleuze descubre que en esta dialéctica doble –de relación de la copia con la Idea y de relación de los falsos pretendientes con lo fundado– se descubre que, en la relación interna de semejanza que buscan mantener los términos entre sí, existe un elemento irreductible que es la Diferencia en el corazón del Ser; la prueba de la resistencia de la realidad a ser sustraída por la Idea en su totalidad, como dice Deleuze, la dualidad “subterránea entre lo que recibe la acción de la Idea y lo que se sustrae a esta acción”.⁶⁴⁶ La teoría *queer* se basa en esta misma idea: existen cuerpos y prácticas anómalas que ponen en evidencia el sistema sexo/género, su coherencia interna y naturalidad. Es decir, no se trata de expresiones sexuales minoritarias, sino de la prueba de la inconsistencia de las categorías de lo femenino/masculino. Se trata de simulacros que no encuentran original, lo otro del sexo.

Con el Aristóteles de Deleuze, efectivamente, veíamos que el ser es plural, pero que esa multiplicidad constitutiva es referida a la unidad de la entidad. La analogía del ser pone el límite de la percepción en la sensibilidad. Solo existe lo que previamente la razón, el *lógos*, ha delimitado que cabe en el ser. Paradójicamente, como las diferencias en Aristóteles solo pueden aparecer sumisas a la identidad, para que el ser pueda comprender en su seno un número mayor de diferencias, el ser del que manan las categorías se vuelve absolutamente indeterminado y vago con el fin de poder acoger la mayor cantidad posible de diferencia. Categorizar, subsumir e identificar dentro de los modos del ser impide considerar la diferencia fuera de los límites de la representación. Más allá, la inteligibilidad y lo impensado, el no-ser y el caos. Por eso, veíamos con Foucault y Deleuze, que el ser debe ser unívoco.

En Descartes, se produce el paso de la sustancia al *subjectum*: ya no existe el cuadro categorial que sostiene las diferencias del ser basado en la *ousía*, y si el fundamento del *lógos* no está ya en la esencia divina, la única fuente de referencia fiable es el yo. Éste aparece como punto de reunión y coherencia de las diferencias. El desplazamiento que se produce con la modernidad es que la convergencia de las diferencias en la identidad dentro del cuadro de las categorías jerárquico distributivas del ser pasa a producirse en la conciencia

⁶⁴⁶ Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, París, 1969 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989. p. 26] (Citado en p. 98 de este trabajo).

subjetiva que se representa el ser. Para Deleuze, el punto clave está en que el yo puro del yo pienso presupone lo que significa yo, pensar y ser. Como vimos estos presupuestos son absolutamente contrarios al pensar como problematización que veíamos con Foucault, en el que pensar es la actividad crítica del sujeto con las categorías que lo forman. Con Descartes, el yo se consolida y es lo que envuelve la naturaleza a partir de entonces. La naturaleza lo es en tanto es sabida por él. Sujeto y objeto constituyen los sustratos últimos de la realidad. La verdad como *adaequatio* entre un mundo caótico y un yo aparentemente unitario garantiza la estabilidad entre sujeto y objeto.

Como vimos, con Hegel, se trata de que, si bien la diferencia es considerada como no lo había sido hasta entonces, lo hace situándola bajo el concepto y la contradicción. La crítica que Deleuze lanza frente a la dialéctica la resumíamos en los siguientes puntos: a) no es sin ser referida al concepto; b) depende de dos negaciones para hacer un simple Sí; c) aunque Hegel trate la diferencia en realidad es un camino abierto por la identidad: la diferencia solo es el fondo para manifestar la identidad; d) el movimiento de la dialéctica, pese a contener en sí lo infinito, no tiene realidad más allá del pensamiento (se trata de un movimiento abstracto hecho de palabras y representaciones); e) es un movimiento totalitario porque finalmente en la gran síntesis hegeliana, lo infinito se reintroduce en la operación del Yo finito; f) detrás de la Diferencia, se mantiene un ente supremo, sea Dios o el sujeto, mientras que, para Deleuze, la cuestión es que detrás de la Diferencia no hay nada, ella es el único origen de todo en su propio diferenciarse; y g) aunque Hegel afirme que la conciencia desdichada vive en la escisión originaria constitutiva entre pensamiento y ser, finito e infinito, la reconciliación de la síntesis elimina las resistencias de las singularidades con las que todo pensamiento se topa. La tesis solo es posible doblegando la diferencia.

En conclusión, veíamos que, siguiendo a Foucault–Deleuze, *son cuatro las condiciones para pensar la diferencia*: abandonar la referencia de la multiplicidad a lo uno en Aristóteles; renunciar a toda la filosofía que se ha basado en la representación haciendo de la semejanza su bandera; desprenderse de toda la dialéctica, oposición de los predicados, contradicción y negación; y, por último, la más tenaz de las sujeciones de la diferencia, la de las categorías, que impone un esquema a la distribución de los entes. Si el pensamiento de la representación, la analogía, se basa en el juicio y distribución jerárquica del ser en las categorías, dibujando territorios limitados por la representación, gobernados por principios transcendentales, la univocidad del ser implica una distribución nomádica: la jerarquía no se mide por el grado de acercamiento a un principio exterior, sino por el grado de potencia de cada elemento. Como dice Deleuze, no es lo mismo desplegar las formas extremas en la simple presencia que medir y repartir formas medias según las exigencias de la representación orgánica.

De la mano de Deleuze, señalábamos que *la univocidad del ser supone*: a) el ser se dice de una única manera y en un único sentido; b) no hay identidades preexistentes que fijen el sentido; c) las palabras y las cosas son el Mismo ser; d) pero lo Mismo aquí no es lo idéntico, sino la repetición de la diferencia; e) la única identidad posible se deriva de la diferencia; f) la identidad es una contracción en el devenir de la diferencia; g) la Voluntad de poder dice sí al eterno retorno que quiere el devenir; y h) la relación de la Voluntad de poder y el devenir no es de captación y recepción, sino de comunicación, insinuación, seducción.

Con ello argumentábamos que la univocidad del ser muestra que es posible otra relación con el ser. Aquí aparecía la temática del deseo porque la lógica de la representación (analogía) y la metafísica reprimen el deseo en la producción social. El deseo es capturado y canalizado. Señalábamos que si Freud había abstraído el deseo de los objetos materiales a los que parecía estar sujeto, acabó relacionándolo dentro de la madeja inconsciente familiar, reprimiendo su carácter productivo y privatizándolo. Sin embargo, veíamos que este carácter productivo es para los autores la cualidad esencial del deseo. De este modo, son tres los mecanismos y formas que sujetan al deseo: 1) *la interpretación freudiana del inconsciente como teatro de representación* (fija el deseo a representaciones familiares incuestionadas); 2) *la concepción psicoanalítica lacaniana del deseo como carencia* (se justifica la fijación a través del Yo como falta y carencia); y 3) *la economía capitalista que disocia la producción deseante* (organiza la escasez, la falta y la carencia en el interior de la maquinaria capitalista).

En conclusión: ¿en qué sentido es útil la lectura del deseo deleuziana desde la perspectiva de los feminismos? Resaltábamos tres puntos clave: 1) *la cuestión de la autonomía*, que es la resistencia no como oposición, sino como creación de nuevos territorios y formas de vida acorde con la idea de un deseo productivo; 2) *el deseo como flujo, móvil y productivo*, que permite dar cuenta de la movilidad del deseo planteada por las prácticas *queer* y las subculturas sexuales: el deseo no sabe de etiquetas; y 3) *la descripción del capitalismo como campo inmanente de signos que excede la matriz económica*, en el que es posible pensar el lenguaje como lugar de constitución y captura de los sujetos, y cuestiones como la sexualidad y el cuerpo productivo, o la resignificación del deseo como punto cero de la organización capitalista.

En relación al pensamiento nómada, señalábamos su oposición al pensamiento que sigue la forma Estado. La forma Estado que se rige por la universalidad –verdad, formas y representaciones dadas– y la interioridad –sujeto cerrado sobre sí mismo– choca con el pensamiento del afuera, alejado de la interioridad, en permanente tensión con las fuerzas exteriores. Como dice Deleuze, este pensamiento rechaza ser el atributo de un Sujeto y la representación de un Todo, y se muestra en su radical diferencia como pensamiento en devenir. Mientras que el pensamiento nómada es un pensamiento de la inmanencia (expresión, creación, diferencia), el de la forma

Estado lo es de la transcendencia (juicio, representación e identidad). Por eso, se trata del pensamiento de las minorías, de las singularidades que han sido atrapadas, acosadas, en el interior de los universalismos dominantes. Aquí mencionábamos la alianza del pensamiento nómada con la realidad de las minorías sexuales que resisten afirmando su diferencia.

Decíamos que uno de los puntos más emblemáticos del pensamiento deleuziano en relación con los feminismos es el *devenir mujer*. Explicábamos que Deleuze y Guattari oponen la mujer molar, la mujer atrapada en la máquina dual que hace significativa la diferencia sexual por encima de otras diferencias, al devenir mujer o a la mujer molecular. Esta última se refiere al proceso de multiplicación de las diferencias que habitan en la mujer, el devenir de su singularidad. En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari enfatizan la lucha singular de la mujer a la que le ha sido robado su devenir múltiple a través del control del cuerpo y la fabricación de una identidad fija. A la sexualidad, según los autores, le ocurre algo parecido: se trata de un devenir múltiple, incontrolable, que ha sido apresado bajo la forma heterosexual. Aquí vemos de nuevo la conexión con las políticas *queer* que indagan en la multiplicación de las prácticas sexuales. La heterosexualidad encubre una condición múltiple de la sexualidad, por eso afirman que el devenir homosexual es otro devenir clave. Veíamos dos puntos clave para los feminismos y la teoría *queer*: por una parte, romper con el binarismo de género y, por otra, permitir el flujo irreductible, múltiple, de la sexualidad. Sin embargo, planteábamos distintos problemas en relación al devenir:

- 1) La idealización con la que se despoja de la parte negativa y mezquina a los procesos de devenir. Nos preguntábamos hasta qué punto el devenir múltiple en Deleuze niega la realidad.
- 2) Devenir sin límites: si partimos de una multiplicidad de posiciones sexuales, ¿por qué nos encontramos tan aferrados a una en concreto?, ¿por qué tras experimentar de la mano del deseo múltiple se vuelve al punto inicial de partida, como una vuelta al hogar? En este sentido, dudábamos que fuese posible acceder a una ruptura total con lo que fija la identidad, y no se tratase, más bien, de producir pequeños desplazamientos.
- 3) Planteábamos si es deseable desprenderse en todos los casos de las categorías que forman la identidad en el caso de las mujeres y de las minorías sexuales o étnicas. Como vimos con Derrida, se trata de deconstruir la categoría "Mujer", pero, ¿hasta dónde? Para este autor, la cuestión es poder usar las identidades siempre y cuando no dejen de ser cuestionadas.
- 4) Preguntábamos si la idea de devenir conlleva un tipo de diferencia intercambiable que no tiene en cuenta la dificultad de deshacernos de la identidad, ya que ésta es la respuesta profunda que el individuo da a la formación de su subjetividad, y que, por tanto, marca sus límites. A este

respecto, apuntábamos el peligro de estar tratando la identidad de manera superficial.

- 5) Por último, se trata de saber si el devenir mujer presupone cualidades intrínsecas de lo femenino. En este último punto, nos deteníamos más debido a sus implicaciones en los feminismos.

Por una parte, Deleuze habla de un entorno de microfeminidad, de producir en nosotros mismos una mujer molecular, o incluso, en relación a la escritura de Virginia Woolf, de producir átomos de feminidad; pero, por otra parte, rechaza lo que tenga que ver con la mujer Molar. Si “Mujer” es una categoría construida dentro de la máquina dual de la diferenciación sexual, y, en ese sentido, es algo a rechazar, ¿de dónde sale lo femenino de Deleuze, distinto y más especial de las mujeres reales? Por un lado, se usa algo de lo femenino; por otro, se marca una distancia clara con las mujeres de carne y hueso. ¿De qué están hechos los átomos de feminidad para Deleuze? ¿No está operando ya en esos átomos la diferencia sexual? ¿Y si no tienen nada que ver con la feminidad por qué no se le pone otro nombre? Nos preguntábamos cómo puede existir una cualidad subversiva en lo femenino que no tenga nada que ver con las mujeres reales ni con lo femenino abstracto. Siendo así, ¿no sería mejor darle otro nombre que lo desligue del binarismo molar?

Rescatábamos la sugerente propuesta de Suzana Milevska que, sin renunciar a la potencialidad del devenir mujer deleuziano, desplaza la insistencia en la categoría “mujer”. Enfatizando la idea de composibilidad incluida en la noción de “devenir” (cómo diferentes singularidades se componen, produciendo un encuentro, un agenciamiento), propone desplazar la insistencia en la categoría “mujer” a favor de un *devenir–generado–diferente*. Concluíamos afirmando que esta opción, que incluye forzar la problematización y reinención del género, permite, además de incluir otro tipo de sujetos de una manera mucho más directa, huir de la idealización e instrumentalización de lo femenino en Deleuze.

En definitiva, veíamos que, como sostiene Rosi Braidotti, los filósofos de la diferencia plantean una serie de contradicciones que no pueden contestar: cómo devenir molecularmente al mismo tiempo que las mujeres cambian la historia en un movimiento molar. Para esta autora, son las feministas postmodernas las que retoman el proyecto de la diferencia en el punto donde ellos lo dejaron.

8. El feminismo postmoderno continúa y profundiza el proyecto de la filosofía de la diferencia

Señalábamos que los feminismos continúan el proyecto de la filosofía de la diferencia en varios sentidos:

- 1) *Se trabaja el lenguaje como instancia en la que el sujeto se constituye. Es un lugar fundamental de formación de sentido y de organización de prácticas culturales, también del género. Luce Irigaray ha señalado que la misma gramática reproduce las relaciones de dominio entre sexos. Por otra parte, el lenguaje es espacio de conflicto donde se construyen narraciones hegemónicas. Verdad, poder y ciencia se dan la mano a la hora de elaborar dichos relatos.*
- 2) *Se trata de profundizar llegando quizá más lejos que nunca en cómo hacer con un sujeto múltiple. Se trata de partir de la interseccionalidad, es decir, de la articulación de las relaciones de poder en el interior de la subjetividad, y no de la unidad; de las políticas de la localización o del conocimiento situado, como mencionamos en la introducción de este trabajo. Estas prácticas obligan a dar cuenta del lugar desde el que se enuncia, son estrategias en un contexto de desestabilización del sujeto.*
- 3) *El final de la unidad y de la universalidad supone el final de la supremacía blanca y el avance hacia la construcción de un mundo generizado y multicultural. Esta cuestión, como argumentábamos, resulta crucial en las sociedades actuales, en las que la diferencia no se encuentra fuera de la cultura, sino dentro de la misma. Cómo convivir entre diferentes no es una pregunta abstracta, sino el nombre de un problema cotidiano materializado en las ciudades globales.*
- 4) *Se evalúan los lazos que existen entre conocimiento y poder, razón y dominación, racionalidad y opresión, y los vínculos de todos ellos con la masculinidad. En este punto, surge el reto de pensar si existe un vínculo inherente entre violencia y masculinidad o si, por el contrario, es posible pensar otros tipos de masculinidades que se sustraigan al poder. Sostenemos que la masculinidad solo puede deshacerse del lazo que mantiene históricamente con la violencia al precio de desestabilizar los valores sobre los que se ha erigido.*
- 5) *Se remarca que la razón no abarca la totalidad de la capacidad humana de pensar. Se revaloriza el papel de la memoria, los afectos, el cuerpo, etc. Se cuestiona, desde una experiencia encarnada, qué es pensar.*
- 6) *En lugar de la identidad, lo Uno y la autosuficiencia, el feminismo permite partir de la diferencia, la multiplicidad y la intersubjetividad. Veíamos que toda filosofía del sujeto que parte del individuo es reducida violentamente del dos al uno. Esta reducción es la que ha permitido privilegiar algunos términos frente a otros que han sido invisibilizados o jerarquizados: masculino frente a femenino; activo frente a pasivo; mente frente a cuerpo; tecnología frente a naturaleza. Con Luce Irigaray, veíamos que antes de lo individual encontramos la intersubjetividad. Para esta autora, la diferencia sexual nos confronta de manera acuciante con la alteridad. Sin embargo, la noción de “diferencia sexual” veremos*

que ha sido sometida a profundas críticas que hay que tener en consideración.

9. El sujeto feminista que nace con Simone de Beauvoir es un sujeto marcado por la diferencia, la contradicción y la libertad

Con Simone de Beauvoir, veíamos que la mujer descubre su transcendencia. Ya no se tratará más de la situación singular de cada mujer, sino de las exigencias sociales que le son impuestas. Ella está obligada a asumir ser lo Otro del discurso masculino. Descubre que comparte con otras mujeres la condición de Otridad. Preguntábamos cómo es posible superar esta situación que constriñe la libertad de la mujer.

Decíamos que el hecho de hablar de libertad implicaba una ruptura con el esencialismo: la identidad de la mujer no es inmutable. Pero, si no existen entidades inmutablemente fijas, tales como mujer, judío o negro, si no hay feminidad hoy, ¿significa que la palabra “mujer” carece de contenido?

Señalábamos que, para Beauvoir, la categoría “mujer” tiene una doble cara: su contenido es impuesto, pero no la predefine completamente. Frente al racionalismo y al nominalismo, para los que la Mujer sería una categoría abstracta o un nombre que puede borrarse, apuntábamos que la pérdida de identidad comporta una existencia inauténtica. La mujer, por tanto, debe hacerse cargo de ella, se encuentra atrapada en ella. Pero, por otro lado, ni el lenguaje ni la cultura eliminan completamente la capacidad de elección, que es, para Beauvoir, característica de todo ser humano. Por tanto, el sujeto femenino de la filósofa está definido por la contradicción: siendo libre como todo ser humano, se descubre en un mundo que la impone que se asuma como lo Otro. La mujer, para existir, debe asumir su servidumbre. En ese sentido, la mujer está más dividida internamente que el hombre: aceptarse implica aceptar su inferioridad. Su autonomía, capacidad de elección y, en definitiva, de ser son eliminadas; esta condición es sustancializada para justificar la inferioridad, lo que Beauvoir señala como mala fe. Mientras que la mujer se presenta como dependiente e inesencial, el hombre es soberano y autosuficiente. Veíamos que, de este modo, Beauvoir anticipa los análisis del poder contemporáneo en los que se identifican poder y subjetividad. En este sentido, podemos decir que el poder se ha feminizado.

Veíamos que, siguiendo un análisis hegeliano, para Beauvoir, la constitución del sujeto pasa por el encuentro con el Otro. Pero, para la autora, este encuentro es radicalmente distinto en hombres y en mujeres: mientras que para los hombres significa una afirmación de sí, para las mujeres supone un desgarramiento originario entre su ser y el Otro. El varón se alinea con el falo y sale de sí mismo hacia la transcendencia; la niña es como si no tuviera sexo, no encuentra su lugar, y entiende que, para ser, debe doblegarse al Otro, de modo que acaba renunciando a su autonomía.

Como mencionamos, Beauvoir es muy crítica con el psicoanálisis. Los puntos más importantes para ella y otras autoras como Jane Flax son los siguientes:

- a) *La sexualidad femenina es irrepresentable en un modelo exclusivamente masculino como el freudiano.* El complejo de Electra sería una versión masculina de la sexualidad femenina (la niña se siente atraída por la madre, después por el padre; cuando descubre sus genitales, piensa que ha sido mutilada y sufre por ello: la niña no resuelve nunca el complejo y buscará colmar la ausencia de pene en la maternidad). Decíamos con Jane Flax que Freud no quiere aceptar la posibilidad de que sus conceptos no sean universales y que están determinados por el género.
- b) *Este relato hace de las zonas erógenas femeninas un misterio:* para la niña, son ilocalizables hasta los cinco años.
- c) *No explica de dónde surge el lugar primordial que ocupa el padre.* Nos preguntábamos en qué momento de la historia se decidió el triunfo del padre sobre la madre.
- d) Veíamos con Jane Flax que *el complejo de Edipo se basa en una férrea división entre naturaleza y cultura:* la madre y su relación con los hijos formarían parte de la fase pre-edípica, los lazos familiares primordiales, y el padre, simbolizando la Ley, impondría el sello de la cultura. El varón entra en el mundo masculino a condición de que devalúe el femenino. En realidad, esta división esconde otra: la división sexual del trabajo.
- e) *Beauvoir cuestiona la envidia del pene, argumentando que muchas niñas descubren tardíamente el pene o ni siquiera lo hacen, y que su descubrimiento les produce indiferencia o rechazo, o incluso mofa. El orgullo del varón de sí mismo se apoya en una valoración previa social de la virilidad que Freud no explica.*
- f) *Para Beauvoir, la diferencia sexual no puede explicarse solo desde la sexualidad, incurre en un reduccionismo al no tener en cuenta otras esferas como la familia, la educación, etc.* Si la niña siente envidia del pene, es debido a los privilegios concedidos a los varones.
- g) *La sexualidad es uno de los aspectos del ser del hombre, pero no lo es todo:* el trabajo, el juego, la guerra, el arte, el mundo natural son experiencias irreductibles a la esfera sexual, que entran en contacto con ésta y la modifican.

Concluíamos afirmando que, en la posición de Beauvoir, se encuentran tensiones que posteriormente marcarán el debate sobre la diferencia sexual: por una parte, la búsqueda de análisis que expliquen las estructuras determinantes del género (más allá de descripciones psicologicistas, culturalistas o nominalistas); por otra, el rechazo a aceptar un esquema acultural y ahistórico que haga de la diferencia sexual un dato inamovible. Por un lado, el desarrollo

de un análisis que centraliza la sexualidad; por otro, la resistencia a reducir la experiencia a la sexualidad. Por una parte, posicionar la diferencia de la mujer como lo Otro del significado; por otra, no situarla fuera del significante amo para mistificarla. Veíamos que, finalmente, la tensión en relación al sujeto del feminismo se vive en si reafirmar o deshacer la categoría “mujer”. La conclusión en este punto es que no podemos resolver, sino vivir la paradoja. No solventar, sino expresar la tensión: rechazo y afirmación, determinación y libertad, singular y general, concreto y abstracto.

10. El feminismo de la diferencia sexual cuestiona la razón hegemónica masculina, pero dentro un marco esencialista de identidades opositivas

Luce Irigaray cuestiona la lógica de la representación del pensamiento racional a través de lo femenino. La existencia de un Otro no implica forzar una adaptación, sino invalidar el propio sistema en el que tiene lugar la exclusión.

Frente al pensamiento racional, veíamos que lo femenino, en tanto otro, introduce dimensiones de deseo, afectos, memoria e imaginación. Señalábamos que, para Irigaray y Braidotti, la diferencia femenina permite acercarse a otras formas más allá del modelo falogocéntrico, permite descubrir otra percepción de empatía e interconectividad. Es una vía para cuestionar la identificación entre conciencia y sujeto. Se desplaza así la noción de una razón autotransparente y autocentrada, se descubren las conexiones entre diferentes aspectos: lo psicológico, lo simbólico, la sexualidad, la biología y el lenguaje se encuentran anudados entre sí. Pensar ya no es un acto racional, sino creativo.

El deseo que emerge ya no es asexuado, como en Deleuze: para Braidotti e Irigaray, no se puede borrar la diferencia sexual. Pero el deseo femenino se encuentra atrapado en el discurso masculino, que sigue la lógica de la mismidad. Lo femenino se expulsa fuera de la realidad y se afirma que ocupa el lugar de lo diferente; pero, en realidad, se trata de una operación que preordena la realidad. No es que las mujeres no sepan de su deseo, sino que no pueden decirlo en el interior de la lógica falogocéntrica. Veíamos que, para Irigaray, no se trata de una falta de palabras, sino de que la misma estructura del lenguaje impide pensar y decir el deseo femenino: el lenguaje que afirma que nada puede saberse del goce femenino es de los hombres. En un sentido similar, señalábamos que la interpretación masculina del inconsciente no se preocupa por el destino del deseo femenino reprimido. Por eso, para Irigaray, es preciso reinventar la escritura femenina: un lenguaje propio, un deseo propio.

La justicia social sexual pasa irremediabilmente por transformar las leyes de la lengua y los conceptos de verdad y valor que organizan el orden social. En este sentido, modificar los instrumentos culturales es tan necesario como repartir bienes materiales. El pensamiento de la diferencia sexual cuestiona la política del cálculo y la estrategia que no toma en cuenta el deseo y el afecto, la cultura y lo simbólico.

También cuestiona la razón en cuatro aspectos:

- a) La razón neutra: la diferencia sexual es la primera diferencia por la que nos descubrimos no siendo uno. Pero esta diferencia es anulada, y la razón, separada de su base material y corporal, es presentada como neutra. Por ello, esta razón se caracteriza por el corte entre lo trascendental y lo empírico en el que se prioriza lo primero.
- b) La exclusión del deseo femenino inherente de la razón y el lenguaje; frente a esto, rescata la experiencia corporal.
- c) La interpretación masculina del inconsciente: la ausencia de un análisis específicamente femenino del deseo de las mujeres hace que el inconsciente siga preso del modelo sexual masculino, el modelo de lo Mismo respecto al que todo se define.
- d) La indiferenciación sexual forma, para Irigaray, el nudo central del pensamiento occidental: la articulación invisible entre la economía inconsciente y la diferencia de los sexos. La verdad de toda ciencia, de todo discurso, se apoya en una falsa indiferencia sexual. Frente a esta indiferencia, recogíamos con Irigaray su concepto de "sexuación del discurso".

Si lo femenino se representa siempre en función del hombre en todos los aspectos de la vida (decíamos con Irigaray que hasta sus orgasmos son necesarios como demostración de la potencia masculina, que las mujeres están ahí como testigos), la relación de la mujer consigo misma y con el mundo es una relación de espejo plano en la que la mujer solo es un reflejo del hombre y es reducida a una representación negativa. Para modificar esta relación, es preciso curvar el espejo.

Veíamos que, para Irigaray, la salida de la lógica falocéntrica que doblega lo femenino pasa por recuperar el concepto de "*mímesis*". Este concepto no solo tiene el sentido de reproducir o copiar la realidad, sino también de producirla. Este último aspecto ha sido reprimido. Y es el que, para Irigaray, permite desplazar la lógica masculina de lo Mismo. La mujer, al imitar un lenguaje que no es suyo, vive una fuerte tensión entre el deseo encerrado y paralizado en el cuerpo y el lenguaje del que se dispone aprendido en familia, en la escuela, en la sociedad. Con ese lenguaje, no puede expresar el deseo femenino y lo acaba deformando, lo caricaturiza, miente. De este modo, en la repetición, aparece la diferencia. Y, en esa diferencia, se abre la posibilidad de repensar lo femenino fuera de la representación como una virtualidad aún por construir: lo *femenino virtual*. Lo femenino virtual no confirma un deseo oculto, sino que cobra forma con representaciones más propias de la realidad corpórea. Por eso, decíamos que, según Braidotti, Irigaray no consolida un pensamiento esencialista, pues lo femenino virtual nos emplaza a comprender la subjetividad

en términos de proceso, multiplicidad e inmanencia. De este modo, no parecería estar impidiéndose dar cuenta de una subjetividad atravesada por diferentes ejes de poder como la raza, el sexo o la edad.

Sin embargo, apuntábamos, a través de la escritura femenina, ciertas dudas respecto al no-esencialismo del pensamiento de la diferencia sexual. Señalábamos que el punto de partida de la escritura de la diferencia es la inscripción profunda del patriarcado en la lengua. Éste se expresa en los géneros gramaticales, en el sentido negativo de los nombres femeninos, en que el género femenino sea un género secundario frene al masculino, en la cantidad de términos despectivos hacia lo femenino que incluye. Se evidencia que la diferencia sexual no es un dato extralingüístico, sino lo que estructura la lengua. Por eso, dice Irigaray, hablar de manera coherente y ser mujer no es compatible.

Si la opresión patriarcal se articula con la lengua, crear un espacio que permite subvertir su orden, modificar los instrumentos culturales, resulta imprescindible. La escritura femenina intenta crear autoafecciones y representaciones más propias de lo femenino, para lo que es necesario crear un lenguaje propio. Se trata de abrirse a nuevos modos de pensar y de escribir (nueva sintaxis, nueva relación con el cuerpo). Sin embargo: ¿qué tipo de deseo es el que permanece oculto, ese que debe ser liberado?

De la mano de Jane Flax, hacíamos cuatro críticas que reproducimos aquí:

- a) En el deseo que expresa la escritura femenina se reprimen aspectos prohibidos que lo dulcifican, a costa de eliminar las fuerzas negativas que lo componen.
- b) No da cuenta de relaciones de poder concretas. Al tratarlas desde la dimensión simbólica, impide visualizar la distribución de poder y de las propias relaciones de poder que se dan entre mujeres.
- c) El énfasis en el cuerpo presocial y prelingüístico vuelve a situar a las mujeres fuera de la palabra, dejándolas en silencio.
- d) Y, por último, la excesiva atención al discurso lo convierte en un sistema cerrado que consagra las oposiciones que intenta deconstruir. Fortalece el adentro masculino y el afuera femenino que trata de derribar. En realidad, la insistencia en una escritura desde el cuerpo femenino y su capacidad subversiva solo puede ser operativa desde la oposición signo/mente/masculino–naturaleza/cuerpo/femenino, reproduciendo la tan criticada separación cartesiana.

Pero además veíamos que:

- a) El énfasis puesto en la diferencia sexual impide visibilizar –más allá de la retórica discursiva) las diferencias entre mujeres.

- b) El pensamiento de la diferencia sexual aporta una reflexión imprescindible de la edificación del orden falocéntrico a partir de la invisibilidad y subordinación de la diferencia sexual, pero al identificar la diferencia sexual con La Diferencia, automáticamente se elimina la posibilidad de comprender la importancia que tiene la diferencia en general (no solo en la diferencia sexual).
- c) El potencial feminista que considera las relaciones entre subjetividad y socialidad de modo diverso, en relación, se nubla por la insistencia en la categoría femenina.
- d) Con Teresa de Lauretis, apuntábamos que “la diferencia sexual sitúa el pensamiento feminista dentro del cuadro conceptual de una oposición universal de sexo, haciendo muy difícil, si no imposible, articular las diferencias de las mujeres de la Mujer”.⁶⁴⁷

Las nuevas concepciones del género ya no parten solamente del problema de la opresión, sino de la crítica a la construcción metafísica de la feminidad.

11. La problematización de género cuestiona no solo la opresión femenina, sino la construcción metafísica de la feminidad y parte de un sujeto múltiple, relacional y contradictorio

Construccionismo de género

Señalábamos que el debate dentro del feminismo ha estado polarizado entre la postura de las teóricas de la diferencia sexual y las teóricas del género. Ambas habrían caído en un esencialismo: las primeras de corte biologicista y las segundas de corte social (existe un destino homogéneo que comparten todas las mujeres). En ninguno de los dos casos, se interroga la identidad femenina, simplemente se presupone su existencia.

Aunque apuntábamos que, a través de la diferencia sexual, se había revalorizado el feminismo, al confirmar que el acceso al lenguaje y al deseo tiene lugar siempre a través de la diferencia sexual, se producía cierta incomodidad derivada de la dualidad implícita en la diferencia sexual y la comprensión excesivamente monolítica de la categoría Mujer. Veíamos que esta dualidad: a) *se apoya en una ontologización de género sobre la idea de que hay algo esencial, corporal, innato que predefine la diferencia sexual*. Esta ontologización impide ver cómo ciertas normas llegan a ocupar el estatus de lo natural, ocultando su carácter contingente y las normas a través de las cuales se establecen. Señalábamos que prácticas e identidades no normativas cuestionan

⁶⁴⁷ Lauretis, Teresa de, “Feminist Studies/Critical Sedudies: issues, terms, and context”, 1986, pp. 1-19, citado en Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991 [Trad. al cast. de Manuel Talens: *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995] (citado en p. 138 de este trabajo).

la estabilidad de los significantes masculino/femenino (poníamos el ejemplo de la masculinidad en la *butch*); b) *la invisibilidad de las diferencias entre mujeres*. Argumentábamos, con Lauretis, que la diferencia sexual fortalece la oposición de los sexos y ofrece un marco muy restringido para pensar el género, de modo que las diferencias entre mujeres quedan invisibilizadas, además de las diferencias internas a las mujeres (que se piensan a sí mismas solo en relación a la diferencia sexual y no al concepto de “género” articulado con otras categorías que defendíamos); c) *presupone la heterosexualidad dentro del esquema de oposición universal de los sexos*.

Como respuesta, surge el construccionismo de género, que no está exento de problemas: 1) *se encuentra preso de principios humanistas*. Presupone la existencia de una persona sustantiva que soporta atributos como el género. Se basa en la dualidad alma/ cuerpo (el género tiene que ver con el alma, pero no con el cuerpo), dualidad que fortalece otras como naturaleza/cultura, sustancia/accidente, presencia/ ausencia. Aquí el cuerpo aparece como medio pasivo en el que se inscriben significantes culturales. 2) *Se apoya en la metafísica de la sustancia*: por encima del devenir y la sensibilidad, estarían la unidad y la razón, un sujeto que cree reunir una multiplicidad de atributos bajo su unidad. Sin embargo, de la mano de Nietzsche, veíamos que el sujeto no es más que una ficción gramatical. No es una realidad anterior. Tampoco el origen y el límite que da sentido y reúne en sí la diversidad del ser, sino el resultado de una pléyade de experiencias complejas.

Nuevo enfoque de género a partir de los noventa

En la década de los noventa, emerge un nuevo enfoque que reconceptualiza la noción de “género”. El esencialismo del feminismo de la diferencia y del construccionismo de género se basa en las dicotomías naturaleza/cultura y sexo/género. La naturaleza y el sexo son consideradas sustancias aculturales, realidades metafísicas preexistentes. Como veíamos con Haraway, el feminismo no podía en esta encrucijada “historizar y revitalizar culturalmente las categorías ‘pasivas’ de sexo y de naturaleza”.⁶⁴⁸

El concepto de género propuesto por Scott ofrece una nueva perspectiva en dos sentidos: 1) Si bien el género sigue siendo el conjunto de representaciones sociosimbólicas aplicadas a la diferencia sexual, para Scott, *no se trata solo de la ideología que representa lo femenino, sino de una categoría específica que entra en relación con el sexo, la raza, la etnia o la clase*. 2) Pero, además, el género, al igual que veíamos con la noción de “discurso” foucaultiana, es una poderosa manera de reunir “el texto con la realidad, lo simbólico con lo

⁶⁴⁸ Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991 [Trad. al cast. de Manuel Talens: *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 227] (citado en p. 139 de este trabajo).

material y la teoría con la práctica.”⁶⁴⁹ *Se trata de desmontar la oposición naturaleza/cultura, sexo/género, dando cuenta de las complejas conexiones entre ambos: se trata de ver cómo el cuerpo se interpreta según parámetros científicos, culturales e intereses socioeconómicos (mantener el régimen heterosexual, fomentar la productividad individual de los cuerpos, penetrar en lo más íntimo del cuerpo).*

Frente al marco de la diferencia sexual, la noción de “género”: a) *enfátiza el carácter construido de lo masculino y lo femenino; b) reconoce la dimensión histórica y social de la diferencia sexual, expone su inestabilidad; c) frente a la rigidez con la que se universaliza la asimetría social entre hombres y mujeres, plantea la movilidad o plasticidad del género, aunque apuntábamos que ésta no debe confundirse en ningún caso con un mero juego; y d) rompe con la heterosexualidad implícita al introducir el sexo como una variable independiente –desliga el sexo del género–, que permite nuevas formas de género (transexualidad, intersexualidad, transgénero) y combinaciones diversas entre sexos.*

Pero en lugar de apoyarse en los principios humanistas y en la metafísica de la sustancia, esta noción de “género” no parte de: a) *que exista un yo que garantice la coherencia y la unidad de la experiencia diversa de sexo/género/deseo; b) el cuerpo y el sexo no son sustancias que anteceden al género, son en sí una construcción; y c) el género no es el atributo de un sujeto que le preexiste, sino un complejo dinámico que se construye en la interacción con el poder.* Por eso, para Butler, los cuerpos solo son inteligibles dentro de un marco restringido de normas de género.

En conclusión, argumentábamos que la categoría “mujer” deja de ser la premisa de la que se deduce el feminismo. Decíamos que intentar incluir otras experiencias culturales dentro de este esquema puede reproducir el gesto falocéntrico y explicarlas bajo el signo de una misma diferencia. Por eso, recalcábamos con Butler, que al mismo tiempo que la crítica feminista explora las afirmaciones totalizadoras del discurso masculino, debe ser autocrítica respecto de sus gestos totalizadores. Debe interrogarse a sí mismo.

Veíamos que el sujeto se constituye en las mismas normas que lo constriñen (igual que para Foucault, para Butler el poder es anterior al deseo). Desafiar la norma supone la expulsión del marco cultural que lo hace inteligible o simplemente de lo considerado como “humano”. Apuntábamos que lo humano no tiene un contenido universal necesario, sino que éste es decidido según lo que una sociedad considera digno de ese estatus. Las vidas precarias son aquellas que permanecen en los bordes o fuera de la inclusión; pero su presencia (gays, negros, mujeres, transexuales, etc.) fuerza nuevos significados de lo humano.

Metafísica de la sustancia

⁶⁴⁹ Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 138 (citado en p. 140 de este trabajo).

Decíamos que el género forma parte del tipo de conceptos que, como otros de la filosofía, se dan por sentados como si fuesen autoevidentes. Para Butler, el género no solo es construido, también lo es el sexo. Frente a la concepción humanista que mencionábamos, para la que existe una persona que soporta los atributos de género, la crítica nietzscheana a la metafísica de la sustancia cuestiona que el sujeto sea una realidad anterior a sus atributos; se trata, en cambio, de una ficción que mantiene la coherencia y la unidad de una experiencia diversa de sexo, género y deseo. Cuerpo y sexo son tratados como entidades metafísicas o realidades ontológicas preexistentes: funcionan como sustratos últimos de la realidad.

Sin embargo, el cuerpo no preexiste al género, es en sí una construcción social, el efecto de un discurso. De un discurso que lo trata como sustancia para producir la ilusión de un sexo fijo del que se derivan atributos de género y el deseo heterosexual. La heterosexualidad se presupone en la medida en que lo masculino y lo femenino se significan dentro de un sistema binario de oposición. De este modo, veíamos que el deseo heterosexual, el sexo y el género forman una tríada metafísica, tríada cuya inteligibilidad queda garantizada en su exigencia de oposición de términos unívocos en el interior del sistema binario. Por tanto, apuntábamos con Butler que la coherencia de género se basa en un sexo estable que se expresa en un género estable (masculino expresa varón; femenino, mujer), que se define oposicional y jerárquicamente mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad

Performatividad de género

La teoría de la performatividad de Butler se basa en:

- 1) *La filosofía del lenguaje*: toma de Austin la distinción entre enunciados constataivos y enunciados performativos. Mientras que los primeros describen un hecho o una realidad, los segundos producen un acontecimiento.
- 2) *La cita de Derrida*: el éxito o fracaso de un acto depende de la posibilidad de ser citado, de su iterabilidad. Pero lo importante es que la cita puede producir una alteración con respecto al original.

Veíamos que el género no describe una realidad, sino que la crea. El ejemplo clásico de Butler es el de los enunciados ante un nacimiento: “es un niño o es una niña” predefinen la realidad. La performatividad de género expresa que el género se hace por repetición: no hay modelo de lo femenino o masculino anterior a la producción discursiva.

La necesidad de la repetición de los enunciados de género desvela que, detrás del género, no hay una sustancia ontológica, sino la ausencia de identidad. Por eso, para Butler, el cuerpo no puede ser leído fuera de las prácticas que lo interpretan.

Butler usa la metáfora de la *drag queen* para explicar la performatividad:

- a) Se trata de una escenificación de la incorporación de las prácticas de género.
- b) Se revela la estructura imitativa del género y su contingencia.
- c) Se revela que no hay un significante original: la identidad original que se imita no tiene origen.
- d) Explicita la producción material del género (vestimenta, pelucas, movimientos).
- e) Es una metáfora de la imposibilidad de habitar una identidad por completo.

Por último, veíamos que la estructura imitativa que define el género permite que, aunque los significados adquiridos vengan dados por la cultura dominante (un tipo impuesto de feminidad, objetos y fetiches de la hegemónica misoginia), puedan ser desnaturalizados y movilizados en la recontextualización paródica. La risa de lo paródico aparece al desvelar que lo “normal”, “lo original” fue siempre una copia inevitablemente fallida, un ideal que, en realidad, nadie puede encarnar. Además, en la propia encarnación normativa de género, tienen lugar *discontinuidades ocasionales* en las que se pone de relieve la imposibilidad de repetir satisfactoriamente las normas de género.

Conocimiento situado

Haraway cuestiona la naturalización del cuerpo a través de la extensión de la tecnología a todos los ámbitos de la vida, también al propio cuerpo. Esta extensión cuestiona la frontera entre naturaleza y cultura, y otras como pasivo/activo, recurso/agente, construido/constructor, mujer/hombre. Se hace evidente la imposible distinción entre lo natural y lo artificial. Las mujeres no pueden ser por más tiempo adscritas a la naturaleza y, en ese sentido, veíamos una oportunidad para los feminismos.

Las estructuras epistemológicas se cuestionan también: la división entre el sujeto de conocimiento activo y el objeto receptor se desestabiliza. Para Haraway, veíamos que la posición del agente externo a la realidad es del hombre blanco que cree ser Dios y alcanzar la verdad, que se sitúa en el extremo opuesto de la naturaleza. Pero no existe posición sin el dominio de grupos de poder. En palabras de Haraway, solo quienes ocupan posiciones de dominación son autoidénticos, no marcados, desencarnados y trascendentes. Por eso, decíamos que la ciencia se construye sobre una falacia de objetividad y neutralidad con pretensiones universalistas cuando, en realidad, ocupa la posición de la parcialidad.

Pero defendíamos con Haraway que, tras la crítica a la objetividad y neutralidad del conocimiento científico, no se trata de ceder al relativismo

epistemológico. La autora propone el conocimiento situado del que nos hacemos eco: frente a quien busca conocer desde la distancia y la neutralidad, cuya mirada no tiene límites, se trata de poner en marcha un sistema de responsabilidades, que sitúa al sujeto de conocimiento en una perspectiva parcial impuesta a partir del cuerpo. Se trata de comprender que todas las miradas construyen maneras específicas de ver. Y, por tanto, de asumir desde dónde se habla y cómo se elaboran los discursos que construyen la realidad. Lo que Haraway llama una versión feminista de la objetividad.

Los puntos de vista que han sido omitidos, los de los sujetos que no ocupan las posiciones hegemónicas, sino que son contradictorios y divididos, son los que pueden desestabilizar e interrogar el punto de vista del amo.

Finalmente, sosteníamos que el sujeto de Haraway es parcial, no terminado, carente de posición definitiva. Vemos que esto es condición, igual que para Irigaray, Braidotti o Butler, de la capacidad de unirse a otro y de ver junto a otro. El cyborg es una figuración feminista que expresa la ruptura de la frontera entre la naturaleza y la cultura, y la posibilidad de creación de una posición distinta y liberadora para las mujeres.

12. La teoría *queer* se basa en una problemática concepción ilimitada de la significación

Para Butler, la inteligibilidad se impugna en un sistema de signos abierto. Por eso, es posible cambiar los límites de lo inteligible, produciendo nuevos significados de manera ilimitada.

Veámos la crítica que Copjec realiza a esta posición: Butler omite la contradicción marcada por el estructuralismo; pese a contar con un sistema abierto, para hablar es preciso hacer como si éste se cerrase como una totalidad que permite que los términos se estabilicen. Exige al mismo tiempo la apertura total y el cierre. Copjec sostiene que Butler deposita excesiva confianza en las posibilidades subversivas del lenguaje a costa de obviar sus límites.

Pero, además, se duda de que desplazar la significación pueda subvertir la realidad. Principalmente cuando el propio capitalismo decodifica el lenguaje para extender la lógica de acumulación.

13. La deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política

El cuestionamiento del sujeto mujer, no implica la desmovilización política o la imposibilidad de la ética, sino que:

- a) Se inscribe en prácticas concretas.
- b) No puede buscar construir organizaciones unitarias que anulen las diferencias.
- c) Renuncia a la universalidad.

- d) Se trata de buscar conexiones y generar situaciones comunes.
- e) Debe reconocerse la ubicación epistemológica desde la que se enuncia como garantía frente a posiciones esencialistas y totalizadoras.
- f) No se puede determinar con anterioridad el fin último de la acción.
- g) Los intereses del feminismo no pueden deducirse de un sujeto preconcebido.
- h) Se busca desplazar la fantasmática de la identidad.
- i) Dar cuenta de lo inestable del proceso de significación no puede llevar ni al relativismo ni a la imposibilidad de hablar nunca (porque siempre se hace en lugar de otro).
- j) Las identidades se inscriben en situaciones que funcionan como su límite signifiante. Es preciso tomar en cuenta dichos límites.
- k) Cabe dar cuenta de las situaciones en las que se forman las identidades y no renunciar a reconstruir su sentido colectivamente.

14. Debate entre la diferencia sexual y la problematización de género

Según Braidotti, el reconocimiento de una posición femenina simbólica común no presupone la igualdad de todas las mujeres:

- a) Para Braidotti, priorizar el eje de la diferencia sexual no implica renunciar a articularlo como una variable de poder entre otras, superando cualquier concepción monolítica o esencialista de sujeto. Pero si el punto de partida en el sujeto es la diferencia sexual, lo femenino sigue teniendo un peso mayor, a lo que Butler pregunta si eso significa que la diferencia sexual tiene prioridad sobre otras diferencias y si es más importante entonces la división sexual del trabajo que la racial y si el feminismo tiene, por tanto, mayor poder explicativo que otros movimientos sociales. Braidotti insiste en el carácter contradictorio y múltiple de la identidad, pero no explica por qué las mujeres deben comenzar a reconstruirse desde la perspectiva de la diferencia sexual antes que por otros aspectos de su vida, y si esto es válido para todas las mujeres o no.
- b) La transformación social no pasa por constituir un sujeto político unitario, sino que se da en la interacción de múltiples fuerzas en juego. Braidotti aquí sigue a Deleuze: la multiplicidad no es un límite, sino la posibilidad de la transformación, lo que produce nuevas conexiones, formas de vida, acontecimientos. Pero, aunque se parta de la multiplicidad, como todo proceso está encarnado, pasa por el cuerpo, no puede obviar la diferencia sexual. Además de que Braidotti se limita a un plano micropolítico idealizado, no queda claro que en el marco binario de la diferencia sexual pueda incorporarse realmente la multiplicidad a

la que Braidotti se refiere. Nos preguntábamos: ¿Qué ocurre con los sujetos intersexuales, transgénero o transexuales que exceden dicho marco?

- c) Si Braidotti apuesta realmente por la multiplicidad, ¿no supondría tensarla hasta sus últimas consecuencias mover el mismo marco de la diferencia sexual más allá del estrecho y rígido dualismo en el que se basa?

En conclusión: parece que contamos con dos opciones contrapuestas; o la ruptura del binarismo de género, o la aceptación del marco de la diferencia sexual como lo conocemos.

La diferencia sexual no acepta la separación entre sexo y género ni entre lo biológico y lo cultural

- a) Para Braidotti, la diferencia sexual se malinterpreta cuando se lee desde una perspectiva biologicista o como una categoría ahistórica y esencialista.
- b) La diferencia sexual no es una categoría de ese tipo, sino que expresa en un mismo concepto los aspectos materiales y simbólicos implicados en la diferencia sexual. Se apoya en la concepción del cuerpo de Deleuze –somos cuerpos a través de una determinada relación con la corporeidad– y Foucault –en el cuerpo sedimentan prácticas discursivas–
- c) La separación entre lo simbólico y lo material es efecto del mismo poder patriarcal, sistema por el que las mujeres son confinadas a la corporeidad y los hombres a lo simbólico. Para Irigaray y Braidotti, hay que recombinar nuevamente aquello que separó el poder patriarcal.
- d) Butler pregunta qué es lo simbólico: si se trata de un trozo de historia congelada, ¿en qué momento deja ese estado y deviene historia? ¿Quién decide cómo opera lo simbólico, cuáles son los límites de lo inteligible, el conjunto de estructuras que condicionan la posibilidad de decisión de los sujetos? Al situar el poder en lo simbólico, impedimos su crítica y acaba solidificándose.
- e) Braidotti acusa a Butler de tener una noción excesivamente estática de lo simbólico que no tiene en cuenta su conexión con la historia y lo material.
- f) Butler afirma que, en la interrelación propuesta entre lo biológico, lo psíquico, lo discursivo y lo social, si no se determina dónde se sitúa la diferencia sexual, puede estar negándose su dimensión social, solidificar por tanto su contenido e impedir su transformación.

Finalmente concluíamos que, efectivamente, Butler tiene un concepto muy estático y racional de lo simbólico, asociado exclusivamente a normas sociales,

que no incluye aspectos semióticos y lingüísticos, pero que, por otro lado, en lo simbólico de Braidotti se idealiza una determinada organización sexual que acaba solidificándose. La cuestión sería cómo retomar un concepto de “género” con el que reconectar los procesos semióticos y corporales –lenguaje, sintaxis, códigos, inconsciente, texto– a veces ciertamente olvidados en la exclusiva insistencia histórica y social del término.

La pretensión de diluir los géneros en un hipotético estado postgénero no tiene en cuenta el inconsciente

El debate se abre con Wittig: plantea la necesidad de liberar la sexualidad femenina de su subyugación al significante “Mujer”, ya que la entiende como una construcción idealizada del falogocentrismo dentro del régimen político heterosexual: el régimen heterosexual divide y opone los sexos para hacerlos funcionales. Fuera de este régimen, los significantes se desvanecen, las categorías pierden su espesor metafísico y la oposición binaria deja de tener sentido. Los géneros se diluyen en un hipotético estado postgénero.

Veámos que, para Braidotti, esta hipótesis es problemática por lo siguiente:

- a) Resulta contradictorio afirmar, al mismo tiempo una práctica dirigida al objeto de deseo lesbiano y una subjetividad sexualmente indiferenciada.
- b) Presenta una aparente facilidad para deshacerse de la categoría “mujer”, como si se tratase de una antigua piel. Para Braidotti, esto supone arrancar a las mujeres de la paradoja esencial de la subjetividad, que, como veíamos, es lo que la constituye: la identidad que nos constriñe define también lo que somos.
- c) Apuntábamos que Wittig tiene una idea excesivamente ingenua y optimista del lenguaje que permite afirmar su “plasticidad y variabilidad” y pensar que el hecho de autonombrarse fuera del falogocentrismo garantiza la salida del mismo.
- d) Si bien es necesaria una salida del inconsciente transhistórico que impide pensar el cambio, no debería llevarnos a renunciar por completo al inconsciente en favor de una realidad histórica o social.
- e) La opción: no se trata de negar el inconsciente, sino de respetar una temporalidad que le es propia.
- f) Para Braidotti, Wittig estaría negando el trabajo del inconsciente, el lenguaje, “la pérdida y el dolor que signan su entrada en el orden significativo”. En este sentido, su postura sería contraria a la premisa postestructuralista de la no coincidencia de la subjetividad y la conciencia.

- Sin embargo, para Butler, el problema que plantea Wittig, con todas sus pegas (la idealización del deseo lesbiano o la noción ingenua del lenguaje), sigue estando ahí: intenta expresar los límites de la categoría "Mujer". A esto no responde la diferencia sexual: ¿cuáles son las opciones, si es que las hay, desde la diferencia sexual, para dar cuenta de la diversidad sexual en sujetos que no se adaptan al esquema heterosexual ni a las normas de feminidad?
- Braidotti no responde cómo integrar a las personas transexuales, transgénero o intersexuales dentro de la reflexión sobre la diferencia sexual o el sujeto feminista femenino al que se refiere.

En conclusión: parece que solo es posible ir más allá de los géneros e ignorar el inconsciente por completo, o asumir la diferencia sexual y solidificar un esquema social. Estando de acuerdo con que es necesario tener en cuenta los tiempos del inconsciente (que no son los de la voluntad del consciente) y que eso impide una salida ligera del falogocentrismo, en ningún caso puede constituir la excusa para solidificar normas sociales en un tiempo indeterminado. Es preciso ver siempre de qué modo es posible ensanchar los límites de los marcos impuestos.

Esto implica una noción del "inconsciente" más dinámica y vinculada con lo social. Sin que eso signifique que el inconsciente pueda identificarse completamente con lo social (si así fuese, Deleuze y Guattari no hubiesen afirmado que solo está el deseo y lo social, sino solo lo social): es también lo que no puede ser simbolizado. Este aspecto que queda fuera de lo simbólico (que algunos llaman "deseo", otros "huella" del lenguaje, otros lo "Real", en definitiva, la "Diferencia"), es lo que Butler no reconoce y en lo que en cierta medida Braidotti parece insistir desde otra perspectiva, pero a costa de esencializarlo.

15. El psicoanálisis lacaniano permite tener en cuenta el inconsciente y, en lugar de solidificarlo e identificarlo con el poder, convertirlo en un lugar de resistencia

Partíamos de una encrucijada: asumir la diferencia sexual impide afirmar la multiplicidad; asumir la multiplicidad como herramienta para promulgar el fin del binarismo sexual, implica una visión ingenua o voluntarista sobre los efectos de la diferencia sexual sobre la vida social y psíquica.

Decíamos que, para el psicoanálisis lacaniano, se trata de comprender que la posición que adquirimos como hombres y mujeres no tiene solo que ver con estructuras culturales y sociales, sino con la exigencia lógica del lenguaje de posicionarnos en el lado masculino o femenino. Por eso, el sexo no es ni biológico ni cultural, sino que se produce en el intersticio de ambos. Tener en cuenta el inconsciente y el lenguaje supone que la cuestión de la libertad no

puede separarse de la compulsión del sexo, ni el lenguaje del inconsciente (el inconsciente es el alto precio que el individuo paga por hablar). El sujeto no es libre, está sometido a pulsiones que no controla, que no decide libremente.

Esta dimensión oscura, incontrolable y profunda, que ciertamente nos sujeta, no tiene que traducirse en asumir categorías y mandatos que vienen dados sin que sean cuestionados. Remarcábamos la importancia de dejar abierta la pregunta de hasta qué punto la visibilidad e insistencia de otras realidades sexuales (como la intersexualidad o la transexualidad) puede erosionar el inconsciente hasta llegar a romper con la dicotomía sexual impuesta por el lenguaje. Pero, como veíamos con Fausto–Sterling, no se trata solamente de afirmar la existencia de más de un sexo biológico (recordemos que para esta autora hay cinco, aunque señalábamos lo paradójico de clasificar lo que se presupone múltiple), insistiendo en la modificación del género desde la genitalidad o la anatomía y abandonando los patrones de conducta, las normas sociales y el lenguaje implicados en la reproducción de género.

Sin embargo, nos preguntábamos, en la medida en que asumimos la existencia de dos categorías, aunque éstas sean el nombre amplificado de una enorme variedad de realidades de sexo, ¿cómo hacer para no acabar solidificando el contenido de lo masculino y de lo femenino? Aquí es donde retomábamos las posibilidades que ofrece el psicoanálisis.

Nociones básicas utilizadas

- a) La *castración* es el precio que paga el sujeto por entrar en el lenguaje: se somete a un sistema de reglas que no decide y se le niega encontrar la satisfacción plena que ha creído experimentar antes de entrar en el lenguaje.
- b) *Sujeto dividido*: el lenguaje impone significantes al sujeto que lo alejan irreversiblemente de su ser, para siempre y sin posibilidad de retorno. La característica fundamental del sujeto es estar dividido entre el sentido (lenguaje) y el cuerpo; entre la Ley y el deseo de goce.
- c) Solo en la medida en que se pone *límite al goce* se accede a la condición de sujeto. Por eso, en Lacan, la negatividad es la condición del sujeto. Es lo que lo posibilita.
- d) Inconscientemente no dejará nunca de buscar esa *satisfacción plena*, de intentar resolver la contradicción que lo atraviesa, de suturar la herida. Para ello, se adhiere a todo tipo de objetos (posesiones, éxito, experiencias consumibles, etc.). Pero el goce no puede ser nunca colmado.
- e) *El goce* no es lo mismo que el placer: mientras que el placer se puede encontrar en los objetos y entra dentro de las coordenadas del equilibrio, el goce (ese impulso hacia la satisfacción plena que el sujeto cree haber

- experimentado) es traumático, desestabilizador, excesivo. El goce está ligado a la pulsión de muerte: implica la destrucción del individuo.
- f) *El goce es repetitivo*, y conlleva un mandato, una orden que condiciona la libertad del sujeto.
 - g) Frente a la estabilidad del sistema de Saussure, donde significado y significante son dos caras de la misma moneda, para Lacan, *el significante tiene prioridad*: es él quien organiza los significados y no un mero soporte del significado.
 - h) *El sujeto está atrapado en una red de significantes* (el inconsciente es lenguaje) que constituyen el legado, la herencia, la memoria olvidada, lo excluido, el tiempo diferido.
 - i) *El sujeto no es, por tanto, más tiempo soberano de sí*, auto transparente, autónomo, libre.
 - j) *Lo Real* se refiere al resto excluido que no ha sido seleccionado por la conciencia entre el tumulto de significantes y permanece como prueba de la resistencia del sujeto a ser simbolizado totalmente, como un exceso de goce inaprensible.
 - k) *Lo simbólico* no es, como para las teóricas de género, un conjunto de normas sociales, sino el lenguaje como tal. Lo simbólico, el lenguaje, intenta capturar lo Real con ideales, identificaciones, categorías, pero lo Real es lo irrepresentable, lo monstruoso, lo que no se deja capturar.
 - l) *Lógica de la sexuación*: es el modo en que Lacan explica lo que ocurre cuando el sujeto se ve obligado por el lenguaje a posicionarse en relación a su goce. El sujeto debe situarse en una posición, la masculina o la femenina, aunque no sepa nada de lo que significa ser hombre o mujer. Esta posición no tiene que ver con la anatomía. Esta lógica se caracteriza porque se aplica un único significante, el Falo, para dos goces radicalmente heterogéneos.

16. Existen conexiones entre la teoría *queer* y el psicoanálisis lacaniano

- a) Lacan separa tajantemente el goce del género, lo que permite pensar la sexualidad fuera de las categorías de género, lo que constituye uno de los principales esfuerzos de la teoría *queer*.
- b) Rompe radicalmente con la idea de algún tipo de complementariedad entre la posición masculina y la femenina y, por tanto, con cualquier presuposición implícita de heterosexualidad entre sexos.
- c) Al separar el goce del género, se extiende y multiplica el *objeto a* (el objeto que representa el goce para el sujeto) a la mirada, la voz, el fonema, los labios, etc.

- d) El sujeto lacaniano no puede encontrar una identidad ontológicamente plena o estable: al haber sido definido por el vacío constitutivo que señala su diferencia entre cuerpo y lenguaje, aparece como exceso o resistencia frente a cualquier tipo de categorización.
- e) Cuando Lacan o Freud sitúan el *Falo* como significante amo, no están prescribiendo lo que debería ser, sino desarrollando una descripción clave de la organización de las estructuras sociales y lingüísticas que permite comprender “de qué manera el deseo es canalizado para reproducir relaciones patriarcales de poder, y cómo las mujeres están sujetas al patriarcado”.⁶⁵⁰

17. Discusión entre la posición de género y de la diferencia sexual del psicoanálisis lacaniano

La diferencia sexual, desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano, no se entiende ni como una esencia que iguala a las mujeres mediante la biología o por una determinación social; ni como una construcción cultural que hace del sexo algo perfectamente traducible al discurso. Cuando se hace esta traducción, paradójicamente se elimina la Diferencia, aquello que no puede ser dicho por la lengua. Decíamos con Joan Copjec que, al identificar sexo y significante, se obliga al sexo a asumir un contenido social.

Veámos que Butler encuentra virtudes importantes en el psicoanálisis: a) *permite criticar las doctrinas de adaptación cultural, pues la sexualidad se resiste a todo tipo de regulación social* (no hay un yo que tiene una sexualidad, sino que el yo se inscribe en el campo de la sexualidad). Admite que hay algo de la sexualidad que escapa a los efectos que el poder provoca sobre ella; b) *permite comprender que el cuerpo se construye en la fantasía del sujeto, no es una sustancia, sino un efecto*. Un cuerpo que además pertenece a un género; y c) *la consideración del inconsciente como acontecimiento en la comprensión de la subjetividad impide un conocimiento absoluto de sí mismo y de los otros*. Es clave, por tanto, para una concepción distinta de la humanidad portadora de una humildad irreversible.

Pero critica los siguientes puntos: a) *hacer de la diferencia sexual una diferencia más fundamental que otras, como la de raza o clase*. Para el psicoanálisis, la primera es Real, no tiene un contenido positivo que dice lo que es, sino uno negativo, expresa una imposibilidad; las segundas son simbólicas y tienen un contenido positivo porque responden a preceptos sociales normativos. Sin embargo, ¿no minusvaloramos el peso de las diferencias de raza o clase desde una perspectiva eurocéntrica cuando pensamos que la diferencia primaria es la sexual?; y b) *el psicoanálisis ha hecho de la heterosexualidad un fundamento psíquico,*

⁶⁵⁰ Wright, Elisabeth, *Lacan and postfeminism*, Icon Books, Cambridge, 2000 [Trad. al cast. de Gabriela Ubaldini: *Lacan y el posfeminismo*, Gedisa, Barcelona, 2004, p.19] (citado en p. 179 de este trabajo).

y niega preguntar por los efectos sobre el escenario edípico, el esquema coital parental heterosexual o la relación con la madre que los cambios de los nuevos modos de reproducción y las nuevas uniones no heterosexuales tienen. Para Butler, esto significa que se requiere otra topografía psíquica.

La diferencia fundamental entre la posición de Butler y la del psicoanálisis lacaniano radica en que, si bien para ambos no hay nada natural en el cuerpo y en la sexualidad, para Butler, la pregunta por el contenido de estas instancias, se responde con una teoría sobre las normas sociales, mientras que el psicoanálisis enfatiza la relación entre el lenguaje y el deseo. Para Butler, el deseo es ambivalente, es decir, es tanto sujeción como resistencia, solo que esta última, para Butler, se produce siempre en el orden simbólico, ignorando la fuerza de las pasiones y afectos e identificando el sujeto con las normas sociales.

Con Copjec, argumentábamos que el sujeto de Butler como proceso abierto de significación no tiene en cuenta la aporía estructuralista de la que es heredera, en la que se exige creer al mismo tiempo en lo inagotable del proceso de significación y en el cierre de la totalidad de los elementos que permite fijar el sentido. Esta aporía decíamos que impone y a la vez vuelve imposible la completud del sistema de significantes. Esta contradicción de la razón es ignorada por posiciones como la de Butler, para la que no es necesario completar el significado: no existen límites. Pero, sin embargo, al dejar todo del lado del significante, lo que hace es situar el sexo al mismo nivel que los mandatos sociales, lo que, paradójicamente, impone que se asuma de antemano un contenido social. El psicoanálisis lo que hace es designar un punto de falla del significante y eliminar toda pretensión de dotar de contenido predeterminado al sexo. Para Copjec, Butler, al querer colocar al sujeto al mismo nivel que el lenguaje, acaba situándolo como su producto, debajo.

Asimismo, la crítica que Butler lanza contra Lacan va en esta línea. Para la filósofa, está atrapado en un gesto negativo transcendental: *Lacan eleva el obstáculo mismo que impide la realización completa del sujeto a un a priori transcendental.* Decíamos que la contingencia y la apertura al proceso histórico acaban siendo canceladas bajo el signo de una prohibición fundamental ahistórica. Pues bien, para Butler la diferencia sexual real lacaniana constituye un *a priori* histórico fuera del proceso histórico contingente. Lo Real sirve para congelar, solidificar, fijar un sistema no negociable que no tiene lugar en las luchas hegemónicas. Según Butler, no se puede comprender ninguna posición constitutiva de sujeto sin que ésta sea puesta en relación con las formaciones sociales que permiten dicha constitución. Por mucho que se afirme el carácter vacío y formal de la diferencia sexual, su no identificación con ninguna formación social e histórica dada, acaba separándola de lo social, como si se fuese una realidad transcendental. En este caso, aparece el peligro de reificar la diferencia sexual e impedir la transformación.

En este sentido, para Butler, no puede pasarse por alto el hecho de que la diferencia sexual limita y determina el horizonte de inteligibilidad, “funciona

activa y normativamente para limitar qué será y qué no será considerado como una alternativa inteligible dentro de la cultura".⁶⁵¹

Para Žižek, la noción de lo Real no sirve como fundamento, sino lo contrario: muestra la falta de fundamento porque revela la contingencia última, la fragilidad de toda instancia simbólica que pretenda servir como horizonte *a priori* del proceso de simbolización. De este modo, decíamos que el *a priori* de Lacan no solo carece de contenido alguno, sino que además es la garantía que niega la necesidad de cualquier fundamento.

Frente a la idea de que existen forclusiones sociales secundarias, frente a la fundamental diferencia sexual, Butler defiende que las prohibiciones sociales también constituyen la llamada primordial. Aquí Butler está dándole un contenido social a una premisa ontológica, justamente por miedo a reificar normas y prohibiciones sociales. Sin embargo, aunque la prudencia que presta la autora con respecto a dar cualquier tipo de estatus no social a la diferencia social sea pertinente, concluimos que Butler no está teniendo en cuenta la diferencia entre lo ontológico y lo óntico, lo que dificulta pensar la Diferencia en el sentido en que lo hacen los filósofos de la diferencia como la distancia fundamental entre razón y subjetividad, idea y cosa, sujeto y objeto, lenguaje y ser.

18. El psicoanálisis mantiene una posición ambivalente respecto a lo social

Argumentábamos que el psicoanálisis no explica la relación que mantienen sus categorías con las normas sociales. En el caso de la diferencia sexual, es claro: se afirma que las posiciones masculina y femenina no se corresponden con la anatomía, pero lo cierto es que una mayoría de mujeres biológicas ocupan la posición femenina y viceversa. El psicoanálisis no explica de dónde surge esta obligatoriedad de adscribirse a un lado o a otro, es decir, cómo se articula con una realidad social previa de desigualdad.

Tampoco puede ignorarse que el lenguaje usado es completamente exterior a las estructuras sociales. Vimos con Foucault que esta conexión con el afuera es intrínseca a las estructuras lingüísticas. Decíamos que, por mucho que se insista en que el *Falo* nada tiene que ver con el falogocentrismo, lo cierto es que no tiene otro nombre: ¿y puede pensarse la importancia del *Falo* sin hablar de la historia de dominación de los hombres concretos? En definitiva, el psicoanálisis estaría omitiendo las imbricaciones sociales e históricas con las que se anuda todo lenguaje, también los conceptos de su propio discurso. El psicoanálisis no cuestiona y presupone relatos universales, figuras e imágenes

⁶⁵¹ Butler Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues On The Left*, Verso, London/New York, 2000 [Trad. al cast. de Cristina Sardoy y Graciela Homs: *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 154] (citado en p. 188 de este trabajo).

como la escena de Edipo o el tabú del incesto que no explica. Butler advertía del peligro de identificar determinadas posiciones familiares patriarcales con la ley.

En un sentido similar, Gayle Rubin denuncia no entender que el psicoanálisis sea capaz de hablar de sadomasoquismo sin contemplar la producción del caucho, la historia de las medias de seda, los vestidos medievales, etc.

Por otro lado, pese a que las fórmulas de Lacan nos ayudan a comprender el proceso de sexuación de los sujetos, no nos habla de la relación de dominación y de desigualdad entre sexos. La sexuación no puede comprenderse de manera veraz sin abordar la interiorización de la niña de los esquemas de género, comprendiendo que el poder no está de su lado y que, a partir de ese momento, todo deberá ser validado por el poder masculino. Decíamos que el análisis del inconsciente reclama concreción histórica y social.

19. Existen tres aspectos del psicoanálisis especialmente útiles a la teoría de la sujeción de género

Aún con las cautelas señaladas, como el reclamo de concreción histórica respecto a nociones utilizadas por el psicoanálisis; aún con interrogantes importantes respecto a si puede un proceso de sexuación explicarse sin indagar en la pérdida de autonomía psicológica y social que implica para la niña; aún con los límites respecto a su capacidad para pensar la transformación al abstraer algunos de sus contenidos al universal (normalizando el papel del esquema heterosexual, etc.), encontramos dos aspectos clave en el psicoanálisis lacaniano:

- 1) *Los relatos que ofrece no deben ser vistos como prescripción de la realidad, sino como descripciones acertadas del modo en que el sujeto se sitúa en relación al mundo con el que se encuentra.* En concreto, veíamos que la lógica de la sexuación de Lacan permite ver cómo la posición masculina se sitúa del lado de lo Uno, quien habla en nombre del universal, enuncia las prohibiciones y dirige las instituciones. También quien vive bajo la ilusión del goce sin restricción alguna, y por tanto, bajo la amenaza permanente de la castración. Y cómo la posición femenina se sitúa fuera de esta lógica asumiendo que no existe un lugar seguro de enunciación y que no existe goce posible en lo simbólico. Insistíamos en que estas posiciones ni están vinculadas a la anatomía, ni son excluyentes.
- 2) *La noción de lo Real sirve para pensar los procesos de politización en tres aspectos: a) No existe un orden social, político, económico, etc., que sea estrictamente necesario.* Lo Real apunta a lo imposible de todo régimen que intente hacerse con el vacío constitutivo que circula en cada sujeto y en la sociedad; b) *Si no existe un orden estrictamente necesario es posible construir formas de vida novedosas.* Aunque lo Real apunte ciertamente a algo

negativo –lo que se nos escapa, lo que no podemos saber, lo que nos excede–, hay que leer esta negatividad desde su productividad positiva: solo en la medida en que no todo está dicho, podemos decir lo nuevo; y c) *En la creación y producción de lo nuevo existen límites con los que es necesario contar*: la pulsión incontrolable, la imposibilidad de saberlo todo, los modos de sujeción y los imperativos sociales o la vulnerabilidad de los cuerpos –no solo no se puede saber todo, sino que tampoco se puede todo–.

- 3) *El psicoanálisis ofrece una salida al debate entre esencialismo y constructivismo de género a la que es preciso atender críticamente*. Es cierto que, pese a los esfuerzos de las autoras actuales por reelaborar el género desde la perspectiva de su imbricación corporal, su materialidad, el cuerpo, no deja de ser la instancia en la que se apoyan los cambios, lo infinitamente maleable. Reconocer la materialidad del género implica dar cuenta de sus interrelaciones biológicas e inconscientes y, por tanto, ver de qué modo el cuerpo también influye en la psique, en la conducta y se resiste a ser moldeado. Sin embargo, esta dificultad para pensar el género desde su materialidad no debe suponer, en ningún caso, una vuelta a la diferencia sexual: las críticas lanzadas contra la dificultad de pensar las diferencias, la rigidez del binomio sexual y la normatividad heterosexual no deben ser pasadas por alto. Pero necesitamos dotarnos de imágenes que permitan comprender el género en su interrelación con el inconsciente y la experiencia biológica del cuerpo. En este sentido, tomábamos una imagen heterodoxa: la genética de género, con la que se visualiza algo de lo que no podemos desembarazarnos fácilmente, pues es lo que compone y organiza nuestro cuerpo, pero que, igual que las enfermedades genéticas, no es determinante; remite a una cadena más allá de un momento histórico determinado, pero solo aparece en cuerpos concretos; se refiere a una fabricación heredada y, por tanto, es esencialmente colectiva. En definitiva, decíamos que la genética de género, frente al estatismo de la diferencia sexual, lleva inscrita la necesidad de la transformación y la simbiosis con la realidad social y otras diferencias.

20. La filosofía del deseo de Deleuze expulsa lo negativo y, por tanto, difícilmente puede explicar la experiencia femenina y/o de sujetos no normativos en marcos de exclusión y violencia

Frente a Hegel, para Deleuze:

- 1) *El sujeto no ocupa un lugar central, debe ser desplazado: el ser se basta a sí mismo, no espera la llegada de la conciencia para ser*.

- 2) *Frente a la mediación, la expresión del ser acaba sublevándose al concepto, lo desborda.*
- 3) El sujeto hegeliano es sustituido por las fuerzas de poder nietzscheanas: la carencia del deseo no es la verdad del sujeto, sino que esconde una genealogía en la que se constituye como tal.
- 4) Pese a que, en la ontología de la Diferencia de Deleuze, se presupone la existencia de dos mundos radicalmente heterogéneos, el del lenguaje y el de los cuerpos, entre ellos no hay fracturas, no hay vacío.

Veámos que, tras la separación kantiana entre sensibilidad y entendimiento, la forma de la representación cuya temporalidad es el presente, la sucesión de horas, no puede sostenerse por más tiempo. Se trataba de pensar la conexión entre lenguaje y ser más allá de lo actual y de la representación. Un tiempo en el que el presente nunca es presente porque es siempre y, al mismo tiempo, pasado y futuro. Por eso para Deleuze la forma más adecuada es el infinitivo, que permite pensar el tránsito, el devenir. El devenir es la forma del tiempo que se resiste a ser deducida al presente, al orden, al Ser; muestra que la intuición no siempre encaja en el concepto. Muestra la discordia entre facultades. Pero veámos que esto, lejos de ser un fallo en un sistema de coherencias, es la diferencia que posibilita el pensamiento.

En Deleuze, esta distancia, esta ruptura interna, no conlleva vacío, separación o hiato alguno en el ser. Para el Nietzsche de Deleuze, contra Hegel, la diferencia es motivo de disfrute, una vez que la identidad no requiere de lo negativo para ser afirmada, sino que extrae la potencia de ser de sí misma. En ese momento, la diferencia deja de ser fuente de peligro y se vuelve condición de placer. Desde esta perspectiva, resulta realmente difícil comprender que la diferencia pueda generar sufrimiento, desigualdad o violencia.

Desde el feminismo, se ha visto que no basta con activar el deseo de encuentro para modificar la subjetividad, para producir cambios positivos, porque ese deseo debe ser reconstruido al partir de un sujeto dañado, roto, que ha perdido su autonomía.

El rechazo frontal de lo negativo exige una idealización positiva del deseo. Debajo del orden, de la Ley, de las categorías existe la fuerza irreductible del deseo que es, en sí mismo, exceso, multiplicidad, flujo. Y emerge, de manera espontánea, sin ningún proceso previo de construcción. Para Butler, aunque Deleuze consigue criticar la reificación lacaniana de la Ley a través de Nietzsche, en él opera otra suerte de reificación en la que el afecto múltiple es "la estructura invariante del deseo, largamente reprimida". Este *a priori* no deja de ser para la autora una especulación metafísica imposible de sostener en la que el deseo natural se sitúa en un campo precultural. Por eso, Butler dirige su atención a Foucault, en el que se historizan las formas de producción del placer ausente en Deleuze.

Desde esta perspectiva, señalábamos que no resulta posible pensar dos

cuestiones clave en la actualidad: a) *La complicidad que el deseo mantiene con las formas de dominación*. No tanto el exceso y la ruptura espontánea con la ley, sino el deseo como norma autoimpuesta que va, incluso, contra el bienestar propio, produciendo malestares internos complejos; y b) *La doble dimensión de la subjetividad en tanto vulnerabilidad e interdependencia*. El sujeto que ya no es uno no solo es diferente a otros, sino que está atravesado por lo Otro, es alteridad. Esto significa que existe un vínculo no decidido con el otro, independiente de los agenciamientos posibles, algo que me ata más allá de mis decisiones o acciones, algo que es anterior a mi propia existencia. Este vínculo que funda una relación ontológica con el otro como base de toda existencia produce un doble efecto en el sujeto: por un lado, quedo expuesto –soy vulnerable– y, por otro, estoy unido a los otros –soy interdependiente–. El sujeto pierde su autonomía y su autosuficiencia.

21. El deseo no es positivo, sino ambivalente

Frente al optimismo del deseo, afirmamos la ambivalencia del deseo: deseo lo que me oprime porque es lo que me constituye (mis límites); pero no por eso dejo de querer producir una nueva subjetividad más allá de ellos, me resisto a habitar completamente el lugar impuesto por el Uno y la Razón, afirmando mi diferencia y singularidad.

Para Butler, la ambivalencia del deseo es fundamental: el deseo spinozista de persistir en el propio ser exige someterse a un mundo de otros que, en lo esencial, no es de uno. Solo se persiste en la otredad. El sujeto se ve sometido a condiciones que no ha establecido y que implican una alienación primaria. Si esas condiciones implican, además, una subordinación o violencia, entonces el sujeto va contra sí mismo para ser para sí.

Habitar en la otredad y la contradicción se intensifica en la posición femenina. Argumentábamos que, para el psicoanálisis, no se trata de fortalecer una visión fatalista o derrotista, sino de plantear el debate desde otros presupuestos: no hay un deseo que liberar más allá de la ley porque lo que creemos que atrapa el deseo como causa de nuestros males, en realidad, forma parte del mecanismo del propio deseo: no hay deseo sin ley. La cuestión no sería tanto llegar a deshacernos del Otro sino responsabilizarnos del hecho de que ya no hay Otro, es decir, de que somos los únicos responsables de nuestra existencia.

Contraoponer una política del deseo al fatalismo nos puede llevar a expulsar cuestiones importantes como el límite impuesto por el lenguaje al sujeto, que nos enfrenta con nuestra propia vulnerabilidad –hablar la lengua de otro–, con la repetición inconsciente de las formas de poder que nos sujetan y con complicidades secretas con el mando y la ley. No podemos deshacernos de debilidades y contradicciones; entre otras cosas, esa es la lógica del capitalismo productivista actual.

Concluíamos diciendo que se trata de repensar la vulnerabilidad de la vida como campo de batalla: un nuevo tiempo resistente al tiempo de producción, que se siente agotado, exhausto, y una nueva relación con el cuerpo, un nuevo vínculo con los otros.

22. El yo se origina en la alteridad, no en la identidad

Butler reinterpreta la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo lejos de la competitividad entre individuos desde la que ha sido interpretada. Para la filósofa, se trata de comprender que no existe plenitud posible:

- a) Solo en el encuentro con el otro se hace posible la toma de conciencia de sí.
- b) El sujeto hegeliano está, en primer lugar, instalado en el afuera, y solo después puede volver hacia sí.
- c) Esta vuelta no es una asimilación totalizante de lo externo porque nada puede poner fin al reiterado surgimiento de la exterioridad que constituye al sujeto.
- d) Los encuentros que experimento en lo externo me transforman irreversiblemente.
- e) De este modo, el reconocimiento no es una confirmación de sí, sino el modo en el que me constituyo a partir de una realidad que me transforma irreversiblemente.
- f) Ir fuera de sí no es una opción, sino una obligación. El yo solo se conoce a través del lenguaje, las normas sociales y la mirada del otro: no es autor o agente de su propia construcción.
- g) El yo se hace siempre fuera de la primera persona. La noción de "sujeto" que surge aquí es inestable, precaria, incompleta: el yo no es autosuficiente, sino vulnerable e interdependiente.
- h) La segunda persona aparece con fuerza: no existimos sin ser interpelados, y mi exposición al otro está encarnada, implica siempre una singularidad, un tú. Esta singularidad es una garantía frente a la lógica de lo sustituible: el cuerpo marca de manera singular las normas colectivas.
- i) El sujeto expuesto al afuera, fuera de sí, no se encuentra con el otro en un plano abstracto, sino en un marco de normas sociales determinado que condiciona el encuentro, en un marco de inteligibilidad.
- j) Ese marco de inteligibilidad no es decidido por el sujeto, y deja en él una huella inconsciente.
- k) Sin embargo, esa imposibilidad de tener un conocimiento pleno de sí no conlleva la anulación de la ética.

23. La ética no es la aceptación de un código externo, sino la responsabilidad que el sujeto adquiere sobre sí mismo

Veámos que, aunque exista una relación profunda entre poder y saber, y que sea en el interior de esta relación en la que emerge el sujeto, lo que implica asumir una serie de instancias normativas que no decide, nunca se hace de modo mecánico: la relación del sujeto con la norma es producto del encuentro de los diversos elementos que conforman su experiencia íntima con el poder, lo que tiene como resultado un tipo concreto de conexión absolutamente singular.

Por ello, toda subjetivación implica una estilización de sí, un modo peculiar de ser, de habérselas con el campo normativo en el que se inscribe. Por eso, ética, política y estética no pueden escindirse en el pensamiento de Foucault.

Si la política de la verdad está constituida por las relaciones que ordenan el mundo de antemano, que definen lo que aceptamos como un campo de conocimiento dado, el arte de la existencia se refiere al hecho de que los procesos de subjetivación implican no solo una relación de asimilación del exterior, sino un devenir ético en el que el sujeto es también formador de sí. Por eso, existe una relación de ajuste contaste entre subjetividad y poder que no puede ser vista unilateralmente de arriba abajo o viceversa.

Pero señalábamos que, para Butler, la problematización de la existencia implica no un desacuerdo, sino un riesgo importante en la medida en que el sujeto se distancia de lo que lo hace legible, arriesgándose a sí mismo, y pasando a ocupar una posición ontológicamente precaria.

24. Política de la vulnerabilidad

Afirmábamos que la vulnerabilidad aparece por dos vías: a) en el momento en el que *constato la posibilidad de que no puedo ser reconocido* y b) en el momento en que *pienso mi cuerpo no solo como portador de derechos, sino como aquello que en sí mismo expresa la mortalidad*. Añadiríamos una tercera: c) al comprobar que *no es posible la autosuficiencia porque la vida no puede ser sin los otros*.

Toda comunidad está definida por un marco de inteligibilidad cultural, de normas sociales que permiten el reconocimiento de unos sujetos y no de otros. Se define lo que incluye la misma categoría de lo humano. Esta categoría no es, por tanto, invariante ni universal.

Las exclusiones/inclusiones dan lugar a una “distribución diferencial de la vulnerabilidad”: unas vidas valen más que otras; unas pueden ser lloradas, otras no; a unas se les permite expresar el dolor de la pérdida, a otras no. El concepto de vida es una categoría precaria e inestable. La vida exige condiciones para desarrollarse dignamente que no se cumplen por igual para todos los sujetos. La política pasa de la reivindicación parcial a cuestionar el propio concepto vida. En este sentido cabe preguntarse qué es una vida vivible

y para quién.

No se puede construir autonomía negando las condiciones precarias e inestables por las que el sujeto se hace visible e interpretable para otros. Con Butler, decíamos que es preciso reconstruir una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad o la interdependencia.

La violencia del poder pasa hoy por dañar el vínculo social, por descomponer, flexibilizar, desestabilizar. Se trabaja sobre la escasez y la carencia de la vida en común. El objetivo es abrir posibilidades para la penetración de los mercados en la vida. *Por eso, decíamos que, en la actualidad el poder se apoya en la ontología del ser vulnerable; trabaja sobre los cuerpos mortales, finitos, precarios.* Como dice Peter Pál Pelbart, el poder ha conseguido desvelar lo que ya sabíamos: que la subjetividad no es una esencia, sino que se fabrica en lo social.

25. La política que se puede con un sujeto que ya no es uno no es una política basada en la subversión de las diferencias, tampoco en una renovada unidad, sino en lo común

¿Qué política se puede en este contexto? Dos puntos clave:

- 1) *No se trata de reivindicaciones parciales de derechos, sino de cuestionar qué constituye una vida vivible, es decir, qué contenido le estamos dando al concepto de "vida", qué exclusiones se están produciendo y qué posibilidades existen de construir una vida digna en condiciones de universalidad y singularidad.*
- 2) *Diremos que, en un contexto de dispersión, ya no cabe tanto afirmar las diferencias como elaborar lo que de común hay y puede haber en la vida. Si la política del deseo se basa en la afirmación de otro deseo de ser, la política de la vulnerabilidad se basa en la reconstrucción de lo común que ha sido robado a la vida con los procesos de mercantilización de la vida.*

La política que se puede con un sujeto que ya no es uno es una política no de afirmación de la autonomía, de la confrontación con el poder, sino de la elaboración de nuevos sentidos colectivos, reconstrucción de la vida en común desde la diferencia, de la conexión en red de realidades diversas, sin que sea posible volver al sueño de una nueva unidad.

En relación al feminismo, esto significa asumir lo que llamábamos el *nuevo paradigma*. Este nuevo paradigma implica comprender:

- a) *la aparición de las diferencias entre mujeres, y en el interior mismo de la mujer, no*

tiene vuelta atrás. El género, como hemos visto, es el modo de nombrar el conjunto de representaciones sociosimbólicas de la diferencia sexual pero atendiendo a su interrelación con otras categorías como el “sexo”, la “raza, la “etnia” o la “clase”. No existe experiencia subjetiva única, sino múltiple.

b) *no se busca una preeminencia de lo discursivo sobre lo material, sino dar cuenta de su interrelación.* La aparición del cuerpo como efecto de poder expresa esta indisociabilidad de ambas dimensiones, aunque, como hemos señalado, se haya detectado una tendencia a abstraer la noción de “género” pensando que lo material es simplemente su producto, y no, también, la instancia que constituye lo discursivo.

c) la acusación de que el género promovido por las políticas de algunos feminismos y *queer* aboca a un paradigma cultural incapaz de hacer frente a las cuestiones políticas y económicas, pasa por alto el desarrollo del feminismo marxista de las décadas de los setenta y de los ochenta para el que *los modos de producción económicos se encuentran siempre vinculados a determinadas formas de asociación social y a determinados modos específicos de cooperación.* De este modo, decíamos que el orden sexual, es decir, la forma en la que se produce la cooperación social, está directamente ligado a la economía política, señalando, por tanto, que la subversión del orden sexual tiene implicaciones también para la política.

d) *las condiciones materiales y simbólicas de nuestra existencia se superponen.* Desde el feminismo, se ha señalado históricamente la relación entre los afectos, el lenguaje, la comunicación, los deseos, la sexualidad, las relaciones y el poder, en concreto, en el sistema capitalista y la división sexual del trabajo. Pero la peculiaridad actual es que han pasado a ocupar un lugar central en el núcleo de la producción capitalista. Por eso, la dimensión simbólica es clave para pensar los procesos de politización. En este nuevo escenario, lo imaginario y lo material se entrelazan fuertemente: nuestras capacidades de relación, comunicación y afecto son movilizadas por el capital y sirven al objetivo de la rentabilidad mercantil. Esta emergencia de lo imaginario (con Braidotti, veíamos la importancia de la memoria, el afecto, la imaginación) es algo que los feminismos arraigados en la necesidad de seguir pensando en los términos de un sujeto racional preexistente a lo social no están dispuestos a admitir. En este sentido, afirmábamos que mantener oposiciones como “material” frente a “simbólico”, “poder” frente a “subjetividad” o “sexo” frente a “género” es afianzar una separación superada por el propio capitalismo contemporáneo.

En conclusión, veíamos que *frente a un poder que hace aflorar la vulnerabilidad y la precariedad de los cuerpos, que privatiza la existencia, dificulta dibujar nuevos posibles en la realidad* (mercantilizando todos los posibles, como dice Marina Garcés), destruye los derechos sociales y enferma a la población

contaminando cuerpo y alma, frente a este poder no cabe sino buscar lo que nos une, lo común, pero no a partir de identidades prefijadas o sustancias metafísicas, sino de lo que podemos ser. El reto es construir lugares comunes, imaginarios y nombres que expresen situaciones compartidas, sin abandonar la complejidad, singularidad y multiplicidad existente.

Por último, rescatábamos la cuestión de los cuidados, con la que se acaba de dibujar el significado que cobran los procesos de politización en la actualidad, tras el rastreo de la filosofía de la diferencia y la filosofía feminista. Lo vemos en tres aspectos:

- 1) Los cuidados nos dicen algo esencial en el terreno de la vida cotidiana para romper con la hegemonía del ideal de independencia capitalista: no existe vida posible sin el vínculo con los otros. *Frente a un poder que separa la vida produciendo individuos aislados en competencia entre sí, se trata de redescubrir el vínculo que me une al otro.* No solo construir lo común, sino ver lo que ya hay de común en la vida, eso que nos une irremediablemente. Es decir, los cuidados nos permiten partir de una ontología de la interdependencia.
- 2) Los cuidados también ofrecen un diagnóstico: al colocar la búsqueda de beneficio económico por encima del bienestar de las personas aparecen tensiones y malestares diferentes pero con un denominador común.
- 3) Por último, pueden empujar a realizar cambios sistémicos: vemos que desigualdades estructurales de partida se encuentran en el corazón del sistema socioeconómico, produciendo una situación de injusticia (por ejemplo, que el trabajo de cuidados se imponga a las mujeres para sostener el conjunto social). Podemos decir que la ontología de la interdependencia es negada sistemáticamente en nuestra sociedad, haciendo que la responsabilidad del trabajo de cuidados recaiga en manos privadas, principalmente de mujeres.

En definitiva, se trata de encontrar en la vida de uno la resonancia con la vida de otros. Teniendo como punto de partida la certeza de que, en el principio nunca estuvo el individualismo, sino la alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín Puerta, Mercedes, *Feminismo: Identidad personal y lucha colectiva (Análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985)*, Granada, Universidad de Granada, 2003.

Alemán, Jorge y Larriera, Sergio, *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Síntesis, Madrid, 2001.

Althusser, Louis, "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en Zizek, Slavoj (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/la frontera*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.

Badiou, Alain, *La clameur de l'Être*, Hachette Littératures, París, 1997 [Trad. al cast. de Dardo Scavino: *El clamor del ser*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2002].

- "La idea de justicia" Conferencia pronunciada el miércoles 2 de junio de 2004, Facultad de Humanidades y Artes de Rosario, Argentina.

- *Circonstances, 2*, Éditions Léo Scheer, París, 2003 [Trad. al cast. de Alejandrina Falcón: *Filosofía del presente*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010].

- *Pequeño panteón portátil*, *Brumaria*, nº 11, Madrid, 2008.

- *La filosofía, otra vez*, Madrid, Errata Naturae, 2010.

Bataille, G.eorges, *Le mort et le sacrifice, Deucalion*, nº 5, 1995 [Trad. al cast. de Isidro Herrera, *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, Madrid, 2005].

Barrett, Michèle y Phillips, Anne (comp.), *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist debates*, Polity Press, Cambridge, 1992 [Trad. al cast. de Rosamaría Núñez: *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, Paidós/UNAM-PUEG, México, 2002].

Beauvoir, Simone de, *Le Deuxieme Sexe. I. Les faits et les mythes. II. L'expérience vécue*, Éditions Gallimard, París, 1949 [Trad. al cast.: Pablo Palant, *El segundo*

sexo. I. Los hechos y los mitos. II. La experiencia vivida, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1989].

Beltrán, Elena; **Maquieira**, Virginia; **Álvarez**, Silvina y **Sánchez**, Cristina (eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 2001.

Bifo, Bernardi, *La fábrica de la infelicidad*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

Blanchot, Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Éditions Fata Morgana, París, 1986 [Trad. al cast. de Manuel Arranz Lázaro: *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 1993].

- *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit, París, 1983 [Trad. al cast. de Isidro Herrera: *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 2002].

Boltanski, Luc y **Chiapello**, Ève, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

Brah, Avtar, *Cartographies of diaspora. Contesting identities*, Routledge, London, 1996 [Trad. al cast. de Sergio Ojeda: *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Traficantes de sueños, Madrid, 2011].

Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 1994 [Trad. al cast.: *Sujetos Nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000].

- *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómade*, Gedisa, Barcelona, 2004.

- *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, 2002 [Trad. al cast. de Ana Varela Mateos: *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005, p. 37].

Braidotti, Rosi, y **Butler**, Judith, «Feminism by Any Other Name. Interview», in *difference. More Gender Trouble: Feminism meets Queer Theory*, vol. VI, números 2-3, Indiana University Press, pp. 27-61, 1994. Versión española en Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Gedisa, 2004 (capítulo 4: "El feminismo con cualquier otro nombre. Judith Butler entrevista a Rosi Braidotti", pp. 69-106.

Butler, Judith, *Subjects of Desire. Hegelian reflections in Twentieth-Century France*,

Columbia University Press, 1987 [Trad. al cast. de Elena Luján Odriozola: *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012].

- Butler, Judith, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, Nueva York, 1990/1999 [Trad. al cast. de M^a Antonia Muñoz: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2001/ 2007].

- *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*, Routledge, Nueva York, 1993 [Trad. al cast. de Alcira Bxio: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, Buenos Aires, 2002].

- *The psychic life of power: Theories in subjection*, California, Standford, Standford University Press, 1997 [Trad. al cast.: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001].

- "El marxismo y lo meramente cultural", *New Left Review*, núm. 2, Madrid, Akal, 2000, pp. 109-121.

- *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004 [Trad. al cast. de Patricia Soley- Beltrán: *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006].

- *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, 2004 [Trad. al cast. de Fermín Rodríguez: *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006].

- "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", en David Ingram (ed), *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Basil Blackwell, Londres, 2002. [Trad. al cast.: "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault", en VV.AA., *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Traficantes de sueños, Madrid, 2008, pp.141-168.

- *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005 [Trad. al cast. de Horacio Pons: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009].

Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Zizek, Slavoj, Butler Judith; Laclau, Ernesto y Zizek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues On The Left*, Verso, London/New York, 2000 [Trad. al cast. de Cristina Sardoy y Graciela Homs: *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003].

Chatelet, François (ed.), *Historia de la filosofía. Tomo I. Historia, ideas*, Espasa Calpe, Madrid, 1982.

Cixous, Hélène, *Neutre*, Grasset, París, 1972.

Copjec, Joan, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

Davis, Angela Y., *Women, Race and Class*, Random House, New York, 1981 [Trad. al cast. de Ana Varela Mateos: *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal, 2005].

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962 [Trad. al cast. de Carmen Artal: *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998].

- *Spinoza et le probleme de l'expression*, Éditions de Minuit, París, 1968 [Trad. al cast. de Horst Vogel: *Spinoza y el problema de la expresión*, El Aleph, Barcelona, 1996].

- *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968 [Trad. cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002].

- *Logique du sens*, Éditions de Minuit, París, 1969 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989].

- *Foucault*, Éditions de Minuit, París, 1986 [Trad. al cast. de Miguel Morey: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987].

- *Pourparlers*, Éditions de Minuit, París, 1990 [Trad. al cast. de José Luis Pardo: *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 2006

- *Spinoza: Philosophie pratique*, Éditions de Minuit, París, 1981 [Trad. al cast. de Antonio Escotado: *Spinoza: la filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2004].

- *Deleuze, Gilles, en Magazine Littéraire*, nº 325 (número dedicado a Foucault), octubre 1994, pp. 57-65. [Trad. al cast. de Javier Sáez: "Deseo y placer", en *Archipiélago. Cuadernos de crítica a la cultura*, nº 23, Barcelona, 1995].

- *La Isla Desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Oedipe. Capitalismo et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, París, 1972 [Trad. al cast. de Francisco Monge: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona].

- *Mil plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, París, 1980 [Trad. al cast. de José Vázquez Pérez: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010, p. 381].

Deleuze, Gilles y Parnet, Clair, *Dialogues*, Flammarion, París, 1977 [Trad. al cast. de José Vázquez Pérez: *Diálogos*, Valencia Pre-Textos, 2004].

Derrida, Jacques, *L'Écriture et la Différance*, Éditions du Seuil, París, 1967 [Trad. al cast. de Patricio Peñalver, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989].

- *De la Grammatologie*, Éditions de Minuit, París, 1967 [Trad. al cast. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti: *De la gramatología*, Siglo Veintiuno, México, 1998].

- *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967 [Trad. al cast. de Patricio Peñalver: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985].

- *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, París, 1972, pp.1-29 [Trad. al cast. de Carmen González Marín: "La *différance*", en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998].

Dosse, François, *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966; Histoire du structuralisme. II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Éditions la Découverte, París, 1992 [Trad. al cast. de M^a del Mar Llinares: *Historia del estructuralismo. I. El campo del signo; Historia del estructuralismo. II. El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Akal, Madrid, 2004].

- *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Éditions la Découverte, París, 2007 [Trad. al cast. de Sandra Garzonio: *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009].

Didier, Eríbon, *Michel Foucault*, Éditions Flammarion, París, 1989 [Trad. al cast. de Thomas Kauf: *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992].

Duque, Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la ciencia*, Akal, Madrid, 1998.

Ema López, Jose Enrique, "Posthumanismo, materialismo y subjetividad", en *Política y Sociedad*, núm. 45, 2008, pp. 123-137.

Escobar, Carmen Elisa: "Diferencia Sexual, Feminismos y Psicoanálisis", en *Psikeba: Revista de Psicoanálisis Y Estudios Culturales*, ISSN: 1850-339X, Argentina, 2009 vol: 10, fasc: N/A, pp. 20-24.

Espai en Blanc, *La sociedad terapéutica: materiales para la subversión de la vida*, Barcelona, Bellaterra, núm. 3-4, 2008.

Fausto- Sterling, Anne, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Melusina, Barcelona, 2006.

Federici, Silvia, *Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York, 2004 [Trad. al cast. de Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza: *El Calibán y la bruja*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011].

Flax, Jane, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminismo and Postmodernims in the Contemporary West*, University California Press, Berkeley, 1990 [Trad. al cast. de Carmen Martínez Gimeno: *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Cátedra, Madrid, 1995].

Foucault, Michel, *Folie et Dérailson, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, París, 1961 [Trad. al cast. de Juan José Utrilla: *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1967].

- *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, París, 1966 [Trad. al cast. de Horacio Pons: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2006].

- *L'archeologie du savoir*, Éditions Gallimard, París, 1969 [Trad. al cast. de Aurelio Garzón del Camino: *La arqueología del saber*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2002].

- *Theatrum Philosophicum*, Éditions de Minuit, París, 1970 [Trad. al cast. de Francisco Monge: *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1995].

- *L'ordre du discours*, Gallimard, París, 1971 [Trad. al cast. de Alberto González Trollano: *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2004].

- *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, PUF, París, 1971 [Trad. al cast. de José Vázquez Pérez: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre- Textos, Valencia, 2000].

- *Surveiller et punir*, Éditions Gallimard, París, 1975 [Trad. al cast. de Aurelio Garzón del Camino: *Vigilar y castigar*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2000].

- *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, París, 1976 [Trad. al cast. de Ulises Guiñazú: *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1987].

- *Histoire de la sexualité. II. L'usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, París, 1984 [Trad. al cast. de Martí Soler: *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2009].

- *Histoire de la sexualité. III. Le souci de soi*, Éditions Gallimard, París, 1984 [Trad. al cast. de Tomás Segovia: *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2005].

- *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 2000.

- "La pensée du dehors" in *Dits et écrits I, 1954-1975*, Quarto Gallimard, París, 2001 [Trad. al cast. de Manuel Arranz Lázaro: *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, 2000].

- "¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)", conferencia pronunciada en la Société Française de Philosophie el 27 de mayo de 1978, posteriormente publicada en el *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año 84, núm. 2, abril-junio de 1990, pp. 35-63 [Trad. al cast. de Javier de la Higuera: *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 3- 52].

Fraser, Nancy, "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler", *New Left Review*, núm. 2, 2000.

Fuss Diana, "Leer como una feminista", en Carbonell, Neus y Torras, Meri (comp.), *Feminismos literarios*, Arco/Libros, Madrid, 1999, pp. 127-146.

Gil, Silvia L., *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011.

Giorgi, Gabriel y **Rodríguez**, Fermín, (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (Gilles Deleuze, Michel Foucault, Antonio Negri, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben), Paidós, Buenos Aires, 2007.

Galcerán, Montserrat, *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2009.

Garcés, Marina, *En las prisiones de lo posible*, Barcelona, Bellaterra, 2002.

- "Qué podemos. De la conciencia a la encarnación en el pensamiento crítico actual", en <http://eipcp.net/transversal/0808/garces/es>, 2008.

- "Renovar el compromiso", en *Espai en Blanc, El impasse de lo político*, núms. 9, 10 y 11, Bellaterra, 2011, pp. 219-227.

Gabilondo, Ángel, (ed.), *Estética, ética y hermneútica. Vol. III*, Paidós, Barcelona, 1999.

- *La vuelta del otro. Diferencia, Identidad, Alteridad*, Trota, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001.

- *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, Abada, Madrid, 2003.

Grzanic, Marina y Reitsamer, Rosa (eds.), *New Feminism. Worlds of feminism, queer and networkin conditions*, Löcker, Viena, 2008.

Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991 [Trad. al cast. de Manuel Talens: *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995].

Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.

Hardt, M., "Trabajo afectivo", disponible en:
<http://alepharts.org/pens/trabajoafectivo.html>

Heidegger, Martin, *Was ist metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1943. [Trad. al cast. de Xavier Zubiri: *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires, 1996].

- *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1984, [Trad. al cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte: *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2001].

Ingrassia, Franco, "Entrevista de Amador Fernández-Savater a Franco Ingrassia", en *Espai en Blanc, El impasse de lo político*, núm. 9, 10 y 11, Bellaterra, 2011, pp. 147-158.

Irigaray, Luce, *Spéculum de l'autre femme*, Minuit, París, 1974 [Trad. al cast. de Raúl Sánchez Cedillo: *Espéculo de la otra mujer*, Akal, Madrid, 2007].

- *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, París, 1977 [Trad. al cast. de Raúl Sánchez Cedillo: *Este sexo que no es uno*, Madrid, Akal, 2009].

- *Je, Tu, Nous. Pour una culture de la différence*, Grasset, París, 1990 [Trad. al cast. de Pepa Linares: *Yo, Tú, Nosotras*, Cátedra, Madrid, 1992].

Jameson, Fredric "La ciudad futura", en *New Left Review*, núm. 21, Madrid, Akal, 2003.

Klein, Melani, *Obras completas. Volumen 1. Amor, culpa y reparación*, Paidós, Barcelona, 1990.

Kojève, Alexandre, *Introduction à la lectura de Hegel*, Gallimard, París, 1947 [Trad. al cast. de Juan José Sebreli: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 2006.]

Lazzarato, Mauricio, "Del biopoder a la biopolítica", *Multitudes*, Nº 1, 2000.

Lyotard, Jean François, *Peregrinaciones*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992.

- *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, París, 1979 [Trad. al cast. de Mariano Antolín Rato: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2004].

Lacan, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore*, Éditions du Seuil, París, 1975 [Trad. al cast. de Diana Rabinovich, Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre: *Aun. Seminario 20*, Paidós, 2008].

Lauretis, Teresa de, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000.

- *Alice doesn't. Feminism, semiotics, cinema*, Indiana University Press, Bloomington, 1984 [Trad. al cast. de Silvia Iglesias Recuero: *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, Cine*, Cátedra, Madrid, 1992].

Mitchell, Juliet, *Psychoanalysis and feminism*, Pantheon, Nueva York, 1972 [Trad. al cast: *Psicoanálisis y Feminismo*, Madrid, Anagrama, 1974].

Millet, Kate, *Sexual politics*, Doubleday and Co., Carden City (Nueva York) 1970 [Trad. al cast.: *La política sexual*, México, Aguilar, 1975].

Nash, Mary, “Dos décadas de historia de las mujeres en España: una reconsideración”, en *Historia Social*, núm. 9, invierno, 1991.

Nancy, Jean- Luc, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Éditions Hachette, 1997 [Trad. al cast. de Manuel Garrido: *La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena libros, 2005].

- *La création du monde ou la mondialisation*, Éditions Galilée, París, 2002 [Trad. al cast. de Pablo Perera Velamazán: *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona 2003].

Negri, Antonio, *Spinoza sovversivo. Variazioni (in) attuali*, Antonio Pellicani, Roma, 1992 [Trad. al cast. de Raúl Sánchez Cedillo: *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2011].

Nietzsche, Frederich, *Ouvres philosophiques complètes de Nietzsche*, París, Gallimard 1967.

- *Jenseits von gut und böse. Vorspiel einer philosophie der zukunft*, C.G. Naumann, Leipzig, 1886 [Trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual: *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1983].

- *Zur genealogie der moral*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter Verlag, München, 1887 [Trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual: *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972].

- *Götzen-Dämmerung oder, Wie man mit dem Hammer philosophirt*, C. G. Naumann, Leipzig, 1889 [Trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual: *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973].

- *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, C. G. Naumann, Verlag Leipzig, 1907 [Trad. al cast. de Andrés Sánchez Pascual: *Así habló Zaratustra. Un libro para todods y para nadie*, Alianza, Madrid, 1987].

Orozco, Amaia P. y **Gil**, Silvia L., *Desigualdades a flor de piel. Las cadenas globales de cuidados*, UN-INSTRAW, Madrid, 2011.

Platero, Raquel (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Barcelona, Melusina, 2008.

Precarias a la Deriva, “¡La bolsa contra la vida! De la precarización de la existencia a la huelga de cuidados”, en Vara, M. J. (ed.), *Estudios sobre género y economía*, Madrid, Akal, 2005.

Preciado, Beatriz, *El manifiesto contra- sexual*, Ópera prima, Barcelona, 2002.

- "Biopolítica de género" en VV.AA., *Biopolítica*, Buenos Aires, Ediciones Ají de Pollo, 2007.

Rodríguez Magda, Rosa M^a, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Madrid, Anthropos, 2003.

- *Transmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2004.

Roudinesco, Élisabeth y **Derrida**, Jacques, *De quoi demain... Libraire Arthème Fayard et Éditions Galilée*, París, 2001 [Trad. al cast. de Víctor Goldstein: *Y mañana, qué...* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002].

Rubin, Gayle, "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 30, 1986 [1975], pp. 95-145.

Sáez, Javier, *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004.

Scott, Joan W., "Gender: A useful category of historical Analysis", en *American Historical Review*, núm. 91, 1986, pp. 1053- 1075 [Trad. al cast. de Eugenio y Marta Portela: "El género, una categoría útil para el análisis hitórico", en Amelang, James S. y Nash, Mary (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d' Estudis i Investigació, 1990].

Sedgwich, Eve Kosofsky, *Epistemología del armario*, La tempestad, Barcelona, 1998.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "can the subaltern speak?", en Caryl Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, Basingtoke, Macmillan, 1988; reeditado en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Disourse and post-colonial theory*, Nueva York, Colombia University Press, 1994, pp.66-111 [Trad. al cast. de José Amícola: *¿Puede hablar el subalterno?*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2011].

- *A critique of colonial reason*, The president and fellows of Hardvar College, Cambridge, 1999 [Trad. al cast. de Marta Malo de Molina: *Crítica de la razón postcolonial*, Akal, Madrid, 2010].

Tubert, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003.

Virno, Paolo, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

Warren, Montag, "Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading", *Yale French Studies*, num. 88, 1995 [Trad. al cast.: "El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault 1970- 1975", en *Youkali. Revista crítica de arte y pensamiento*, num. 8, pp. 155- 169].

Wittig, Monique, *The straight mind and other essays*, Beacon Press, Boston, 1992 [Trad. al cast. de Javier Sáez y Paco Vidarte: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid, 2006].

Wright, Elisabeth, *Lacan and postfeminism*, Icon Books, Cambridge, 2000 [Trad. al cast. de Gabriela Ubaldini: *Lacan y el posfeminismo*, Gedisa, Barcelona, 2004].

Zizek, Slavoj, *Welcome to the Desert of the Real*, New Left Books, Verso, London-New York, 2002 [Trad. al cast. de Cristina Vega Solís: *Bienvenidos al desierto de lo Real*, Akal, Madrid, 2005].

- *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, Taylor & Francis Books, Routledge, London, 2004 [Trad. al cast. de Antonio Gimeno Cuspinera: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre- Textos, 2006].

- (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

- *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Trotta, Madrid, 2006.

VV.AA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

