

Ontología, alteridad y géneros. Simone de Beauvoir y Judith Butler en la perspectiva poshegeliana

FABIÁN VERA DEL BARCO

Recibido: 15/12/15

Acceptado: 6/7/2016

Resumen. Las propuestas de Simone de Beauvoir y Judith Butler sobre la mujer y el feminismo cuestionan en muchos aspectos a la ontología de la tradición filosófica europea y sus tesis esencialistas. El artículo expone las respuestas de ambas pensadoras al universalismo machista desde la perspectiva de las corrientes poshegelianas en términos de alteridad e identidad. Para ello se destaca la influencia de E. Lévinas y M. Heidegger como críticos de Hegel en la pensadora francesa, así como la impronta del giro lingüístico en la intelectual norteamericana. Como conclusión se destaca la supervivencia de la propuesta hegeliana como dialéctica de la diversidad y una posible ontología de la alteridad.

Palabras clave: géneros - feminismo - alteridad - Ontología

Abstract. Simone de Beauvoir's and Judith Butler's proposals on *Women and Feminism* challenge the ontology of the European philosophical tradition and its essentialist thesis in many aspects. This article poses both thinkers' answers to the male-chauvinistic *Universalism* from the perspective of a post Hegelian line of thought in terms of otherness and identity. For this aim, E. Lévinas's and M. Heidegger's influence is featured as Hegel's critics, in the case of the French thinker, as well as in the stamp of the *linguistic turn* of the American scholar. As a conclusion, the Hegelian proposal is presented as dialectics of diversity and a possible otherness ontology.

Keywords: Genders - Feminism - Otherness - Ontology



L'homme se pense sans la femme. Elle ne se pense pas sans l'homme.

Julien Benda, *La Rapport d'Uriel*

Simone de Beauvoir y Judith Butler en el escenario poshegeliano.

Simone de Beauvoir asume muchas de las premisas del existencialismo francés en sus tesis centrales de *El segundo sexo*. La primera de todas es la consideración de lo masculino como lo universal *versus* lo femenino como lo Otro. El debate del existencialismo contra el sustancialismo monista de la filosofía tradicional se expresa en Beauvoir en los términos de una alteridad femenina que no podría ser absorbida dialécticamente por el Uno. Por otro lado, su exhaustiva exposición crítica del destino al que se ven conminadas las mujeres en la historia de la civilización sigue el camino existencialista de la ausencia de valores predefinidos y de la libertad ineludible como un rasgo propio de la vida humana. Finalmente, su tesis existencialista más conocida es la imposibilidad filosófica de considerar la categoría de mujer como una esencia fija, y de entenderla más bien como una existencia o proyecto de vida, pues “no se nace mujer, se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que revisita en el seno de la sociedad la hembra humana.” (1949: 207)

Por su parte, Judith Butler dedica varias páginas de *El género en disputa* para encuadrar su posición teórica y tomar distancia de la denominada “metafísica de la sustancia”, según lo expresa en las siguientes líneas:

En primer lugar, las concepciones humanistas del sujeto tienen tendencia a dar por sentado que hay una persona sustantiva portadora de diferentes atributos esenciales y no esenciales. Una posición feminista humanista puede sostener que el género es un atributo de un ser humano caracterizado esencialmente como una sustancia o ‘núcleo’ anterior al género, denominada ‘persona’, que designa una capacidad universal para el razonamiento, la deliberación moral o el lenguaje (60).

A diferencia de la tradición sustancialista, entonces, la posición butleriana considera el género desde la perspectiva pragmatista, como constructo lingüístico performático, que elude la consideración del género como una identidad permanente. En sus palabras, su marco conceptual se encuentra más bien en “posturas históricas y antropológicas que consideran el género como una ‘relación’ entre sujetos socialmente construidos en contextos concretos. Esta perspectiva relacional o contextual señala que lo que ‘es’ la persona y, de hecho, lo que ‘es’ el género siempre es relativo a las relaciones construidas en las que se establece” (61).

En síntesis, tanto Simone de Beauvoir como Judith Butler, al exponer sus ideas centrales acerca del género, la mujer y la identidad, aluden a una tradición filosófica de la que explícitamente se diferencian: una ontología de la sustancia con fuertes connotaciones monistas y fijistas. Por un lado, el monismo se expresa en la apelación a una razón última, a una unidad primigenia o a un universal metafísico como marcos de referencia para definir el género. Por otro lado, el fijismo es una interpretación filosófica clásica que entiende a las entidades como inamovibles por definición y que no puede dar cuenta racionalmente de la evolución; de ahí que tiende a ver al género como algo predeterminado y carente de movimiento.

Ambas pensadoras, al referirse a este sustancialismo, señalan al pensamiento moderno clásico en general y a la filosofía idealista de Hegel en particular. Voy a exponer entonces algunos rasgos de este trasfondo filosófico presentándolo como la ontología moderna y ubicando al pensamiento de Hegel como una versión cúlmine de esta tradición. De esta manera, se podrán revisar las posiciones de ambas filósofas en la perspectiva poshegeliana en la que se encuentran histórica e ideológicamente. Al mismo tiempo, esto permitirá elucidar los lazos teóricos que perviven de esta tradición moderna y, en consecuencia, se podrían distinguir no sólo sus diferencias sino también los puntos de encuentro.

La ontología moderna

La metafísica como disciplina filosófica nació en la Antigüedad griega de modo paradigmático con Aristóteles. Desde entonces fue definida como la re-

flexión acerca del ser en cuanto ser. De allí surgió por vez primera la cuestión de la *ousía*, la sustancia o supuesto de todo lo que es, que supera las contradicciones racionales del movimiento. El sustancialismo pues, es una hipótesis central en el pensamiento griego. De allí que el estudio del ente, aquel portador del ser en general, llevara desde entonces el nombre de ontología.

La ontología se renueva en la Modernidad con la instalación de la subjetividad como núcleo de todo pensar metafísico. El sujeto o yo, descrito en términos de conciencia, es la sede de las permanencias del ser. El fundacional *cogito* cartesiano marca el camino de la filosofía desde el siglo XVII en adelante. El yo pensante es la piedra de toque a partir de la cual el racionalismo reconstruye el edificio del conocimiento. Aún las críticas del empirismo en su contra no superan el paradigma moderno de la conciencia; si el conocimiento proviene de los sentidos, es en la mente donde impactan y, por un hábito debido a su reptición cotidiana, las impresiones sensibles se convierten en ideas en la conciencia. En consecuencia Ser es ser consciente, es ser sujeto. En palabras de Charles Taylor:

Por lo tanto, el desplazamiento que ocurre en la revolución del siglo XVII es un desplazamiento hacia la noción moderna del Yo. Es esta noción la que subyace al *cogito* de Descartes, en donde la existencia del Yo queda demostrada mientras que la de todo lo de afuera, incluso Dios, está en duda. De manera similar, es esta noción la que subyace a la emancipación del significado. Si el hombre sólo viene a la auto-presencia en una visión racional del orden cósmico que es un orden de ideas; y si la ciencia es el modo más alto de conciencia y presupone la auto-presencia, entonces la ciencia debe ser fundada en la visión de un orden significante (2010: 6).

De esta manera, el enfoque moderno define un universo de cuestiones metafísicas, epistémicas, y políticas que se asientan de modo privilegiado en tal sujeto como esencia última de la realidad. En lo político, el individuo del liberalismo es la base del contrato social y el sujeto es el agente de la racionalidad práctica, que sostiene las diversas versiones del Estado moderno.

En el orden epistemológico, ya en el siglo XVIII la filosofía trascendental kantiana pone entre paréntesis las tesis metafísicas sustancialistas para dar lugar

a una ciencia de los fenómenos. Según Kant, no podemos tener certeza sobre la esencia última de la realidad, lo noumeno. Sin embargo, la crítica kantiana de la razón permite la justificación de la experiencia como constructo entre las categorías del entendimiento y los datos ordenados por la sensibilidad. Las razones últimas del conocimiento, empero, escapan a la ciencia. Dios, el alma, el mundo no son objetos de conocimiento, sino más bien ideas reguladoras. La metafísica es una aspiración natural humana que puede tener un rol regulativo, mas no constituyen conocimiento. En esta última síntesis de su aparato crítico, la Dialéctica Trascendental, encontramos la clave de bóveda del subjetivismo moderno: la apercepción trascendental.

El conocimiento es el de un sujeto trascendental, que acompaña el proceso de toda experiencia posible. Este sujeto originario, sin embargo, no es una entidad sino una condición. Es en Kant donde se logra una justificación detallada del principio moderno: ser es ser consciente. Sin embargo, tal empresa propia de la metafísica debe ocupar una posición secundaria. Por ello afirma en su *Crítica de la Razón Pura* que “el arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general... tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro” (266).

Esta epistemología kantiana que pretende dar por tierra a todo filosofar fundacionalista desde entidades metafísicas como la sustancia o el sujeto, llega a su máxima expresión con el último representante del movimiento idealista alemán, que compite en su influencia con el maestro de Königsberg: G.W.F Hegel. Es a partir del siglo XIX, con el cúlmen del Idealismo Alemán, cuando tal esencialismo subjetivista se topa con sus propios límites¹.

La filosofía del Hegel es justamente la consumación de estos ideales moder-

¹ Si bien es cierto que ya el siglo XVII europeo en pleno dedicó ingentes esfuerzos teóricos a dilucidar la cuestión de las esencias, problema también que permite identificar escuelas racionalistas y empiristas con sus respectivas posiciones paradigmáticas. Leibniz, por ejemplo, reconocido defensor de entidades últimas de la realidad a las que bautizó mónadas, no dejó el problema totalmente zanjado, pues a la hora de explicar el fundamento científico último de la realidad las asimiló con los infinitésimos matemáticos, verdaderas fugacidades racionales. En muchos sentidos, Leibniz consideró viable la posibilidad de una lógica de las relaciones, más que de las sustancias fijas.

nos. El sujeto como conciencia llega a convertirse en la realidad total, y las esencias metafísicas se producen por medio de un despliegue infinito de la realidad. Esta nueva lógica metafísica, la dialéctica hegeliana, no puede deducirse únicamente del mero análisis de nuestro conocimiento, como lo pretendía la filosofía trascendental kantiana. Implica el despliegue de la complejidad de la realidad en la cual se desenvuelve, como un momento necesario, nuestra conciencia humana. En su *Ciencia de la Lógica* Hegel describe la primera parte de su sistema como lógica objetiva, identificándola con la anterior ontología desdeñada por Kant, con estas palabras:

De este modo la lógica objetiva toma más bien el lugar de la antigua metafísica, en cuanto que ésta representaba el edificio científico acerca del universo, que debía ser construido mediante pensamientos. Si tomamos en consideración la forma última alcanzada por esta ciencia en su perfeccionamiento, veremos en primer lugar que la lógica objetiva sustituyó directamente a la *ontología*. La ontología era la parte de esa metafísica que debía investigar sobre la naturaleza del ente en general; y el ente comprende en sí tanto el ser como la esencia, para cuya diferencia nuestro idioma alemán afortunadamente ha conservado las distintas expresiones, *Sein und Wesen* (83).

De esta manera todo se convierte, más que en un supuesto metafísico inaccesible, en un *médium* de interrelaciones ontológicas. Cada parte, cada átomo, cada individuo, lo es esencialmente en la medida en que se relaciona con lo otro, en un movimiento global que le otorga su sentido final.

Es en este último sentido en que puede releerse el cuestionamiento de Judith Butler anteriormente citado a la metafísica de la sustancia. Una ontología meramente esencialista puede dejar su lugar entonces a una ontología relacional, que no suscriba a nociones de sujetos estables e identidades fijas portadores de ciertas características. Con ello se logra poner de relieve la mutabilidad ineludible de las construcciones sociales, siendo más eficaz para su tratamiento hacer foco en las relaciones, más que en los términos de las relaciones.

La dialéctica hegeliana se encuentra aquí plenamente desplegada, aunque

pocas veces reconocida. El ícono recurrente de la figura hegeliana del amo y el esclavo suele destacar la fuerza de las contradicciones que se desarrollan en todo binarismo. Toda oposición es en definitiva una composición. Cada término del binomio se construye en función de la propia no vinculación y distinción de lo otro que sí. De allí que no hay lugar para un principio clásico de identidad. En Hegel, algo es algo cuando no es lo otro que sí y por ello mismo, en tal contradicción con lo diverso, se recupera en su identidad. La identidad deja de ser un punto de partida, un sustrato tal como lo indica la etimología del *hipokeimenon* griego, para convertirse en una mediación o auto relación consigo mismo.

Esta concisa referencia a la metafísica de la sustancia hegeliana suele reproducirse para mostrar la autorreferencia y por tanto, el carácter totalizante del sistema de Hegel. En consecuencia, por más diversidad que requiera la construcción de las identidades, parece que el destino es volver sobre un todo absoluto, la Identidad autodiferenciada del Espíritu.

Tal posición, cuando se lee desde los debates feministas, resuelve con bastante celeridad el rechazo del esencialismo, sobre todo si está ligado a metafísicas que postulan realidades absolutas y totalizantes, no importa el proceso que condiciona tal resultado. Sin embargo, Hegel mismo se previene de tales rápidas interpretaciones cuando escribe en su prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*:

En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. Asimismo, la diversidad es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es. Esos esfuerzos en torno al fin o a los resultados o acerca de la diversidad y los modos de enjuiciar lo uno y lo otro representan, por tanto, una tarea más fácil de lo que podría tal vez parecer... Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de uno y lo otro: el lograr su exposición (8).

De allí que Beauvoir pretenda escapar de una ontoteología moderna para

reflexionar sobre los pormenores olvidados del discurso universalista, homogeneizador y logocéntrico.² De todos modos, es preciso repensar cuáles son las líneas en las que estas posiciones de Hegel fructificaron para dar lugar a un debate sobre la nueva ontología en la perspectiva de género.

Simone de Beauvoir: El universal y la otra

Simone de Beauvoir cuestiona al comienzo de su libro *El segundo sexo* la mirada totalizadora de la filosofía occidental que expresa lo masculino en el Logos y la Identidad y en consecuencia mira lo femenino como lo Otro. La antinomia macho *versus* hembra no puede ser vista como una díada más. Por el contrario, la historia de la cultura muestra que la mujer se presenta siempre como subsidiaria de lo universal masculino y por lo tanto, la otra, puede ser comprendida como la alteridad por excelencia.

Según la tradición hegeliana, la lucha interior de toda conciencia se resuelve por la asimilación de lo otro: "...siguiendo a Hegel, se descubre en la conciencia misma una hostilidad fundamental con respecto a toda otra conciencia; el sujeto no se plantea más que oponiéndose: pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro como inesencial, en objeto." (De Beauvoir, 1949: 20). De esta manera, la lucha entre subjetividades es condición necesaria para la constitución de una conciencia que se define a sí misma como vencedora y dominante de todo lo que se le aparece como distinto.

En este sentido, la intelectual sigue el pensamiento de Emanuel Lévinas en su central obra *Totalidad e infinito*, donde intenta exponer la necesidad de la filosofía contemporánea de superar el paradigma logocéntrico por su carácter cerrado, imperativo y dominador. Lévinas contrapone a esta idea hegeliana de Totalidad que conduce inevitablemente a los totalitarismos, la noción de infinito como trascendencia desde una perspectiva ética, afirmando como tesis central que:

² Cabe destacar que por su parte Judith Butler matiza sus críticas al universalismo en el prólogo a la segunda edición de *El género en disputa*, pero utiliza argumentos del pragmatismo más que las tesis sugeridas en estas páginas.

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de afuera” (76).

La ontología de la que habla este autor también incluye a la propuesta por Martin Heidegger en su *Ser y tiempo*. Heredero de la crítica heideggeriana a la filosofía del ente, Lévinas reconoce la importancia de decir y ocuparse del ser, no ya en términos sustantivos sino desde la ética. Heidegger justamente olvidó en su fenomenología del *dasein* o el existente, el sentido de lo moral. Si la totalidad de Hegel condujo a los totalitarismos políticos, el revolucionario –pero amoral– pensamiento de Heidegger derivó en el nazismo. Por ello Lévinas sostiene:

El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truismo: “para conocer el ente es necesario haber comprendido el ser del ente”. Afir-mar la prioridad del ser con respecto al ente, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad (69).

La metafísica levinasiana se distingue de la ontología tradicional –tanto hegeliana como heideggeriana– porque todo acto de razonamiento o pensar sobre el ser es una cosificación inmanente. La metafísica según Lévinas es, por el contrario, un deseo de trascendencia que implica un abismo con lo otro. Tal otro no se manifiesta empero en una entidad superlativa, sino en la socialidad. El encuentro con el otro, cuya fenomenología Lévinas expone en términos de *rostro*, implica una transformación de la metafísica en una ética. El otro es tal porque es inabordable, inobjetable y por ende lo que prima no es el abordaje teórico sino la relación social: no puedo cosificar al otro, pues con ello deja de ser una alteridad.

Por otro lado, en su obra *El tiempo y el otro*, Lévinas plantea justamente la

alteridad absoluta como lo femenino. La otra tiene no sólo el rasgo ético de alteridad, sino que además en su carácter de mujer, en la relación erótica, manifiesta el misterio. El planteo levinasiano sobre la alteridad que se presenta bajo la forma de lo femenino es explícito, al cuestionarse:

¿No habría una situación en la cual la alteridad fuese llevada por un ser a un título positivo, como esencia? ¿Cuál es la alteridad que no entra pura y simplemente en la oposición de las dos especies del mismo género? Creo que lo contrario absolutamente contrario, cuya contrariedad no es afectada en absoluto por la relación que puede establecerse entre él y su correlativo, la contrariedad que permite al término permanecer absolutamente otro, es lo femenino (128).

Tal diferencia ontológica de la mujer respecto del hombre se expresaría en la filosofía levinasiana como un rasgo positivo. Salir de la totalidad dentro de la cual filosofía occidental se ha movido requiere volver al encuentro ético, y en este caso erótico, a través del pudor y el misterio de lo femenino.

Sin embargo, Simone de Beauvoir insiste en la perspectiva del privilegio masculino en la cual el pensador lituano francés se coloca. A tal punto que, tratando de elogiar a las mujeres, Lévinas presenta a *la otra* como tal misterio, esto es, como inabordable, imposible de comprender. Desde la fenomenología del rostro, es comprensible el halago, pues la mujer, como todo ser humano, plantea una prioridad de la relación ética por sobre la ontológica. Crítico acérrimo de la ontoteología hegeliana, que subsume la realidad en lo Uno del Espíritu Absoluto, Lévinas también intenta superar la filosofía heideggeriana pues es carente de toda moral. Toda metafísica debe entenderse, a partir de sus reflexiones, como una ética.³

Sin embargo, para Simone de Beauvoir, tanto la superación de la clásica

³ La tesis levinasiana de la superación de la metafísica por la ética requiere de ulteriores ampliaciones que no pueden caber en el presente artículo. Es quizá uno de los aportes poshegelianos más destacados y discutidos en la metafísica contemporánea. Una explicación del autor, dicha brevemente, es que la metafísica tradicional, incluida la de Heidegger, es cosificadora y anula la alteridad. En consecuencia todo pensar metafísico es etiquetador e irrespetuoso por defini-

ontoteología moderna como la nueva ontología existencialista de Heidegger, pierden de vista el hecho de que la mujer nunca ha dejado de ser conciencia para sí misma. Y en consecuencia, que su lugar en cuanto mujer ya ha sido desdibujado y dicho por otro, por el varón que decide quién es ella.

En resumen, la crítica al esencialismo de la ontología clásica presente en la obra de Simone de Beauvoir aparece en primera instancia como una propuesta existencialista, a tono con la época y las corrientes con las que debate. Sin embargo se destaca su perspectiva de género por la cual la categoría *mujer* es una construcción social que define, acota y perfila lo que se entiende como tal sin un compromiso metafísico como en el planteo levinasiano. Por el contrario, tal debate acerca de la ontología de la mujer esconde siempre el supuesto machista de la superioridad del varón que ya ha naturalizado, previamente, el carácter subsidiario de lo femenino como tal enfrentado a la universalidad indiscutiblemente fálica.

En todo caso, podríamos afirmar que la sentencia *On ne nait pas femme, on le devient* es al mismo tiempo una declaración contra el naturalismo biologicista y a favor de una perspectiva del devenir ontológico, no de una ontología clásica del ser. Tales reflexiones en torno al *Segundo sexo* impactan directamente en el pensamiento de Judith Butler cincuenta años después.

Butler, los discursos y los cuerpos

En la última década del siglo XX adquiere relevancia la mirada crítica sobre el naturalismo y la predeterminación de las estructuras biológicas en cuestiones de género. El cuerpo humano no es un mero dato, sino también una construc-

ción. El único acceso válido a la trascendencia, deseo de todo metafísico, es la relación social con el otro, en su completa alteridad. El otro no es un *alter ego*, un otro distinto de mí en una dialéctica hegeliana. El otro es más bien un inabarcable, el Infinito. Y su manifestación es la fenomenología del rostro, presente en una relación cara a cara asimétrica fundacional. En palabras de Lévinas: "La relación con el Otro no anula la separación. No surge en el seno de una Totalidad y no la instaura al integrar en ella al Yo y al Otro. La situación del cara-a-cara no presupone además la existencia de verdades universales en las que la subjetividad pueda absorberse y que sería suficiente contemplar para que el yo y el otro entren en una relación de comunión" (Lévinas, 262).

ción social, una verdad pre establecida sobre la cual el conocimiento despliega sus saberes. Las corrientes postestructuralistas pretenden mostrar cómo los cuerpos también son una manifestación de un régimen de verdad. Donde se entrecruzan las redes de sentido, allí el poder construye sus verdades. Y el cuerpo bajo la presentación de la biología es uno de tales supuestos de verdad y poder.⁴

Judith Butler retoma algunas de las líneas del postestructuralismo francés, fundamentalmente siguiendo los lineamientos presentes en la obra de Michel Foucault, para hacer hincapié en que el género pertenece a este tipo de cuestiones. Al igual que Beauvoir, afirma que no hay dos esencias, una masculina y otra femenina, sino más bien una construcción social. Pero también hay un régimen de verdad del sexo que da por supuesto ciertas convicciones de época. Y es preciso comenzar a poner estas hipótesis fundacionales en debate.

Pareciera que estamos ya muy lejos de la clásica ontoteología a la que tuvo que enfrentarse Beauvoir y que la crítica a las esencias fijas es casi un lugar común en el debate feminista de fines del siglo XX. Sin embargo Butler señala justamente la problematización de un sujeto del feminismo, no tanto por descreer de las esencias, sino al contrario, por su relación con el ámbito del poder. La crítica a las verdades de la filosofía, a las definiciones sobre qué sea la esencia o la posibilidad de una realidad, tiene una explícita intención política, la de construir otros mundos sociales posibles. Butler señala este vínculo intrínseco entre las palabras y las acciones humanas, al insistir en que:

⁴ La construcción ideológica de lo humano es una de las líneas desarrolladas por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, cuando realiza su arqueología de la episteme moderna, del siglo XIX según su esquema, y la aparición del “hombre” como objeto de estudio de las ciencias sociales. Para Foucault toda verdad carece de una objetividad pura y es preciso mostrar su entramado con la organización epocal. La relación entre el cuerpo humano y el complejo de verdad/saber es más explícita en su *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, donde la episteme decimonónica, en vez de reprimir la sexualidad (como supone la interpretación corriente de la Época Victoriana) la ordena discursivamente, indicando con precisión y exhaustividad el lugar que ocupa el sexo y, en definitiva, ubicándolo en la episteme de una *scientia sexualis*, una objetivación biologicista y medicalizada del cuerpo humano. Distinto recorrido habría hecho tal episteme en Oriente con su *ars erótica*.

El empeño obstinado de este texto por “desnaturalizar” el género tiene su origen en el deseo intenso de contrarrestar la violencia normativa que conllevan las morfologías ideales del sexo, así como de eliminar las suposiciones dominantes acerca de la heterosexualidad natural o presunta que se basan en los discursos ordinarios y académicos sobre la sexualidad ... obedece a un deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal (24).

La ontología no se desmarca de la política. En el mismo tono en que Lévinas cuestiona la metafísica hegeliana del Todo como una filosofía totalitaria, o el pensar del *ser para la muerte* heideggeriano como filosofía del nazismo, Butler indaga acerca del alcance del desdibujamiento de las identidades de género fijadas al interior del debate del activismo de mujeres. Expresamente relaciona el sustancialismo metafísico con la perspectiva de género en las siguientes líneas:

¿Qué es la metafísica de la sustancia y cómo influye en la reflexión sobre las categorías del sexo? En primer lugar, las concepciones humanistas del sujeto tienen tendencia a dar por sentado que hay una persona sustantiva portadora de diferentes atributos esenciales y no esenciales. Una posición feminista humanista puede sostener que el género es un *atributo* de un ser humano caracterizado esencialmente como una sustancia o “núcleo” anterior al género, denominada “persona”, que designa una capacidad universal para el razonamiento, la deliberación moral o el lenguaje (60).

La perspectiva de género, entonces, no estaría asociada simplemente a un debate en torno a lo femenino. Se refiere en estas reflexiones a la importancia política de los cuerpos sexuados. El género como tal es problematizado por Butler y quizá la mejor forma de debatir en torno a sus problemáticas sea en plural. Los géneros escapan a la normatividad heterocentrada y binaria, a los discursos dominantes que moldean los cuerpos, a las expectativas de homogeneización de las sociedades para volverlas más comprensibles.

Butler resignifica los sentidos de la lucha feminista al incorporar las trazas étnicas, culturales, económicas al núcleo del problema político. ¿Qué es ser mujer? Sí, es construirse culturalmente como tal, en un claro estado de hegemonía

de lo masculino. Ahora bien, esta es una verdad a medias, pues la diversidad de sujetos de la perspectiva de género ha hecho entrar subjetividades que escapan al modelo binario masculino/femenino. Algunas preguntas que ponen en tela de juicio tal binarismo, que Butler extiende a la hipótesis de la heteronormatividad o hegemonía ideológica del mundo heterosexual podrían ser: ¿Un hombre gay es necesariamente femenino? ¿Son equiparables una lesbiana de piel blanca y otra con rasgos indígenas, y en caso afirmativo, en qué sentido? ¿Las personas intersex son el nuevo *misterio* del binarismo sexogénico? ¿Las transformaciones biológicas de las personas trans determinan su género o viceversa?

Butler centra su análisis y crítica de este abanico de problemas desde la hipótesis del género como *performance*, como construcción discursiva que produce efectos en la vida social. El género no sólo es lo que se hace, también son las expectativas sociales en las que toda persona vive. En un primer momento esta performatividad fue bienvenida en los ámbitos artísticos y se consideró la mirada estetizante de los actos humanos. Sin embargo, es preciso destacar sobre todo la impronta del *linguistic turn* que permite en Butler delinear con claridad la noción de heteronormatividad como un esquema lingüístico con predominancia no sólo machista y patriarcal, sino también binario y simplificador.⁵

La heterosexualidad obligatoria define dos polos masculino y femenino y una mutua atracción como normas y expectativas naturalizadas. A partir de este parámetro se definen los desvíos y patologías.

Pero además, la visibilización y crítica de la heteronormatividad permiten develar otro dualismo: el cuerpo y la mente, o más precisamente desde la perspectiva de géneros: lo biológico vs. lo social. Es preciso superar la dicotomía entre un sexo natural y un género que se construye a partir de esta base predeterminada. Ya no es posible hablar de un género, tal como lo hacía de Beauvoir

⁵ Un hito en la herencia teórica de Butler es John Austin con su teoría de los actos de habla, donde destaca el carácter perlocucionario de los enunciados, que además de indicar algo, generan acciones propiamente dichas en el mundo de los hablantes. Al mismo tiempo, estas ideas de la pragmática se van asociando también a la teoría de los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein, donde el rol del lenguaje ha superado ampliamente su inicial función comunicativa para intervenir directamente en la construcción de la realidad. Este universo del discurso filosófico permite comprender de manera más rica la propuesta de Butler sobre el género como *performance*.

mostrando la dependencia ontológica del segundo sexo, sino más bien de diversidad de géneros que han roto el binarismo y son posibles en una nueva estrategia filosófica y política. Pero tampoco parece fructífero hablar de un cuerpo como base del sexo. La irreductibilidad aparente de la materia, como pre discursiva y por tanto como supuesto ineludible para la diferencia sexual en los debates de géneros, es también visiblemente puesta en cuestión en su texto *Cuerpos que importan*. Por ello sentencia en sus páginas:

Podemos tratar de retornar a la materia entendida como algo anterior al discurso para basar nuestras afirmaciones sobre la diferencia sexual, pero esto sólo nos llevaría a descubrir que la materia está completamente sedimentada con los discursos sobre el sexo y la sexualidad que prefiguran y restringen los usos que pueden dársele al término (56).

Usando la estrategia foucaultiana de *Vigilar y castigar*, Butler resalta cómo el cuerpo termina siendo una delimitación ideal, el producto de una sujeción a un orden biopolítico pre establecido. Por otro lado el alma, como contrapartida del cuerpo, también es una construcción que se circunscribe en este dispositivo de la prisión. Según Foucault “No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está creada de manera perpetua en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se impone sobre aquellos a quienes se castiga” (1981: 36). Siguiendo a Foucault, Butler señala el alma como el efecto y el instrumento de una anatomía política. El alma es la cárcel del cuerpo.

De este modo se nos presenta una inversión de la ontología clásica europea. Desde la perspectiva de los géneros, lo femenino no es solamente una alteridad misteriosa dentro del universal falocéntrico. También la diferencia sexual basada en los cuerpos está entrampada en significantes ontológicos dualistas que separan, como irreductibles, el ámbito de lo espiritual y de lo material, de lo masculino y lo femenino. En palabras de Butler:

Esa producción disciplinaria del género estabiliza falsamente el género para favorecer los intereses de la construcción y la regulación heterosexuales

en el ámbito reproductivo. La construcción de la coherencia encubre las discontinuidades de género que están presentes en el contexto heterosexual, bisexual, gay y lésbico, en que el género no es obligatoriamente consecuencia directa del sexo, y el deseo, o la sexualidad en general, no parece ser la consecuencia directa del género; en realidad, donde ninguna de estas dimensiones de corporalidad significativa se manifiestan o reflejan una a otra. Cuando la desarticulación y la desagregación del campo de los cuerpos alteran la ficción reguladora de la coherencia heterosexual, parece que el modelo expresivo pierde su fuerza descriptiva. Ese ideal regulador se muestra entonces como una regla y una ficción que tiene la apariencia de ley de desarrollo que regula el campo sexual que pretende describir (265-266).

La perspectiva performática de Butler comienza a deconstruir estas tramas biopolíticas. Los discursos sobre el sexo, el género y la diferencia sexual no describen meramente realidades, sino sobre todo, indican comportamientos, disciplinan los cuerpos, fabrican las realidades que se autoperciben como tales.

El discurso sobre el sexo puede entonces responder a la pregunta: ¿Qué es un cuerpo femenino? Lo violable, lo penetrable, lo maleable. Lo disponible. Y esto, en realidad, no es mera descripción, sino también prescripción educativa, cultural, normativa. Ser varón, masculino o macho no está inscripto en los genitales. Ser varón es la prescripción de evadir y superar lo femenino. Aún más, en esta masculinidad prescripta por el orden heterocentrado reside la posibilidad de definir cuáles cuerpos son los que realmente importan y cuáles son subsidiarios, dependientes o directamente prescindibles. La superación del binarismo por la crítica a la heteronormatividad dio lugar con las reflexiones de Butler a la consideración del surgimiento de nuevos cuerpos fuera del circuito de la anormalidad o la desviación. La transexualidad, la intersexualidad, la diversidad sexo genérica en general, refuerzan esta crítica a tal binarismo ontológico del cuerpo/mente en sus visibilidades y apariciones políticas.

La caja de Pandora está abierta, el sujeto del feminismo ha sido disuelto a partir de la crítica anti sustancialista de las “meras mujeres”, esto es, del cuestionamiento de lo femenino como un dato y se abren infinitos juegos del discurso que performáticamente construyen las “nuevas” realidades de la militancia *queer*.

La herencia ontológica hegeliana y las teorías del género

Una vez expuestos ciertos lineamientos de la ontología moderna y las críticas que Simone de Beauvoir y Judith Butler le apuntan en pasajes clave de sus obras, cabe aún preguntarse cuál es la vigencia del hegelianismo en estas reflexiones contemporáneas acerca de los géneros.⁶ Puntualmente, cuál es el rol que le cabe aún a la ontología poshegeliana en la perspectiva de género. ¿Se puede aún, con cierto rigor lógico y acuerdo semántico en la academia, hablar de uno, dos o infinitos géneros? ¿La identidad de género tiene algún asidero firme en una filosofía teórica, más allá de su alto valor performático? Éstas y muchas otras preguntas pueden multiplicarse alrededor de la ontología y el género.

Para intentar una breve reflexión que conduzca a conclusiones perentorias, propongo la siguiente cuestión: ¿Qué es el ser después de Hegel? ¿Cómo entender una esencia como movimiento de lo real? Las ontologías relacionales implican, necesariamente, romper con el paradigma fijista propio de la antigüedad y gran parte de la herencia moderna. Sin embargo, a partir del siglo XIX, la identidad subjetiva, base de gran parte de la reflexión epistemológica y política de la modernidad, es vista como un impasse o tránsito en la dialéctica de Hegel. Esto puede comprenderse claramente en la lectura detenida de la *Ciencia de la lógica*, donde las clásicas categorías de la lógica tradicional son interpeladas y se presentan interactuando en una compleja trama ontológica de despliegue real/ra-

⁶ Esta pregunta supone otra anterior: ¿cuál sería la vigencia en general de la filosofía de Hegel en el debate teórico contemporáneo? Pregunta que, evidentemente, supera con creces los marcos del presente artículo. Sin embargo, puede ser respondida brevemente a partir de una gran obra de Slavoj Žižek, *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*, en cuya introducción afirma: “Sin embargo, ¿cómo la referencia a Hegel encaja en nuestro propio momento histórico? Hay cuatro posiciones principales que juntas constituyen el campo filosófico ideológico actual: Primero, los dos lados de lo que Badiou ha bautizado acertadamente como “materialismo democrático”: (1) El naturalismo científico (neurociencias, darwinismo...) y (2) el historicismo discursivo (Foucault, deconstructivismo...); luego, los dos lados de la reacción espiritualista a esto: (3) el “budismo occidental” New Age y (4) el pensamiento de la finitud trascendental (que culmina en Heidegger)” (Žižek 6). Está claro que en el punto 2 podemos incluir, con cierta precisión, las perspectivas aquí expuestas sobre géneros, además de las expresas referencias de las autoras citadas a la obra y el pensamiento de Hegel.

cional. Sin embargo, estas disquisiciones de la Lógica se concretan, en el sistema de Hegel, en el mundo social y político.

En primer lugar, puede destacarse la importancia del tiempo histórico. La realización del ser requiere metafísicamente del tiempo, pero en el caso humano, particularmente, de la historia. Somos construcciones epocales. El proceso histórico se presenta como una alternativa macro de comprensión de tales sucesos temporales y acotados.

Seyla Benhabib (1992) destaca la lucidez de Hegel con respecto a la construcción socio histórica de las diferencias entre los sexos, a partir de sus textos sobre filosofía del derecho. La familia, las mujeres y la crianza de los niños, el rol asignado en el sistema de las necesidades económicas, lo que en definitiva Hegel llama el Espíritu objetivo, es producto de la conciencia general del mundo humano en el despliegue de la Idea. Ahora bien, la autora también señala:

Aunque Hegel rechaza que las diferencias entre los hombres y las mujeres estén definidas naturalmente, y en cambio las ve como parte del espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), no deja dudas de que considera como racional y correcto normativamente un solo conjunto de relaciones familiares y una división particular del trabajo entre los sexos. Ésta es la práctica sexual monogámica de la familia nuclear europea, en la que la mujer está confinada a la esfera privada y el hombre a la pública. Para justificar esta distribución, Hegel invoca explícitamente la superioridad del hombre sobre la mujer, reconociendo al mismo tiempo su *complementariedad funcional* en el Estado moderno (1992: 276).

Esta conciencia histórica, quizá uno de los rasgos sobresalientes de la filosofía hegeliana para la posteridad occidental, tiene principalmente un impacto político. Ser consciente es ser más libres, pues ya no se está condicionado por una fuerza exterior ajena, sino que se toma conciencia de ser parte del proceso. Es lo que actualmente se podría traducir como empoderamiento o acción política autónoma. En Hegel, tal construcción social y política, que se da en la conciencia, es presentada como una *astucia de la razón*; se convierte en una instancia de acción imprescindible, pero no fundacional, para el desarrollo de los acontecimien-

tos. Lo que el héroe hace, llevando adelante la gesta política con sus acciones particulares, no es otra cosa que la realización misma del espíritu de la época que se vale del individuo para el despliegue histórico. La utopía en Hegel es realización. No hay nada que esté en el deseo humano que no pueda realizarse. O mejor dicho: si está en el deseo, está en la realidad.

Estos rasgos de la metafísica hegeliana vienen a colación para la cuestión aquí abordada de la perspectiva de género. Es cierto que el giro pragmático ha sido una gran fuente de inspiración para las teorizaciones feministas y *queer* de las últimas décadas. La ampliación del análisis del discurso a todos los ámbitos de reflexión hace perder la ingenuidad respecto de la ya cuestionada relación entre conciencia y mundo. La noción de representación está mediada por el lenguaje, que a poco de andar se va transformando en un verdadero gestor de realidades y configurador de sentidos. En este sentido el *linguistic turn* ha permitido que abordemos nuestras realidades como discursos o entramados de sentido, atravesados ya de intereses, a cargo de usuarios de lenguaje en pleno ejercicio de sus subjetividades. No hay un texto original ni objetivo a partir del cual podamos, en tranquilo acuerdo, interpretar la realidad. Hay un conflicto permanente y una lucha por los significantes que construyen el mundo como está “dado”.

Pero también sería interesante rescatar los aspectos metafísicos de la posibilidad de lo real en la sociedad humana según los lineamientos hegelianos. La realidad ontológica, tanto como la social, indisolublemente unidas en vínculo dialéctico, complejizan las reflexiones filosóficas en torno al lenguaje.

Esto impacta directamente en las teorizaciones sobre el feminismo, el patriarcado y las diferencias sexo genéricas. El enunciado que afirma que “no se nace mujer, se deviene tal” de Simone de Beauvoir, así como el carácter no esencial y performático del género en Butler, son productos intelectuales de tales giros.

Ahora bien, ambas autoras, desde perspectivas epocales e intereses distintos, confluyen en la idea de superar perspectivas totalizantes. Las dos afirman que hay que llevar adelante una tarea deconstructiva de un sentido global o unívoco, tales como la razón, la esencia, lo universal. En este sentido acotado ambas coinciden en una tesis posmoderna: la crisis del gran relato del Universal y de la Razón con mayúsculas. Así es como intentan superar la tensión unificadora que

representa una visión de Hegel, como cúlmen del pensamiento moderno.

Sin embargo ciertas influencias hegelianas perviven en sus reflexiones. Simone de Beauvoir no llega a explicitar que el devenir mujer (...*on le dévient*, literalmente es devenir, más que “hacerse”, tal como se traduce corrientemente al castellano) es la conciencia fenomenológica en la historia de la civilización. Autotransformación que es, al mismo tiempo, descriptiva y prescriptiva, el llegar a conocerse es al mismo tiempo el superarse a sí mismo. El destino impuesto al segundo sexo que critica Beauvoir, así como está explicado en su obra, es al mismo tiempo el programa político del feminismo como movimiento de liberación. Por supuesto, esto implica la imposibilidad ontológica de esencias fijas y la necesaria lógica de las relaciones, invisible pero presente en la filosofía de Beauvoir. La mujer no es sin el hombre, ergo, es relación; el hombre se presenta como universal, pues no se relaciona con ella para ser. Es preciso, pues, desentrañar la lógica relacional que el feminismo de Beauvoir propone para comprender su análisis de la cuestión.

En cuanto a Butler, es innegable que su punto de partida es la crítica a la metafísica de la sustancia. Y ello no se refiere, al menos principalmente y como se ha intentado explicar hasta aquí, a la ontología hegeliana, sino más bien a la metafísica del fijismo del siglo XVII. Cuando se asume la lógica de Hegel, todo deja de ser comprendido como partes separadas de un todo, para comenzar a verse como momentos necesarios de un proceso. El género es puesto en debate porque supera la cuestión de la identidad femenina, para abrir el juego dialéctico de las identidades diversas en movimiento. Dejando a un lado, aunque sea por un instante, la impronta pragmática del carácter performático del género, es preciso visibilizar la lógica relacional de las identidades de género en constante ejercicio.

Pero aún más invisible es la cuestión hegeliana de lo posible, lo imposible y la realización, omnipresente en la obra de Butler. La misma filósofa ha elidido su propio hegelianismo, muchas veces mediante sus análisis postestructuralistas y sus referencias a la lingüística y el psicoanálisis. La importancia de la presencia activa de la diversidad genérica, no ya del feminismo clásico que supone “una sujeta” como gestora de sus acciones de liberación, es una de las riquezas de la propuesta de Butler. Esas nuevas identidades, forjadas al calor del activismo, mostradas en la lucha por la reivindicación de derechos y crecientemente visibles en la medida en que se desmonta el orden del discurso heterocentrado, son

al mismo tiempo lógico ontológicas. De allí las derivaciones filosóficas de Butler sobre el cuerpo y sus límites. Pero más que nada, sobre el cuerpo y sus posibilidades. La lógica de Hegel, es preciso repetirlo, no es mero movimiento ideal, sino realización, concreción de la realidad, *Wirklichkeit*. Por ello, también en Hegel, el cuerpo humano como naturaleza, es una expresión de la lógica.

En este sentido, creo que actualmente la metafísica todavía tiene aportes válidos. Es la tarea de ponernos de acuerdo no tanto en relación sobre qué sea la realidad, sino de los marcos que nos permiten definir lo posible y lo imposible, lo significativo de aquello que no lo es. La relevancia de Hegel en la filosofía contemporánea no implica un discurso ontológico cerrado, sino más bien un despliegue racional dialéctico en el ámbito de lo posible y lo real. Lo que efectivamente se da, *die Wirklichkeit*, tiene lugar en el espacio lógico y puede ser dicho. El decir es hacer y ser. Estas formulaciones aparentemente abstractas ganan contenido y riqueza cuando, como en el caso de las perspectivas de géneros, permiten nombrar y ser a aquello que antes era nefando.

En conclusión, la perspectiva de los géneros no sólo se presenta como una urgencia de pensar las realidades concretas que se nos plantean como problemas en las sociedades contemporáneas. También es una invitación a reflexionar en profundidad y amplitud acerca de cómo los límites de lo posible ya han sido superados en estos tiempos. Tiempos en los que se tornó imprescindible dar cuenta de la diversidad humana.

Bibliografía

- De Beauvoir, Simone (1949). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Benhabib, Seyla (1992). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, Judith (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (1981). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1993). *Ciencia de la Lógica. Primera parte*. Buenos Aires: Solar.
- Kant, Emmanuel (1996). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Lévinas, Emmanuel (1971). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- (1979). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles (2010). *Hegel*. México: Anthropos.
- Zizek, Slavoj (2012). *Less than Nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso.