



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*Del sexo a la plasticidad del cuerpo.*

Hacia una ontología crítica de la performatividad del género de Judith Butler

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LUIS FERNANDO VÉLEZ RIVERA

Tutora de Tesis

Dra. Rosaura Martínez Ruiz  
Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad de México

agosto 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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



*A quienes resisten en este mundo por el solo hecho de existir,  
porque su deseo insiste en que, a pesar de su situación,  
sus cuerpos importan.*

*A mamá, por su fuerza; a papá, por su fe;  
y a mi hermano, por su apoyo.*

## Apocalíptico

*“Cuando se derrumbe el paisaje  
Y no haya pista pa' l aterrizaje  
Y los milagros ya no salven gente  
Porque los santos se tiraron de un puente  
Cuando el clima pierda el control  
Y se le queme la piel al sol  
Cuando la arena se quede sola  
Y el océano se ahogue con sus propias olas  
Cuando se sacuda el suelo  
Y las nubes se caigan del cielo  
(...)  
Cuando ya no quede casi nada y el día nos regale su última mirada  
Y no hayan hojas pa' soplar el viento  
Y la historia pierda el conocimiento  
(...)  
Cuando el paracaídas no abra  
Cuando las letras no formen palabras  
Cuando las plantas mueran  
Y mientras duerme la carne se enferme  
Cuando se derrita el polo norte  
Cuando los números no importen  
(...)  
Y los animales se coman entre ellos  
Y las religiones se arranquen los cuellos  
Cuando las banderas se prendan en fuego  
Y todo pase ahora, y nada pase luego  
Y se acaben los segundos  
Y las manos del tiempo ahorquen al mundo  
Cuando todo vaya más despacio  
**Cuando la materia no ocupe espacio**  
Y la gravedad se asuste y salgamos volando  
**Aquí estaremos esperando”<sup>1</sup>***

---

1 René Pérez Joglar y Rafael Arcaute, “Apocalíptico” en *Residente* (México: Sonic Music, 2017)

---

## Índice

Agradecimientos.....	5
Introducción.....	9
Capítulo 1. La construcción de una ontología del sexo-género.....	15
-1. Disputas filosóficas a propósito del sexo.....	15
-2. El peculiar carácter de una ontología contemporánea.....	18
-3. La pregunta por el ser mujer en Simone de Beauvoir.....	21
Capítulo 2. Ontologías de la disidencia sexual.....	28
-1. Desmantelando la metafísica de la heterosexualidad .....	29
-2. Ese sexo que no es uno, ni una: estrategias disidentes.....	33
-3. Subversión efectiva, inmersión necesaria: la teoría de la performatividad.....	38
Capítulo 3. Los supuestos ontológicos de la performatividad.....	43
-1. Límites de una óptica queer para una ontología sexo-disidente.....	44
-2. En el nombre del sexo: la materialidad del cuerpo contra el nominalismo.....	49
-3. Fijación del sedimento: su institución y constitución frente a la construcción.....	55
Capítulo 4. La constitución fenomenológica del cuerpo sexuado.....	61
-1. La constitución del cuerpo sexuado: fenomenología y feminismo.....	61
-2. Cuerpo encarnado y constitutividad del tacto: una alteridad dentro del yo.....	66
-3. El cuerpo como escritura: constitución de la materialidad del cuerpo.....	72
Capítulo 5. Plasticidad del cuerpo sexuado.....	77
-1. “Sé mi cuerpo”: hacia una ontología del deseo de participar de la vida.....	77
-2. Temporización de la forma: la ontología plástica de Catherine Malabou.....	83
-3. Del sexo a la plasticidad del cuerpo: hacia una ontología plástica del sexo-género.....	88
Conclusión: Ontología sexual para un pensar crítico.....	93
Referencias.....	96
Bibliografía.....	100

## Agradecimientos

Agradezco la realización de este trabajo a todas las personas con las que he compartido experiencias personales e intelectuales en los últimos años. Considero que cada pensamiento plasmado en mi investigación lleva la huella de cada una de ellas. En especial, agradezco

A *Laura Yaqueline Rivera Cuevas*, mamá, porque a pesar de estos años complicados has salido adelante gracias a tu increíble fuerza y sabiduría. Hace un año cuando ambos pensábamos era nuestra despedida me dijiste que volara alto, y me encanta saber que hoy lo hago y tú puedes verlo. Siempre te he amado.

A *Adrián Felipe Vélez Meza*, papá. A través de los años me has mostrado lo que es convertirse en un hombre de fe, pues siempre y en cada circunstancia ni te resignas ni te desesperas. Y aunque pensamos radicalmente distinto, me transmite mucha paz la manera en que hemos aprendido a convivir con nuestras diferencias, y a entender que no hace falta que nos entendamos.

A *Adrián Felipe Vélez Rivera*, hermano. Te has convertido en una persona determinada y consciente de lo que nos rodea, y agradezco tu comprensión y tu voluntad de hacer más de lo que la vida te exigió simplemente porque amas lo que haces y a quienes te rodean, sean personas cercanas a tí o no.

A toda mi familia en general, pues siempre están allí para cuando se necesita un apoyo. En especial a mi tía *Norma Rivera*, pues de nuestros encuentros y desencuentros sigo aprendiendo; y a mi tía *Olivia Vélez*, gracias por esa charla en tu casa y porque gracias a tí pude comprar las Obras Completas de Freud, tan fundamentales para mi investigación.

A *Omar Alejandro Olvera Muñoz*, Omi, porque en estos años en que nos hemos convertido en compañeros de vida hemos crecido juntos y aprendido cómo el amor se trabaja y se construye poco a poco, pero siempre desde la reciprocidad y la voluntad. Gracias por tu paciencia, aliento y cariño. Te quiero muchísimo. Y recuerda que el futuro nos dirá, sin rendirnos jamás, eternamente.

A *María Cristina Rosas Martínez*, Amore. En esta última década hemos vivido tantas experiencias juntos, aprendiendo de la vida y cambiando tan radicalmente tantas veces que es difícil concebir un mundo sin el que estés allí para seguir riendo, abrazándonos y quejándonos de la vida juntos. Gracias por cada escucha, intelección y paseo. Espera muchos más.

A *Rosaura Martínez Ruiz*, que sin conocerme aceptó ser mi tutora de tesis. Te agradezco por alentarme y creer en mí y mi propuesta. Gracias por todo el tiempo dedicado a mi formación, por cada comentario a mi trabajo. Y, principalmente, porque gracias a ti me acerqué al psicoanálisis y comprendí su importancia para la filosofía. Tus clases sobre Freud son realmente apasionantes.

A *Cintia Martínez Velasco*, revisora de esta tesis, profesora y a quien considero una amiga. Gracias por recibirme en tus clases, por incluirme en múltiples proyectos y por siempre apostar por un diálogo horizontal, solidario y comprensivo tanto conmigo como con tus estudiantes. Aprendo de ti muchas cosas, en especial sobre el marxismo feminista y la necesidad de pensar la teoría como herramienta para entender la crisis actual.

A quienes impartieron los cursos de mi formación en el posgrado. A *Miriam Jerade*, con quien estudié la filosofía del lenguaje en Derrida; a *Marcela Venebra*, de quien aprendí las bases sobre fenomenología que me hacían falta; a *Maria Antonia González Valerio*, gran profesora de filosofía con quien estudié a Haraway, a Arendt y a Malabou; *Cuitláhuac Moreno*, con quien discutimos textos de Foucault y Deleuze-Guattari; y finalmente, *Hortensia Moreno*, excelente profesora y amiga querida que coordinó un curso muy nutrido sobre sexualidad, cuerpo y género en el CIEG-UNAM.

A mis sinodales. A *Griselda Gutiérrez* por esa charla por videollamada en donde se planteó el tema del igualitarismo y la relación entre feminismo y heterosexismo; a *Erika Lindig*, por sus comentarios sobre la pertinencia de Butler en el debate sobre el nominalismo; y *Ana María Martínez de la Escalera*, por esa atenta llamada telefónica para problematizar el concepto de ontología que manejo.

---

A dos profesores españoles que me brindaron de su tiempo y apoyo durante mi estancia en Madrid: a *Nuria Sánchez Madrid*, por facilitarme el acceso tanto a la Biblioteca de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense como a la del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC. También agradezco tus comentarios sobre mi trabajo en el evento que se hizo en el Instituto de Filosofía. Y a *Luis Alegre Zahonero*, por sus clases de filosofía en el Máster de Estudios LGBTQ+, y por sus breves comentarios hacia mi proyecto de tesis.

A otros de mis profesores, cuya enseñanza ha perdurado en el tiempo desde hace ya mucho tiempo. A *Nora Matamoros Franco*, profesora de preparatoria y licenciatura que en su momento fue quien me motivó para que me dedicara a la filosofía. A *Victórico Muñoz Rosales*, profesor de preparatoria y licenciatura, que me acerco al estudio de la filosofía mexicana y me dio mis primeras oportunidades profesionales dentro de este campo de estudios. A *Eduardo García Ramírez*, profesor y tutor de la tesis de licenciatura, que siempre me impulsó y orientó, dándome herramientas filosóficas que hasta hoy en día ocupo. Y, finalmente, a *César Cañedo*, profesor de literatura que impartió en su momento un curso sobre teoría cuir, y con quien leí por primera vez una serie de autoras que hoy forman parte de esta investigación.

También agradezco a mis amistades, con ellas he pasado tiempos increíbles, de apoyo y aprendizaje, y también en ocasiones he compartido los temas que hoy expongo en esta tesis. A *Sandra Aidé*, siempre es un gusto charlar contigo. A *Valentina Tolentino*, quien me acompañó durante todo el posgrado. A *Laura Rosales*, con quien he tenido charlas muy bellas sobre feminismo marxista. A *Dian Esbrí*, a quien admiro mucho por ser ejemplo de lucha, resistencia y fuerza. A *Yoanna Asenjo*, con quién he debatido desde temas hegelianos hasta la noción de *cyborg*. A *Érika Suárez*, por nuestras charlas sobre psicoanálisis y la escritura femenina. A *Biani Paola*, por nuestras charlas y aventuras en Madrid. A *Zule* y a *Dianis* de quien siempre aprendo un buen de cosas y son un ejemplo de educación lucha política feminista y por los derechos humanos.

A *Ale Ortiz*, que siempre tan alegre y cariñosa se muestra interesada en lo que investigo. A *Mario Domínguez*, con quien pude tener nuevamente extraordinarias charlas sobre filosofía, política y literatura durante mi paso por París. A *Steph, Gonzalo, Marcio y Gaby*, con quien compartí la clase de

Fenomenología. A *Fernanda Zavala*, porque ambos coincidimos en espacio y tiempo para realizar cada uno una tesis sobre la misma autora. A *Sam*, por visitarme desde Perú.

Y a todos mis ex-estudiantes tanto del Colegio de Bachilleres como los de la UACM, pues me han motivado a seguir por el camino de la docencia. Y en especial a mis ex-estudiantes del programa del PESCER, que aún privados de su libertad por estas injusticias del sistema tienen la esperanza de que la educación es, de alguna forma, liberadora. Conuerdo con ustedes y quiero verlos libres y con herramientas para afrontar un poco mejor la vida.

También hacen eco en esta tesis las vidas de todas aquellas personas que, aunque no conozco o conocí en particular, resuenan en mí por algún motivo y que llevo siempre conmigo en tanto que lo que escribo es por y para ellas. Me refiero en general a todas las personas que, en algún momento de la historia, fueron y siguen siendo excluidas, oprimidas, violentadas, torturadas, desaparecidas, etc., de cualquier forma y por cualquier Estado o estructura de poder, en virtud de su sexo, género o deseo sexual.

Con este trabajo quisiera contribuir a darnos mundo. Porque nuestras vidas importan y seguiré luchando hasta erradicar hasta el último acto que constituya un atentado en contra de nuestra integridad o dignidad. La violencia no se debate, se combate. Y se combate de muchas maneras. En la que puedo contribuir es mediante la construcción de argumentos e interpretaciones que hagan frente a quienes no nos dejan existir. Y lo seguiré haciendo mientras pueda.

---

## Introducción

La pregunta por “¿qué, dado el orden contemporáneo de ser, puedo ser?”<sup>2</sup>, que Judith Butler se plantea a propósito de una reflexión sobre la crítica, puede ser tomada para llevar a la propia filosofía butleriana al espacio de una reinención profunda del pensamiento sobre el sexo/género. Esta operación resulta necesaria en el particular contexto donde acontece la coyuntura de una serie de tensiones entre dos de las praxis teórico-políticas críticas del orden heterosexista de configuración social. La clave de este desencuentro es la pregunta por el ser, situada en este caso en la cuestión sobre el ser hombre o mujer.

De este choque deberá, entonces, emerger una ontología contemporánea capaz de dar cuenta del asunto. Esta teoría necesitará, como requisitos mínimos, de pensar a la altura de nuestra época y de tener un carácter situado, crítico y fundado enteramente en nuestras más cotidianas experiencias. Por ello, deberá proceder con el método fenomenológico. Primero, habrá que distinguir los fenómenos presentados en nuestra inmediatez pre-teórica. Luego, se tendrá que poner entre paréntesis cualquier explicación que naturalmente demos a la constitución de hombres y mujeres (utilizando, en primer lugar, estas categorías y no “sexo” o “género”, pues éstas ya llegan demasiado tarde a la discusión, o simplemente refiriendo al orden que constituye a hombres y mujeres como orden de sexo/género).

En este punto, habrá que seguir los pasos de la primera filósofa que, en nuestra tradición, ha utilizado el método fenomenológico para pensar dicha cuestión: Simone de Beauvoir. La síntesis de su pensamiento se encuentra en las siguientes sentencias: “no se nace mujer, se llega a serlo” y “el hombre es el absoluto, la mujer es lo otro”. De la primera obtenemos los criterios de satisfacción de la ontología que buscamos: anti-esencialismo (el sexo/género no es una realidad dada ni *a priori* ni definitivamente), anti-reduccionismo (los principios condicionantes del sexo/género no son ni meramente culturales ni meramente biológicos) y anti-nominalismo (el sexo/género es una realidad, no meras etiquetas de análisis o adscripción). De la segunda, que el orden injusto que estructura actualmente la constitución del sexo/género establece una jerarquía de poder que posiciona a los hombres sobre las mujeres.

---

<sup>2</sup>Judith Butler, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault” en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, trad. por Marcelo Expósito, (Madrid: Traficantes de sueños, 2008), 158

Sin embargo, el filosofar de Beauvoir resulta insuficiente porque deja cabalmente impensadas aquellas realidades que nombramos actualmente como sexo-disidentes<sup>3</sup>. Al naturalizar los principios condicionantes de carácter biológico, nombrándolos *sexo*, excluye de la discusión otro rasgo característico del injusto orden actual del sexo/género: el binarismo hombre-mujer. Tal parece que la única constitución de sexo/género posible en este pensamiento es aquella en donde hay una coherencia entre los condicionantes biológicos y los culturales.

Aquí entra el pensar situado de Judith Butler.<sup>4</sup> La filósofa norteamericana parte del hecho, constatable fenomenológicamente hablando, de que existe toda una gama de entidades que no se constituyen a

---

3 Al hacer afirmaciones tan categóricas acerca del pensar de Simone de Beauvoir, o de cualquiera de las filósofas a continuación, pudiera parecer que se omiten una serie de matices que permitirían una lectura más fina, por lo que el texto presentaría lagunas discursivas a causa de una falta de conocimiento o una ingenuidad conceptual. Una afirmación por el estilo está enteramente justificada en cuanto señala posibles injusticias epistémicas hacia las teóricas con las que se piensa. Sin embargo, para intentar salvar un poco la cuestión aclararé que esta investigación, en tanto filosófica, tiene como principal objeto de estudio el pensar mismo. En filosofía, los conceptos e ideas, si bien no aparecen efectivamente separadas de sus contextos de enunciación (de hecho, solo funcionan en ellos), pueden ser separables de los originales. Ello no implica ni que se trascendentalice ni que se a-historice el pensar, simplemente señala que el tiempo de los conceptos no es el mismo que el tiempo de los discursos, por lo que las potencias efectivas del pensar pueden escapar, y de hecho lo hacen, de sus contextos originarios para reinsertarse en otros. Explorar tales potencias es tarea fundamental del filosofar.

Por ello, se está completamente de acuerdo en que lo que aquí aparecen como limitaciones del *pensar* de Beauvoir no son críticas a las supuestas limitaciones de *Beauvoir* como pensadora. Ello porque la filósofa no podría ni tendría por qué pensar aquello que se escapa completamente de su horizonte histórico. Sin embargo, su filosofía sí parece ir más allá de su contexto y, de hecho, ésta es la paradójica doble condición de su existencia: por un lado, excede a su contexto, y por tanto pervive en múltiples interpretaciones dentro de otros contextos; y por otro, ello mismo la hace susceptible de ser criticada e incluso rearticulada por pensamientos nunca previstos desde su comienzo. De manera análoga, desde antes de Platón (un gran filósofo que es a la historia del pensamiento occidental lo que Beauvoir al feminismo filosófico), la filosofía se construye en un proceso dialéctico que produce amalgamas entre las diversas herencias espirituales de pueblos y culturas.

4 Otra aclaración pertinente es la que surge de una objeción particular: la presentación en este texto de un conjunto muy reducido de teóricas. Pudiera parecer con ello que se invisibiliza el trabajo de cientos de pensadoras que, por lo menos a lo largo de los últimos siglos, han dedicado su vida y obra a cuestiones tan importantes dentro de los movimientos sociales y políticos, en específico aquellos del feminismo, la disidencia sexual y en general el estudio del sexo y el género. Desgraciadamente, esto es cierto. Lo único que puedo aportar, más a manera de excusa, es que el motivo por el

---

partir del binarismo hombre-mujer del pensamiento que naturaliza el sexo. Son, por tanto, disidentes sexuales. Negar su existencia implica ejercer cierta violencia ontológica de sexo/género, la cual arroja un orden de inteligibilidad en donde tales entidades solo son pensadas como erradicables. Es por ello que Butler formula otra teoría. La frase que sintetiza su pensar es “quizás el sexo siempre fue el género”.

Si entendemos, en este contexto, al sexo como las condiciones biológicas y al género como las condiciones socioculturales de posibilidad del ser hombre o mujer, el movimiento de Butler implicaría pensar la entera constitución del sexo/género como producto de condiciones socioculturales. El orden sexista y binarista constituiría su realidad mediante una serie de actos cuya naturaleza sería, en términos de Butler, performativa. Esto quiere decir que estos actos no describen u expresan una realidad constatable, dada, sino que instituyen y apelan a convenciones arbitrarias, sedimentadas en el tiempo. A este pensar Butler lo llama la teoría de la performatividad del género.

Pero para este punto aparecen detractoras de la propuesta de la filósofa. Al parecer, en su intento por radicalizar el anti-esencialismo de la teoría del sexo/género (al desnaturalizar los condicionantes biológicos), esta pensadora cae en el nominalismo. El motivo parece bastante claro: al concebir la naturaleza de la constitución de sexo/género como performativa, y pensando lo performativo como una categoría lingüística -por oposición a una supuesta realidad material -, se pierden las determinaciones

---

que muchas de estas autoras no aparecen explícitamente es porque este estudio solo pretende ser filosófico, en específico solo ontológico, y a la vez enmarcarse concretamente en la tradición continental del pensamiento.

De esta manera, la selección de autoras se limitó, primeramente, a aquellas que hablaran o bien explícitamente sobre la cuestión del ser del sexo-género, o bien quienes fueran fundamentales para seguir una discusión con ellas, desde esta perspectiva. Pero esto de ningún modo quiere decir que se piense, de manera purista, que el contenido del filosofar surge de la nada. Desde la modernidad temprana existe la sospecha y la inclinación a pensar que el pensar filosófico está desconectado del resto, porque presenta afirmaciones categóricas sin más. Esto es un terrible malentendido. Para decirlo con Hegel, la filosofía es quizás como una lechuza que emprende el vuelo de retorno a media noche, invocando de manera sintética todo aquello que, de manera empírica, costó vidas enteras en ser formulado y constituido.

Reconocer ese esfuerzo es fundamental para comprender que, cuando se habla de que tal filósofa aportó determinado pensamiento según la historia del ser, no se entienda que fue esta historia individual la que lo hizo posible. Así no funciona la escritura. Recordando a la muerte del autor, y del heroísmo teórico, sostengo que todo pensamiento, por más situado que sea, es producto del esfuerzo histórico de todo un complejo entramado bio-sociocultural. Decir que alguien aporta algo es tan solo una ficción performativa que puede o no ser incorporada por mor del estilo de un discurso.

corporales del sexo/género. Según esta visión, el “sexo” no solo encerraba una serie de condiciones biológicas para la constitución del ser hombre o mujer, sino que expresaba cierta naturaleza material, prediscursiva, de la cuestión.

La disputa entonces se presenta a propósito del estatuto ontológico del lenguaje<sup>5</sup>. El cuerpo sexuado, ¿solo resulta ser una categoría sociocultural, y por ende historizable? Al parecer, existe alguna temporalidad de los cuerpos que no solo es discursiva, pues ¿tan ensimismadas en lo humano estamos que solo vemos en el cuerpo la historia humana de la categoría de corporalidad?<sup>6</sup>. Si esto es el caso, la teoría de Butler debe ser rechazada. Sin embargo, ¿qué hacemos si con ello perdemos mucho de lo que ha aportado su pensar al fenómeno del sexo/género? ¿Volver al biologicismo? ¿A cuál, si todo lo que se piensa natural es susceptible de ser una ficción performativa, para decirlo en términos de la filósofa, o al menos resulta dubitable, según la fenomenología?

Una primera intuición mía es que debemos negar que el estatuto ontológico del lenguaje en la teoría de la performatividad de Butler sea tal que sostenga una dicotomía materia/lenguaje. El discurso en Butler es de naturaleza material, es decir, produce y trabaja con sedimentos. Así, cuando se habla de actos performativos, hay que leer actos constitutivos sin más. Esto empata con la teoría fenomenológica de la constitución del cuerpo, la cual ha sido de interés y ocupación explícita por parte de la filósofa. Dicha

---

5 Diversas tradiciones epistemológicas en ciencias sociales han discutido, a lo largo del siglo XX, el problema teórico de la semiotización de lo social y el sentido en que las diversas prácticas sociales reiterativas materializan contenidos que en primera instancia pudieran ser tan solo lingüísticos. Así, nace la teoría del discurso como superación de la dicotomía entre materia y lenguaje. Sin embargo, esa propuesta no salva del todo la cuestión en el orden ontológico, que desde las problemáticas surgidas en el seno de la hermenéutica piensan que el horizonte de acontecer del ser es el lenguaje [Véase María Antonia González Valerio. “Lenguaje, hermenéutica y la pregunta por lo que es” en *Filosofía del lenguaje. Horizontes y Territorios*. Coordinado por Bily López. Ciudad de México: Colofón, 2017].

Así, la manera de pensar el lenguaje en ontología dista en parte del de la epistemología, que toma de antemano una distinción entre materia y lenguaje y después intenta dar cuenta de cómo el segundo se imprime en la primera. Por el contrario, la cuestión es pensar cómo, desde el comienzo, la materia siempre fue lenguaje y más bien la tarea es explorar los distintos modos de ser del lenguaje para que, de este modo, aparezca aquello que concebimos como materia. Esta cuestión tomará relevancia al final de la investigación, cuando se prefiera la noción de textualidad de Derrida sobre la de discursividad de Foucault en el capítulo 4, y cuando se opte por el concepto de habituación del hegelianismo de Malabou antes en vez del de *habitus* de Bourdieu.

6 María Antonia González Valerio, *Cabe los Límites. Escritos sobre filosofía natural desde la ontología estética*, (México: UNAM-Herder, 2016), 52

---

teoría habla de un yo encarnado que constituye su cuerpo mediante actos. Pero esta constitución no es consciente o voluntarista, arbitraria o caprichosa. Existe una alteridad constitutiva dentro de nosotras mismas, a partir de la cual nuestra materialidad va adquiriendo forma. Esta alteridad puede ser entendida como el orden heterosexual (jerárquico y binarista).

¿Qué tiene que ser el cuerpo para que se constituya como el lugar por excelencia de esta operación? Debe ser una forma *plástica* viviente. Este concepto lo retomo de la filósofa francesa Catherine Malabou. Plástica, porque es materia moldeable, pues recibe improntas a la vez que las conserva. Además de ser un mecanismo automático. Si pensamos que el proceso de constitución del cuerpo sexuado es plástico, conservamos tanto el anti-nominalismo de Beauvoir como el antiesencialismo de Butler. Así, llegamos a mi propuesta teórica. Siguiendo el trabajo de Catherine Malabou, la hipótesis que sostengo, y creo articular razonablemente a lo largo de esta investigación, es que la teoría de la performatividad del género debe dar paso a una teoría de la plasticidad del cuerpo sexuado. Dicha teoría no es contraria a lo propuesto por la filósofa norteamericana. Al contrario, es producto de una rearticulación, un repliegue de su pensar, una lectura particular de su teoría.

La teoría que propongo lee los actos performativos como actos constitutivos de la realidad plástica del cuerpo, actos que primero instauran una identificación entre determinado sexo y cierta forma específica del cuerpo, y posteriormente la regulan mediante los ideales del género. De esta manera, moldeamos el cuerpo sexuado y devenimos hombres, mujeres u otra cosa. Las figuras moldeadas quedan como vestigios impresos, sedimentados materialmente en el cuerpo, pero no son para nada definitivos. Debido a esta aparente fijeza de la realidad de nuestro sexo/género, una constitución alternativa requiere del esfuerzo impreso en el propio cuerpo, cierto trabajo. Dicho trabajo puede ser orgánico o prostético, pero debe hacerse. No basta con torcer o dislocar (*to queer*, en inglés) el género, hay que transformar, trabajar el sexo.

En un primer momento, podemos constatar que el sexo siempre fue el género, pero posteriormente habrá que afirmar que el género siempre fue el sexo. Esta dialéctica operativa se despliega en la presente investigación. Así, en el primer capítulo se realizará un análisis detallado acerca de la construcción de una ontología contemporánea del sexo/género. En el segundo, se revisará el aporte de la filosofía de Butler a la cuestión: la crítica al pensamiento de Beauvoir, la incorporación del concepto de heterosexualidad metafísica y la teoría de la performatividad.

Un tercer capítulo entablará una discusión abierta con aquellas lecturas de Butler que asumen el nominalismo, tanto las que están a favor como en contra de su propuesta. Después, en el capítulo cuarto se mostrará el desarrollo de una lectura fenomenológica acerca de la constitución del cuerpo desde las propias reflexiones butlerianas. Finalmente, el quinto y último capítulo consistirá en la exposición del concepto de plasticidad de Malabou aplicado a la ontología del cuerpo y concluirá con la presentación de la teoría de la plasticidad del cuerpo sexuado como nuevo horizonte para pensar la constitución ontológica del sexo/género.

---

## Capítulo 1. La construcción de una ontología del sexo-género

### **1. Disputas filosóficas a propósito del sexo**

Sin sobresaltos teóricos relevantes, las primeras décadas de nuestro siglo han permanecido dentro de los parámetros del pensar filosófico heredado por la tradición tardo-moderna y sus coyunturas<sup>7</sup>. Las tecnociencias y los bioartefactos aún se presentan como los objetos privilegiados para la reflexión acerca de cómo el humanismo y la utilidad individual son el eje fundamental de la constitución del mundo en nuestra época. Además, la destrascendentalización de nuestras explicaciones sobre el mundo, la más ambiciosa empresa profetizada, aún no ha sido desarrollada en plenitud. Si bien la asunción del fin de las teologías ha sido generalmente reconocida, la herencia de metafísicas antropocéntricas posicionó al sujeto, y después al lenguaje, como horizontes de retrascendentalización de los saberes primeros. Así, nuestros ejercicios de naturalización e historización se han visto impedidos.

Esta insuficiencia del pensar, causa y efecto de la imposibilidad de nuestro hacer y la asignificatividad de nuestro imaginar, se han traducido en la gratuidad de nuestro esfuerzo metafísico. Pero esta conclusión negativa se convierte en la necesidad de cavar hondo y con ello de traer a colación, una vez más, la pregunta por el ser. Pero en esta ocasión la herencia de nuestra antañá experiencia hace aparecer la cuestión de manera situada, dentro del desencuentro entre dos de las praxis teórico-políticas contemporáneas, el feminismo clásico y la disidencia sexual. En síntesis, la disputa gira en torno al estatuto ontológico del sexo.

Esta incómoda discusión, en la que en el fondo ambas praxis se juegan su carácter crítico frente al andro-centrismo, aparece no solo en función de quién es el sujeto del feminismo, sino de quiénes son los cuerpos que importan, se oponen y resisten a un mundo que atenta contra la integridad y dignidad de sus vidas. Además, es de resaltar que todo ello se encuentra formulado en clave propiamente filosófica: preguntas acerca de la esencia, existencia y naturaleza de los hombres y las mujeres, y las identificaciones, condiciones y sujeciones de quienes, en cada caso, somos o no alguna de estas dos categorías.

---

7 González Valerio, *Cabe los Límites*, (México: UNAM-Herder, 2016), 9-27

Ahora bien, alguien podría afirmar el carácter pseudo-problemático de esta disputa, debido a la aparente trivialidad de las preguntas o a la obviedad de sus respuestas. Empero, la asunción de cualquiera de las posturas involucradas no es ni gratuita ni sencilla, y admitir alguna de ellas tiene consecuencias más allá de la mera opinión: vidas y corporalidades, situaciones sociales, contextos políticos y posiciones estratégicas dependen de ellas. Un ejemplo de ello fue la reciente discusión entre Laura Lecuona<sup>8</sup> y Siobhan Guerrero<sup>9</sup> a propósito de si lo trans es o no “transgresor”. Lo cierto es que solo nos parece estéril aquello que, desde nuestra inmediatez, hemos reflexionado poco o superficialmente, aun cuando quienes somos dependa de ello. Quizás, y en el mejor de los casos, una meditación más detenida nos brinde herramientas para discernir un poco más sobre la cuestión.

Otra opción para evitar la cuestión es pensar que, si bien es una pregunta legítima aquella que interroga por el ser del hombre y la mujer, lo que es vano es intentar utilizar cualquiera de sus respuestas en una discusión acerca del modo efectivo para combatir las injusticias de redistribución. En la práctica, qué y quién sea hombre o mujer tiene nimia importancia ante injusticias de orden material, pues basta el reconocimiento de la igualdad del estatus entre interlocutores a pesar de sus diferencias fácticas<sup>10</sup>. Ahora bien, aunque esta postura pragmática posee un bien intencionado espíritu, como toda postura proveniente de la más liberal y radical filosofía moderna posee claras limitaciones. El carácter histórico sedimentado en nuestras prácticas corporales señala esta estrategia en principio como utópica.

En nuestra más cercana cotidianidad, importa qué y quién seamos. Y no por el obtuso proceder de quien defiende o ataca esta estrategia política, sino porque es evidente que, pese a los ingenuos planteamientos igualitaristas<sup>11</sup>, el deseo de reconocimiento y sus estrategias de satisfacción no son ni

8 Laura Lecuona, “Si osas hablar de lo trans y no piensas igual que yo, eres transfoba”, en *Jacarandas en el asfalto*, <https://jacarandasenelastov8.wordpress.com/2019/07/05/si-osas-hablar-de-lo-trans-y-no-piensas-igual-que-yo-eres-transfoba/>

9 Siobhan Guerrero, “Cuando lo trans sí es transgresor”, *La Izquierda Diario*, <http://www.laizquierdadiario.mx/Cuando-lo-trans-si-es-transgresor>

10 Nancy Fraser, “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo” en Nancy Fraser y Judith Butler *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, trad. por Marta Malo de Molina y Cristina Vega, (Madrid: Traficantes de sueños, 2016), 91-93.

11 La frase resulta tendenciosa y me temo que puede entenderse de maneras bastante desafortunadas. Con el concepto de “igualitarismo ingenuo” me refiero (de una manera análoga a la expresión “realismo ingenuo” de la tradición filosófica angloamericana), a la tesis metafísica según la cual existe, de hecho, un núcleo óntico empíricamente constatable que nos iguales a todas entitariamente. Considero, por el contrario, que todo espacio de similitud o diferencia entre aquellos entes que, en cada caso, somos nosotras mismas (para decirlo con Heidegger), es producto de nuestras condiciones circunstanciales.

dados *a priori* ni son, una vez implementados, tan fáciles de erradicar. El deseo de reconocimiento, y hasta el reconocimiento del deseo, son causas y no efectos del sujeto, y de cualquiera de sus decisiones posibles. Así, un estudio ontológico sobre la cuestión está justificado.

Por ello, en este trabajo se realizará un examen crítico acerca de los principios fundamentales a partir de los cuales es posible la constitución de los hombres y las mujeres, y de su aparente diferencia. Sobre estos principios, es menester discernir entre aquellas condiciones que son condicionantes de las que son condicionadas (aunque dichas condiciones no se sostengan como incondicionadas, por mor de la des-trascendentalización). Este es el método de investigación propiamente filosófico, aquel que se pregunta por los principios de la experiencia que no se agotan en cada caso concreto, y sin embargo se encuentran siempre y solo allí.<sup>12</sup> Luego, habrá que preguntar cuál es el carácter de estas condiciones, ¿son ellas materiales, formales, naturales, sociales, históricas, lingüísticas, psíquicas o existenciales? Habrá que analizarlo profundamente.

Una de las estrategias más efectivas para realizar este método es partir desde la más inmediata experiencia concreta para, después, hacer una suspensión de los distintos sentidos que puedan prefigurar una respuesta teórica incuestionada<sup>13</sup>. Aunque pueda parecer sospechoso este primer rechazo metodológico a comenzar por una teoría heredada, es imprescindible dicho movimiento de poner entre paréntesis todo discurso sobre la cuestión, para posteriormente pensar cada uno de ellos en su posibilidad y sus potencias. No solo porque es un hecho que, a pesar de que en el orden del discurso sea al revés, en el orden cronológico la existencia precede a la esencia y la conciencia a la ciencia, sino

---

También, con el concepto ingenuidad me refería a la actitud pre-teórica que, desde la fenomenología, se entiende como natural, que en cualquier caso debe suspenderse para dar paso al ejercicio filosófico. De esta manera, cabe aclarar que no me refería en absoluto, con esta expresión, a que toda postura igualitarista peca intrínsecamente de ingenuidad. Es evidente, a lo largo de la historia, las tesis igualitaristas han sido estrategias sumamente valiosas para la articulación de diversas luchas sociales, sobre todo a partir de la modernidad.

Lejos de ser ingenua, la adscripción política a cierto tipo de igualdad (material, formal, anímica, fisiológica, etc.) fue una táctica sumamente ingeniosa para muchas personas, especialmente para las mujeres y las disidencias sexuales. Pero una cosa es afirmar estratégicamente una cierta igualdad intrínseca y otra muy diferente constituirse ontológicamente como igual a una alteridad, sobre todo si ésta resulta ser una posición de dominación. Y, desgraciadamente, no siempre estamos en posición de elegir la manera en que nos relacionamos con la igualdad, ya sea ocupando momentánea y estratégicamente cierta posición de sujeto o convirtiéndonos irremediabilmente en ella.

12 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. por Pedro Rivas, (Madrid: Gredos, 2010)

13 Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, trad. por Miguel García-Baró, (México, FCE-UNAM, 2015)

también porque estos discursos podrían aparecernos como ya orientados a generar sistemáticamente los problemas que incitan nuestro pensar.

Al partir de esta suspensión, nos encontramos con que, de hecho, el mundo nos aparece constituido de tal manera que existen tanto hombres como mujeres. Además, al realizar un ejercicio de variación en nuestra imaginación con el propósito de descubrir aquellos elementos que distinguen unas de otros, nos encontramos con quienes no podemos caracterizar honestamente como pertenecientes a alguna de estas dos posibilidades. Asimismo, nos percatamos de que esta distinción entre hombres, mujeres y quienes no son ninguna de estas opciones no es trivial: el modo de ser, de estar y de hacer de cada una de ellas tiene una conexión directa con esta condición, ya que su situación enmarca su existencia. Partamos ahora de esta facticidad para pensar las diferentes teorías o discursos que pretenden dar cuenta de este hecho fenoménico.

## **2. El peculiar carácter de una ontología contemporánea.**

Una meditación filosófica a la altura de nuestra época debe cumplir un mínimo de requisitos. El primero quizás sea la ya anunciada estrategia de examinar los principios de ordenación del mundo, las condiciones condicionantes, no como incondicionadas, y por tanto no como trascendentales. Este pensar desde la inmanencia implica centrarse en los modos que posibilitan y efectúan la aparición o emergencia de determinado ente, en este caso, de los hombres, las mujeres y quienes no son alguna de estas posibilidades.

Con ello, es importante recalcar que este método no asocia lo aparente con lo falso, sino con lo manifiesto en la inmediatez. El objetivo de la suspensión de la tesis de incuestionabilidad del mundo tal cual lo conocemos no es negar su existencia o naturaleza, sino hacer explícitos los supuestos que lo hacen posibles, para pensarlos en sus diferentes potencias. A su vez, hacer hincapié en que estos principios condicionantes son inmanentes es asumir su temporalidad. Esto no quiere decir que este estudio se contente con la mera descripción fáctica acerca de los diferentes modos en que aparecen condicionados los hombres y las mujeres, ya que éste es el trabajo de las diferentes ciencias naturales, sociales y existenciales. Simplemente, este partir de la inmanencia implica reconocer que los principios condicionantes también tienen un proceso, e incluso preguntarse cuál es.

Quizás una de las maneras sintéticas más acertadas para definir este primer requisito de una ontología contemporánea esté contenido en la ya célebre sentencia de Simone de Beauvoir, a la que retornaré más adelante: “no se nace mujer, se llega a serlo”<sup>14</sup>. Si esta frase tiene un sentido filosófico es porque va más allá de la interpretación que le han dado en el último siglo distintas disciplinas científicas. Esta frase recoge, haciendo eco a la más sincera filosofía del devenir, la exigencia ontológica de no pensar los principios condicionantes acerca del ser mujer como trascendentales, es decir, como dados *a priori*. Con ello, estos principios tienen, aun cuando están ocultos, un desarrollo, lo cual hace posible narrar los momentos pensables de su constitución.

Por otro lado, otro requisito para el pensar ontológico contemporáneo es dejar apertura para la crítica. Si los principios de ordenación de lo real no son incondicionados, de antemano se afirma que otro mundo es posible. La apertura a la posibilidad de este pensar es producto de nuestra herencia de las llamadas filosofías de la sospecha, que imprimen en la reflexión presente una potencia teórica imposible para las ontologías teológicas: la apuesta por la construcción de un orden contrario al establecido. Así, para erradicar de nuestros discursos todo gesto conservador, es menester mantener viva la crítica, sin que ello implique la anulación del tomar alguna postura estratégica frente a lo indecible.

Hay dos momentos dentro de la lógica de la crítica, la contemplación del límite y la transformación hacia el porvenir<sup>15</sup>. Esto no implica que ninguno de ellos ocurra voluntaria o conscientemente. Sin embargo, afirmar esta distinción permite señalar tanto la conexión entre la teoría y el hecho fenoménico (la experiencia inmediata previa a nuestra actitud teórica del mundo), como la posibilidad efectiva no solo de la suspensión del juicio, sino la construcción de una alternativa de mundo. Si durante el trabajo intelectual de la fundamentación del sentido del mundo nos encontramos en el límite de éste, será una exigencia intervenir en nombre de la justicia. Solo la crítica, dentro de la filosofía, permite esta posibilidad.

Ahora bien, queda contestar a dos sugerentes reservas que, a partir de nuestra herencia reciente y sobre todo gracias a las aportaciones del pensar decolonial, se erigen como las principales sospechas ante la ontología actual. La primera previene al pensar de una posible arbitrariedad: dada la falta de criterio para distinguir entre los principios condicionantes de la experiencia, cabe la posibilidad de que un sano

---

14 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. por Alicia Martorell, (Madrid: Cátedra, 2013), 371

15 Butler, “¿Qué es la crítica?”, 147

escepticismo paralice todo juicio al respecto. La segunda previene de un posible sesgo: dada la urgencia de pensar desde la inmanencia y la cancelación de cualquier trascendental, la posibilidad de hablar de principios generales, incluso universales, aparece como carente de sustento. Estas reservas se engloban en la preocupación de Gayatri Spivak acerca de si este esfuerzo teórico no está contando singulares “historias de vida en nombre de la historia”<sup>16</sup>.

Ante estas reservas, ¿cómo evitar caer entonces en el desfondante nihilismo, tan criticado por la oposición al llamado posmodernismo debido a que tal postura nos lleva a una nueva forma de neutralización y de parálisis del pensar? La respuesta nos la ha dado ya el pensar heredado: la exigencia de sostener saberes situados<sup>17</sup>. Contrario a lo que el pensar hegemónico ha sostenido durante mucho tiempo, lo más absoluto no es un universal que ha trascendido todo espacio-tiempo, sino nuestra particularidad compartida, si no con todo, al menos con una esfera de lo ente que en muchos casos resulta significativa.

Si “nada está conectado con todo, pero todo está conectado con algo”<sup>18</sup>, es posible aún el pensar. Nadie podrá negar que habla desde algún lugar, y que piensa con un cuerpo enraizado en circunstancias específicas, pero tampoco se podría obviar el hecho de que compartimos mucho con quienes, aún sin conocer, tenemos una conexión histórica. Tampoco se podrán negar las diferencias, y sin embargo persiste un uso performativo de términos como “lo universal”<sup>19</sup>: su uso estratégico podría despertar el hábito de expandir las variaciones de nuestra imaginación más allá de lo que nuestra experiencia concreta toma dogmáticamente como lo único legítimo.

Es por ello que un tercer requisito para el pensar ontológico contemporáneo es el de ser situado. Al asumirse como tal, el pensar especulativo se torna en una reflexión siempre parcial. Y, sin embargo, nunca es individual. De esta manera, la constante y situada crítica del proceso mismo del devenir imposibilitan la cerrazón y el solipsismo. Quizás, como ya concluía Hume hace un tiempo, al pensar filosófico solo le quede establecer un conjunto de opiniones que, sin ser verdaderas, puedan al menos satisfacer las exigencias determinadas por nuestro contexto y resistir con ello al examen crítico. Por

---

16 Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, trad. por Manuel Asensi, (Barcelona: MACBA, 2009), 45

17 Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. por Manuel Talens, (Madrid: Cátedra, 1995)

18 Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, trad. por Helen Torres, (Madrid: Consonni, 2019), 31

19 Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de Ma. Antonia Muñoz, (Barcelona: Paidós, 2007)

---

ello, es importante reconocer lo que sabemos, lo que ignoramos y qué de nuestra particularidad se inscribe en la generalidad y qué de ella expresa nuestra singularidad.

Así, frente a la aparente aporía mencionada por Simone de Beauvoir acerca de quién tiene la autoridad para hablar acerca de lo que es el hombre y la mujer<sup>20</sup>, en donde parece que tanto hombres como mujeres seríamos juez y parte, y quienes no son ninguna de estas posibilidades carecerían de elementos para opinar, será necesario recordar aquella antigua doctrina que sostiene que, frente al problema de la verdad, nadie la posee, pero tampoco nadie la ignora completamente. En principio, sostengo que quienes en este momento estamos pensando la cuestión, seamos quienes seamos, tenemos al menos una idea intuitiva acerca de esta cuestión, puesto que cada quien sabe reconocerse o bien dentro de alguna de estas dos posibilidades, o bien en ninguna de ellas. Con ello, paso ahora mismo a pensar propiamente la cuestión de una ontología del ser hombre y ser mujer.

### 3. La pregunta por el ser mujer en Simone de Beauvoir

Teniendo como marco de referencia su realidad más cercana, el importante acontecimiento de la segunda ola del feminismo, Simone de Beauvoir tiene el mérito de ser la primera filósofa de nuestra tradición que se plantea explícitamente la cuestión ontológica que nos compete. En las primeras páginas de *El segundo sexo* pregunta “¿acaso hay mujeres? (...) ya no sabemos demasiado si sigue habiendo mujeres, si las habrá siempre, si es deseable o no, qué lugar ocupan en este mundo, qué lugar deberían ocupar?”<sup>21</sup>. En este apartado intentaremos pensar con Beauvoir, brindando una nueva lectura al desarrollo de su respuesta, con el objetivo de llegar, tal vez, un poco más hondo en la cuestión.

Entonces, ¿de qué manera piensa Beauvoir esta cuestión? Ella tiene el acierto de distinguir dos principios condicionantes de lo que es ser hombre o mujer: aquellos que los constituyen necesariamente y aquellos que los constituyen solo fácticamente. Los primeros son aquellos que constituyen aquellas dimensiones que son relevantes para ser hombre o mujer, y los segundos son aquellos que constituyen tan solo la manera en que se sostiene la diferencia entre ellos como oposición. En las líneas siguientes examinaremos la manera en que Beauvoir piensa ambos principios.

---

20 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 61-62

21 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 47

Comencemos por examinar los primeros. Aquí, la filósofa francesa discute con la tradición heredada, enfrascada en una discusión entre un biologicismo y un culturalismo: “¿se trata de algo que segregan los ovarios (...) ¿bastarán unas enaguas susurrantes (...)?”<sup>22</sup>. Primero, contraargumenta a la postura biologicista, aquella que afirma que una condición suficiente para ser mujer es estar constituida por determinados rasgos biológicos. Estos pueden ser anatómicos, como los que explícitamente menciona Beauvoir (pues la tradición dice “*tota mulier* en útero: [ella] es una matriz”<sup>23</sup>), o incluso genéticos, hormonales, etc.

A propósito de esta postura, Beauvoir sostiene que “no todo ser humano hembra es necesariamente una mujer, [sino que además] necesita participar de esta realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad”<sup>24</sup>. Si los rasgos biológicos fueran determinantes para la constitución del ser mujer, mandatos culturales como el de no ser suficientemente mujer o ser una verdadera o auténtica mujer no tendrían sentido. Ahora bien, el caso contrario también se discute. El culturalismo, que sostiene como condición suficiente para ser mujer seguir o expresar determinados rasgos culturalmente significados como femeninos, tampoco resulta suficiente. Ambos casos, según Simone de Beauvoir, son reduccionistas. Encontramos entonces el primer requisito para la construcción de una ontología contemporánea sobre el ser hombre o mujer: ésta debe ser anti-reduccionista.

Después, Beauvoir prosigue con su análisis preguntando si aquel principio condicionante estará “colgado del cielo de Platón”<sup>25</sup>. Al negarlo, la filósofa rechaza las ontologías que postulan principios incondicionados, trascendentales y universales, asociados tradicionalmente con la figura del filósofo ateniense. El argumento que Beauvoir da en contra de lo que ella llama el “eterno femenino” es el siguiente: únicamente existen hombres y mujeres, en plural, no un único modo de serlo, y cualquier modelo ideal es simplemente inencarnable para todos los casos. Habrán modelos universales de cómo debe ser un hombre o una mujer, pero no de cómo, efectivamente, son. Así, otro requisito para la ontología del hombre y la mujer es que esta debe ser anti-esencialista, es decir, no sostener ningún modelo determinado como el paradigma de lo que hombres y mujeres son.

Finalmente, si no hay un modelo eterno sobre el ser mujer hombre, quizás es porque estas nociones no sean sino meras etiquetas sin relevancia ontológica. Esta postura, que sostiene que no hay en sentido

---

22 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 47-48

23 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 48

24 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 48

25 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 48

---

estricto ninguna ontología acerca del ser hombre o mujer se denomina nominalista. Sobre ella, Beauvoir comenta: “el nominalismo es una postura un tanto limitada (...). Es evidente que la mujer es un ser humano como el hombre, pero una afirmación de este tipo es abstracta: la realidad es que todo ser humano concreto tiene un posicionamiento singular”<sup>26</sup>. Así, la postura nominalista obvia enteramente la cuestión y es ciega ante la más honesta evidencia: basta pasearse por el mundo para saber que la realidad efectiva le otorga un peso innegable a esta cuestión. Tenemos entonces el tercer requisito de nuestra ontología: ésta debe ser anti-nominalista.

En seguida, la filósofa menciona que “si la función hembra no es suficiente para definir a la mujer, si nos negamos a explicarla por el “eterno femenino” y no obstante aceptamos, aunque sea con carácter provisional, que existen mujeres sobre la tierra, tenemos que plantearnos la pregunta con rigor: ¿qué es ser una mujer?”<sup>27</sup>. Si los principios necesarios para la constitución de la mujer no son suficientes para explicar lo que las mujeres son, será necesario pensar aquellos que, sin ser necesarios, fungan fácticamente como tales.

El primero, y quizás es el que tiene más peso, es el que define a la mujer como opuesta al hombre. “la mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, el Absoluto: ella es alteridad”<sup>28</sup>. Esta formulación de Beauvoir tiene la virtud no solo de pensar la relación hombre-mujer en términos propiamente filosóficos (el hombre se asume como sujeto y lo absoluto, mientras que la mujer se imagina como objeto y lo relativo), sino que también muestra el corazón de este pensamiento, que se puede denominar androcéntrico: existe una jerarquía de dos términos correlativos, hombre y mujer, en la que el primero de ellos sale favorecido.

El pensamiento androcéntrico afirma al hombre como polo tanto positivo como neutro, lo que significa que éste es el ente privilegiado tanto ontológica como epistémicamente, dado que la realidad está constituida o bien para su experiencia concreta o bien de tal modo que sus particularidades no imposibiliten la potencia de su pensar. Asimismo, este pensamiento afirma a la mujer como contra-polo o polo negativo de la relación, haciendo que su singularidad obstaculice o erradique sus posibilidades de tratar con el mundo. A ningún hombre le ocurría nunca esto: “a veces me he sentido irritada en una discusión abstracta cuando un hombre me dice “usted piensa tal cosa porque es mujer”, yo sabía que mi

---

26 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 48

27 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 49

28 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 50

única defensa era contestar “lo pienso porque es verdad”, eliminando mi subjetividad; no podría replicar “y usted piensa lo contrario porque es hombre”<sup>29</sup>

Ahora bien, la caracterización de esta oposición en términos de subjetividad le permite a Beauvoir pensar su contenido específico. Si por sujeto entendemos, en filosofía, un dispositivo de representaciones y estructuras por medio de las cuales se constituye nuestra experiencia inmediata, ser sujeto no es, entonces, una sustancia, sino una posición jerárquica dentro del mundo. Esta posición, en nuestra tradición, no ha sido ocupada más que por unos cuantos individuos concretos a lo largo de la historia. Solo el hombre, y no la mujer, tiene la posibilidad de elevarse a la categoría de sujeto.

Además, la condición de sujeto como polo privilegiado en una relación de oposición revela otras de sus características distintivas: frente a caracterizaciones del sujeto como condición de la constitución de la objetividad como inter-subjetividad (por ejemplo, en Kant<sup>30</sup>) o de éste como condición de la constitución de la cotidianidad existencial del ente que somos en cada caso (como en Heidegger<sup>31</sup>), el sujeto de Beauvoir es el hegeliano. En Hegel, para el sujeto, ser es afirmarse frente a lo otro al negarlo<sup>32</sup>. Es, en estos términos, una posición de dominación. Ello no significa que el sujeto quede totalmente impuesto frente a un anulado objeto, pero sí que existe una relación según la cual polo y contra-polo se necesitan mutuamente, aún si el primero ordena, limita y condiciona la existencia del segundo. En palabras de Beauvoir,

“estos fenómenos [los sistemas de jerarquías] no se pueden entender si la realidad humana se considera exclusivamente un *mitsen* [un “estar con” otros] basado en la solidaridad y la amistad. Por el contrario, se aclaran inmediatamente si, siguiendo a Hegel, descubrimos en la propia conciencia una hostilidad fundamental respecto a cualquier otra conciencia; el sujeto solo se afirma cuando se opone”<sup>33</sup>

Pero aún hay más: la filósofa francesa adelanta la dialéctica y la expande más allá de sus propios límites al distinguir dos tipos diferentes de conciencia oposicional sujeto-objeto: la dialéctica de los complementarios y la de los abyectos, podríamos decir. Los complementarios no solo son indisolubles, sino que funcionan de tal manera que constituyen una realidad pretendidamente total. En esta relación,

---

29 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 50

30 Kant, *Crítica de la razón pura*, 18-22

31 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. por Jorge Eduardo Rivera, (Madrid: Trotta, 2014), 25-35

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, (Madrid: Gredos, 2010), 128-136

33 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 52

que posiblemente era en la que pensaba Hegel y en la que Simone de Beauvoir ubica la oposición hombre-mujer, también se podrían ubicar las estructuras de clase y de raza. Todas estas relaciones son del tipo señorío-servidumbre: “encontramos profundas analogías entre la situación de las mujeres y la de los negros: unas y otros se emancipan ahora de un paternalismo y la casta que los oprimió quiere mantenerlos en su lugar, es decir, en el lugar elegido para ellos”<sup>34</sup>

Frente a esta relación de servilismo, en donde hay una supuesta complementariedad, encontramos otra, la relación de abyección. En ésta, el contra-polo es determinado como alguien a quien es necesario erradicar, como un aborrecible enemigo que amenaza la supuesta armonía preestablecida. Aquí, Beauvoir piensa el ser judío, el cual para el sujeto hegemónico “no es tanto un ser inferior como un enemigo y no se le reconoce espacio alguno en este mundo; se trata más bien de aniquilarlo”<sup>35</sup>. Sin embargo, según esta definición es evidente que, para el pensamiento androcéntrico, sean tanto las feministas como las identidades LGBTIQ+ dichos enemigos.

Finalmente, Simone de Beauvoir distingue entre la dialéctica oposicional de servidumbre por raza y clase de la de sexo, puesto que las primeras están basadas en condiciones simbólico-culturales en su devenir histórico; por su parte, la de sexo estaría basada, además de ello, en condiciones biológicas: “no siempre hubo proletarios, pero siempre hubo mujeres; lo son por su estructura fisiológica; por mucho que nos remontemos en la historia, siempre han estado subordinadas al hombre”<sup>36</sup>. De esta manera, Beauvoir concluye que “lo que caracteriza fundamentalmente el ser mujer es su alteridad en el corazón de una totalidad en la que ambos términos son necesarios el uno para el otro”<sup>37</sup>.

Con ello, Simone de Beauvoir concluye su análisis de uno de los principios fácticamente constituyentes de lo que es ser mujer, el propio del pensamiento androcéntrico: ser el lado inferior en una jerarquía supuestamente necesaria. Este principio lo entenderé de ahora en adelante como el principio del sexismo. Ahora bien, al ser solo fácticamente constitutivo, pero no necesario como los otros principios, es posible que una mujer pueda negar esta jerarquía constitutiva de lo que ella es. Sin embargo, en el momento en que ella lo hace, para el pensamiento androcéntrico esta mujer se convierte en una enemiga para esta estructura, y pasa de ser el contra-polo de la jerarquía a ser enemiga de ella, y por tanto es constituida como alguien erradicable.

---

34 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 58

35 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 58

36 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 53

37 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 54

El constituirse como mujer negadora de la jerarquía, y por tanto enemiga del pensamiento sexista, es el principio de la praxis feminista. El motivo que fundamenta, en Beauvoir, esta praxis es la máxima existencial de no conformarse con lo que nos es dado<sup>38</sup>, y menos si ello nos quita libertad al sujetarnos a formas limitadas del poder, pues pocos obstáculos para la realización de nuestra emancipación se comparan a ser constituida de la manera en que la filósofa francesa, en su lectura de la dialéctica hegeliana, ha descrito. Por otra parte, el análisis de Simone de Beauvoir permite explicar la razón por la que se constituye el principio sexista: éste aparece anclado a uno de los principios intrínsecos del ser mujer, el anti-reduccionismo que pide que se consideren como necesarios, mas no como suficientes, los rasgos biológicos.

En síntesis, el pensar de Simone de Beauvoir nos arroja una serie de principios condicionantes para la constitución de hombres y mujeres: el anti-reduccionismo, que sostiene que tanto los rasgos biológicos como los simbólico-culturales son necesarios para ser hombre o mujer; el anti-esencialismo, que afirma que no existe a priori un modelo de ser hombre o mujer que compartan todos los hombres y mujeres; el anti-nominalismo, que asume que existen realmente hombres y mujeres en el mundo, y por tanto estas categorías no son ni meras etiquetas ni términos abstractos utilizados solo para el análisis; y por último, el sexismo, que considera que las mujeres son el polo inferior en una relación jerárquica necesaria entre hombres y mujeres. El pensar crítico feminista es aquel que niega el último punto como necesario para la constitución de lo que hombres y mujeres son, y por lo que es anti-sexista.

Ahora bien, ¿de qué manera está Simone de Beauvoir pensando la biología, y por ende la naturaleza, para que afirme que las diferencias biológicas complementarias entre hombres y mujeres son absolutas? ¿Y qué consecuencias teóricas implica este supuesto? Una de estas consecuencias, patentes para una lectura crítica, es la imposibilidad de pensar aquellas realidades que no se constituyen ni como hombres ni como mujeres, a pesar de que en principio su existencia está ligada en algún sentido a la constitución de estas dos posibilidades: ¿qué hacer con quienes sus rasgos biológicos no corresponden con los rasgos simbólico-culturales necesarios para formar hombres o mujeres?

Tal como está la cuestión, estas realidades simplemente se tratarían a partir de la dialéctica de la abyección: al amenazar un sistema que presupone solo hombres y mujeres, quienes no sean ninguna de

---

38 De Beauvoir, *El segundo sexo*, 63-64

estas dos opciones simplemente son constituidos como erradicables. La consideración de esta posibilidad dentro de una ontología del ser hombre o mujer requiere repensar el análisis de Beauvoir, no para negarlo, sino para expandirlo. El análisis de Beauvoir acierta en dar cuenta de muchos fenómenos propios de la cuestión, y no hay de antemano razón alguna para desecharlo. Sin embargo, se requiere una ontología que, además de dar cuenta de todo lo que la filosofía de Beauvoir ya explicaba, también pueda explicar lo impensado por ella.

Por suerte para quienes pensamos desde este momento de la historia, en la tradición heredada ha habido otra filósofa que se ha hecho la pregunta por el ser hombre o mujer con suficiente detenimiento. Ella es la norteamericana Judith Butler. A diferencia de Beauvoir, Butler pone el pensar de estas realidades que no son ni hombres ni mujeres, que podemos llamar sexo-disidencia, en el centro de la cuestión. Los capítulos restantes de este trabajo están dedicados a analizar críticamente la ontología construida a partir de la filosofía de Butler, en términos del análisis de Beauvoir.

En el capítulo siguiente se expondrá dicha ontología, la llamada teoría de la performatividad del género; en el tercer capítulo se discutirá con algunas de sus detractoras, para aclarar algunas dudas acerca de si dicha ontología sale victoriosa o no de algunas de sus más fuertes críticas; en el cuarto, se desarrollarán los supuestos filosóficos necesarios para una correcta lectura de la teoría de la performatividad del género. Finalmente, en el último capítulo se desarrollará un principio que considero puede complementar y hacer más sólida la teoría de Butler, para así alejarla de muchas de sus críticas. Este principio transformará a la teoría de la performatividad del género en una nueva y más específica ontología, la teoría de la plasticidad del sexo.

---

## Capítulo 2. Ontologías de la disidencia sexual

Judith Butler construye una ontología acerca del hombre y la mujer que pretende, según esta lectura, radicalizar el pensamiento de Simone de Beauvoir con el objetivo de incorporar al análisis la constitución de las realidades sexo-disidentes, es decir, aquellas que no son hombres ni mujeres. En principio, esta constitución se puede explicar a partir de un entrecruzamiento entre los dos rasgos necesarios para ser hombre o mujer según el anti-reduccionismo: cuando alguno de los rasgos biológicos del ser mujer se encuentran en conjunto con alguno de los rasgos simbólico-culturales del ser hombre dentro de una persona.

Las dos estrategias que Butler empleará para añadir el pensamiento sexo-disidente a la ontología del ser hombre o mujer son las siguientes: por un lado, radicalizará el anti-reduccionismo al incorporar la vida psíquica a la cuestión. Dicha vida psíquica no será un simple rasgo añadido a los principios condicionantes de la biología y la cultura, sino un medio o punto de encuentro entre ambos que, en determinados casos, resulta en la constitución de realidades sexo-disidentes. Por otro lado, radicalizará el anti-esencialismo con una estrategia problemática: la postulación de que los rasgos biológicos no son condicionantes necesarios para la constitución del ser hombre o mujer. Lo que es necesario, dirá Butler, será la proyección psíquica, también simbólico-cultural, de los rasgos biológicos. Esta es la presuposición implícita en todo el capítulo “El falo lesbiano y el imaginario morfológico” de *Cuerpos que importan*.<sup>39</sup>

Estas estrategias se sintetizan en una nueva categoría para el análisis, que Butler tiene el mérito de elevar hasta un nivel ontológico: la heterosexualidad metafísica. Esta categoría rearticula el núcleo sexista del pensamiento androcéntrico al tiempo que permite incorporar la sexo-disidencia a la discusión. El sexismo afirma una jerarquía ontológica del hombre sobre la mujer, pero también sostiene a estos dos como una totalidad complementaria. Si ambas posibilidades se bastan mutuamente, no existe espacio para otras alternativas. Así, el pensamiento androcéntrico es binario, además de sexista. A la conjugación de ambas características podemos llamarla heterosexual.

La manera en la que Butler trae este concepto de heterosexualidad a colación se desarrollará en el primer apartado de este capítulo. En el segundo, se discutirán algunas de las estrategias que se han

---

39 Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, trad. por Alcira Bixio (Buenos Aires: Paidós, 2015), 95-142

utilizado para combatir el pensamiento heterosexista, ejes para la construcción de las ontologías de la disidencia sexual. Finalmente, se presentará la propia estrategia de Butler para combatirla, junto con la ontología que de ella se deriva, aquella que es fundamento de la teoría de la performatividad del género.

## 1. Desmantelando la metafísica de la heterosexualidad

El devenir del pensamiento posterior a Simone de Beauvoir terminó por instaurar una tendencia que reinterpretaba su propuesta en términos de la categoría analítica y política de “género”<sup>40</sup>. Éste era entendido como la construcción de los específicos rasgos simbólico-culturales que constituyen el ser hombre o mujer. Sin embargo, existía una ambigüedad con esta definición ¿el género denota las condiciones simbólico-culturales *simpliciter* o solo aquellas constituidas a partir de las condiciones biológicas (llamadas, ahora, sexo)?

Un ejemplo de la primera interpretación, la del género como la construcción cultural *simpliciter*, lo encontramos en el pensamiento de Anne Fausto-Sterling: “las feministas de la segunda ola (...) argumentaron que el sexo es distinto del género (...) el sexo representaba la anatomía y la fisiología, y el género representaba las fuerzas sociales que moldeaban la conducta”<sup>41</sup>. En cuanto a la segunda, la del género como construcción cultural a partir del sexo biológico, se encuentra en Gayle Rubin: “¿Cuáles son, entonces, esas relaciones en las que una hembra de la especie se convierte en una mujer oprimida? (...) He llamado a esa parte de la vida social ‘sistema sexo/género’ [que] es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana”<sup>42</sup>

En esta última interpretación, la frase “no se nace mujer, se llega a serlo” se entiende como un proceso de constitución en la que el sexo, fijado *a priori*, va dando lugar al género, lo constituido a través del tiempo. Si el sexo-biológico hembra se transformó en género-cultural mujer, es debido a una serie de procesos de incorporación de la jerarquía sexista. El trabajo de desmantelamiento de la jerarquía trabaja, entonces, a nivel del género, dejando impensada la constitución del sexo. En la primera, la misma frase se entiende como la posibilidad abierta de llegar a ser el género-cultural mujer independientemente del

40 Cristina Molina Petit, “Debates sobre el género” en *Feminismo y filosofía*, coord. por Celia Amorós, (Madrid: Síntesis, 2000), 255-267

41 Anne Fausto-Sterling, *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, trad. por Ambrosio García Lear, (Barcelona: Melusina, 2006), 18

42 Rubin, Gayle. “Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo” en *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, coord. por Marta Lamas, trad. Stella Mastrangelo, (México: UNAM-CIEG, 2018), 54-55

sexo-biológico hembra. El trabajo de desmantelamiento, en este caso, niega que el sexo sea condición necesaria para el ser mujer.

Sobre este debate, Judith Butler es de la opinión de que, si el género es entendido como “la interpretación cultural del sexo”<sup>43</sup>, entonces la ontología del hombre y la mujer -entendida de ahora en adelante como la ontología del sexo-género -no solo corre el riesgo de abrazar de nuevo el esencialismo (puesto que postularía un requisito a priori, tener un sexo determinado), sino que además dejaría fuera a toda realidad sexo-disidente: “La hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo, en el cual el género solo refleja al sexo o, de lo contrario, solo está limitado por él”<sup>44</sup>

La consecuencia más importante de esta interpretación sería el sostener como *a priori* determinados rasgos biológicos (a costa del anti-esencialismo) y con ello aceptar una parte del pensamiento androcéntrico: si bien se niega la jerarquía entre hombres y mujeres, no se acepta la complementariedad entre ambas posibilidades; ¿sobre qué base descansa esta complementariedad? En el único asunto en donde las diferencias biológicas son relevantes: en la reproducción de la especie. La heterosexualidad metafísica se instaura, entonces, como un rasgo compartido entre el pensamiento androcéntrico y el feminista de la interpretación del género como construcción cultural del sexo.

Esta heterosexualidad se sostiene y fundamenta en la postulación de una teleología implícita en ese ente que en cada caso somos: la necesaria reproducción de la especie. Este pensamiento quiere hacer pasar como un requisito necesario, o al menos jerárquicamente relevante, la realización del acto reproductivo de cada individuo con sexo-género. En otras palabras, quiere que la dignidad del sexo-género sea otorgada en nombre de la reproducción. Todo sexo-género que no se constituya en función de la reproducción es un desperfecto. Pero la heterosexualidad metafísica es completamente falaz: si bien la humana, como toda especie, necesita de la realización del acto de reproducción para subsistir, esto no implica de ninguna manera la necesidad de cada individuo de la especie humana para hacerlo.

Sin embargo, el pensamiento heterosexual impone su metafísica por sobre los hechos, a costa de la violencia ontológica hacia la sexo-disidencia: o bien niega su existencia o bien la asume como un desperfecto de la naturaleza, justificando de este modo la dialéctica de la abyección de la que se

---

43 Butler, *El género en disputa*, 55

44 Butler, *El género en disputa*, 54

hablaba en el capítulo anterior. Por otra parte, limita al pensamiento feminista, puesto que ata al sexo-género mujer al hombre. Así, la heterosexualidad metafísica se erige como el principal obstáculo para la des-trascendentalización de la ontología del sexo-género, y por ende para la constitución de una ontología crítica de la manera en la que actualmente está constituida esta dimensión de la realidad. En un mundo en donde se afirma que “Dios ha muerto”, la heterosexualidad metafísica ha resultado ser una de las últimas compulsiones onto-teológicas de nuestra tradición heredada.

La propia Simone de Beauvoir parece estar anclada a este esquema al conceder que las diferencias biológicas entre los sexos son tanto absolutas como complementarias. Su análisis parece entonces asumir una supuesta coherencia entre determinado sexo (condición biológica), género (condición simbólico-cultural) y deseo (condición psíquica, garante de la unión teleológica entre sexo y género). Es aquí en donde la filosofía de Judith Butler entra en acción, al afirmar que “las categorías fundacionales del sexo, género y deseo son efectos de una formación específica de poder que requiere cuestionamiento crítico”<sup>45</sup>

¿Cuál es la operación que Butler realiza en nombre de la construcción de una ontología anti-heterosexista? El desplazamiento del sexo como condición biológica a su consideración como producto del propio género: “quizás esta construcción denominada ‘sexo’ esté tan culturalmente constituida como el género; de hecho, quizás siempre fue el género con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal”<sup>46</sup>. En términos de esta lectura, Butler radicaliza el anti-esencialismo de la ontología del sexo-género al reinterpretar la sentencia “no se nace mujer” de tal modo que ya no se pueda pensar desde la heterosexualidad metafísica, sino desde la absoluta contingencia. El género está pensado en Butler, entonces, como una construcción cultural *simpliciter*. Pero el sexo también lo es.

Ahora bien, afirmar al sexo como construcción cultural es una postura de antemano contraintuitiva. Sin embargo, dado que el sentido común es maleable y la heterosexualidad metafísica se disfraza de necesidad ontológica, resulta al menos legítima la sospecha ante la supuesta naturalidad del sexo. Es por ello que la principal tarea de *El género en disputa* será realizar “una genealogía de la ontología del género”<sup>47</sup>. Un trabajo de este tipo consiste en mostrar de qué manera el género constituye al sexo como una ficción que justifica al primero mediante la apelación de la supuesta necesidad del segundo. Es esto

---

45 Butler, *El género en disputa*, 38

46 Butler, *El género en disputa*, 55

47 Butler, *El género en disputa*, 97

---

consiste la operación constitutiva de la heterosexualidad metafísica y su grado de aceptabilidad depende de su poder para disimularla.

Para desenmascarar dicha heterosexualidad, Butler recurre en primer lugar a una de las tesis fundamentales del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault, aquella que sostiene que el sexo es una construcción cultural moderna que tiene como finalidad reelaborar el dispositivo de alianzas para interiorizarlo en los sujetos “vía las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres, la naturaleza de las sensaciones”<sup>48</sup>. El principal motivo para dicha interiorización es garantizar la autodisciplina de los cuerpos de tal manera que parezca que las coerciones normativas no provienen de un ámbito exterior al sujeto, sino que es un rasgo intrínseco de su constitución.

Esta postura de Foucault tiene además un objetivo específico, evitar la falacia llamada hipótesis represiva, que consiste en hacer pasar una serie de comportamientos culturalmente construidos como la expresión de una realidad necesaria e innata, hasta el punto en que de hecho se constituyan prácticamente como tales. Dicha operación tendría dos momentos: en el primero, se prohíbe un comportamiento presentado como aparentemente intrínseco; en el segundo, ocurre una rebelión ante dicha prohibición en nombre de la reivindicación del supuesto comportamiento.

Así, el sexo solo aparenta estar fijo y dado *a priori*, pero en realidad no lo es y cualquier intento por defender esta postura implica abrazar “una representación común del poder que, según el uso que se le reconozca respecto al deseo, conduce a dos consecuencias opuestas: o bien a la promesa de una ‘liberación’, si el poder solo ejerce sobre el deseo un apresamiento exterior, o bien si es constitutivo del mismo deseo, a la afirmación de que inevitablemente no hay salida”<sup>49</sup>. En conclusión, si asumimos al sexo como una realidad naturalmente intrínseca a nuestra naturaleza, o bien creemos que siguiendo sus reglas podremos liberarnos o bien nos rendimos ante él como si no hubiera otra opción. En cualquier caso, cedemos ante el determinismo.

Pero la existencia de modos distintos de constituir la realidad del sexo indica que éste no es absoluto, sino historizable. El uso de los placeres, los pecados de la carne, la inconsistentes presencias o ausencias de elementos necesarios para determinar el sexo, como el erotismo, los genitales o la

---

48 Michel Foucault, *La voluntad de saber* vol. 1, *Historia de la Sexualidad*, trad. por Ulises Guiñazú, (México: Siglo XXI, 2014), 130

49 Foucault, *La voluntad de saber*, 78

reproducción muestran que, al menos en algún grado, la constitución del sexo no obedece sino al contexto de su aparición. A propósito de ello, Thomas Laqueur sostiene, por ejemplo, que la anatomía de hombres y mujeres solo se constituye como esencialmente distinta en la modernidad, mientras que en la época antigua existía solo el modelo del sexo único, que tomaba la anatomía masculina como punto de referencia para pensar la femenina<sup>50</sup>.

Ahora bien, el pensar feminista puede centrarse en criticar el modelo de sexo único, en virtud de que es intrínsecamente sexista, y sin embargo abrazar el modelo de los dos sexos. Sin embargo, este modelo corre el riesgo de ser interpretado a partir de la lógica heterosexual, y por tanto, por un lado excluir a las realidades sexo-disidentes y por otro, seguir anclando a las mujeres a los hombres, al menos en ciertos aspectos. Empero, un modelo que postule virtualmente sexos infinitos, como el modelo de la diversidad sexual, corre el riesgo de ocultar o invisibilizar las diversas operaciones de poder inherentes a la constitución del sexo que ligán enteramente a la sexualidad androcéntrica con cierta producción de violencia ontológica hacia las mujeres y las sexo-disidencias.

Por tanto, por mor de evitar un determinismo sexual infundado, es necesario evitar la falacia de la hipótesis represiva y asumir, por ello, una ontología crítica del sexo. De este modo, se abraza el anti-esencialismo radical: si bien los rasgos biológicos son principios condicionantes para la constitución del sexo-género, no existen *a priori* rasgos determinados que se asocien con la constitución de un sexo-género específico. La biología es condición condicionante, mas no incondicionada, del sexo-género. Esta es la principal aportación del pensar sexo-disidente a la ontología del sexo-género. Ahora, a partir de estos pensamientos, se han construido diversas ontologías de la disidencia sexual. Someterlas al análisis crítico será el motivo del siguiente apartado.

## **2. Ese sexo que no es uno, ni una: estrategias disidentes**

Las ontologías de la disidencia sexual son aquellas que intentan dar cuenta de la constitución de la realidad del sexo-género en términos que eviten caer en la heterosexualidad metafísica. De esta manera, el pensar feminista se beneficia al perder la aparentemente inevitable complementariedad hombre-mujer y el pensar sexo-disidente evita la violencia ontológica de la negación de la existencia y dignidad de las realidades de la disidencia sexual. Ahora, estas ontologías se pueden agrupar según el tipo de

---

50 Thomas Laqueur, *La construcción social del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, trad. por Eugenio Portela, (Madrid: Cátedra, 1994)

estrategias con que enfrentan a la heterosexualidad. Cuatro son las estrategias que considero relevantes en esta investigación, la de inversión, la de negación, la de diferenciación y la de inmersión. El criterio para preferir una sobre otra se basa en qué tantas potencias tienen para subvertir la heterosexualidad metafísica.

Comencemos por la primera estrategia, la de inversión. Esta fue analizada y criticada por Eve Kosofsky Sedgwick en la *Epistemología del armario*<sup>51</sup>: frente a la impuesta heterosexualidad metafísica, las realidades sexo-disidentes se presentan como el producto de los actos constitutivos de una inversión de las reglas de la sexualidad y las de sociabilidad. Si la heterosexualidad impone la complementariedad hombre-mujer en términos de reproducción de la especie, al contraponer ambas categorías de sexo-género en términos de su naturaleza, impone además la homosociabilidad: las relaciones de amistad se dan entre iguales, hombres con hombres y mujeres con mujeres.

Según lo anterior, las realidades sexo-disidentes se constituyen al revés: un individuo de sexo-género destinado a desear al contrario y a simpatizar con el propio, desea al propio y simpatiza con el contrario; o también, un individuo de sexo-género específico destinado a asumirlo, lo rechaza para asumir un sexo-género distinto, afirmando que desea y simpatiza correctamente, aunque a la heterosexualidad metafísica no le parezca que esto sea el caso. Incluso, se pueden dar estas dos posibilidades en conjunto.

Sin embargo, esta estrategia de la inversión fracasa en dos puntos: en primera, no incluye a todas las realidades sexo-disidentes (por ejemplo, bisexuales, intersexuales y asexuales), por lo que se contribuye a la negación de su existencia; en segunda, esta postura continúa asumiendo a la heterosexualidad como paradigma, por lo que contribuye a la interpretación de la disidencia sexual como una imperfección respecto a la perfección heterosexual. Pero a pesar de todo, hay algo positivo en esta estrategia: al asumirla como perversa, la heterosexualidad pasa de negar la sexo-disidencia a incorporarla al ámbito de lo real. Esto no es suficiente, pero es un gesto que debe cumplirse en una buena teoría de la disidencia sexual.

Pasemos a la segunda estrategia, la de la negación directa de la heterosexualidad. Esta estrategia opera en *El pensamiento heterosexual* de Monique Wittig y se sintetiza en su célebre frase “las lesbianas no

---

51 Eve Kosofsky Sedgwick. *Epistemología del armario*, trad. por Teresa Badlé Costa, (Barcelona: Tempestad, 1998), 114-115

son mujeres”<sup>52</sup>. Si, para la heterosexualidad metafísica, ser mujer implica asumir determinado género en virtud de un sexo biológico específico por mor de una supuesta complementariedad hombre-mujer, entonces una lesbiana nunca llega a ser mujer: “una sociedad lesbiana destruye el hecho artificial (social) que constituye a las mujeres como grupo natural”<sup>53</sup> Con estas afirmaciones, Wittig logra pensar la existencia de una tercera opción de sexo-género frente a las dos heterosexualmente posibles: el hombre y la mujer. Este argumento se puede extender a toda realidad sexo-disidente.

A propósito de esta estrategia, Judith Butler formula la siguiente crítica: “la disyunción radical propuesta por Wittig entre heterosexualidad y homosexualidad no es cierta [puesto que] hay estructuras de la homosexualidad psíquica en las relaciones heterosexuales y estructuras de la heterosexualidad psíquica en la sexualidad gay y lésbicas”<sup>54</sup>. Lo rescatable en términos de esta lectura es que Butler niega el hecho de que la constitución del sexo-género de las sexo-disidencias sea completamente independiente de la heterosexualidad: negar el poder que el androcentrismo tiene en la configuración de lo que somos, aún como sexo-disidentes, implica invisibilizar lo que la heterosexualidad ha incorporado en nosotras mismas. Así, los sexo-géneros nuevos tienen vestigios de los clásicos hombre y mujer.

Además, la ontología sexual de la lesbiana en Wittig tiene como finalidad señalar que “más allá de las categorías de sexo puede encontrarse una nueva y subjetiva definición de persona y del sujeto para toda la humanidad”<sup>55</sup>. En Wittig, los sexo-géneros disidentes dismantelan la pretensión de la heterosexualidad de constituir al hombre y la mujer como las únicas posibilidades existentes, pero también pretenden trivializar la realidad del sexo-género, al postular una categoría neutra previa a su constitución, la persona o el sujeto. Ser lesbiana es haber escapado al sexismo intrínseco del ser mujer, y ser marica es haber renunciado a la lógica de dominación intrínseca de la constitución del ser hombre, constituyendo así realidades en donde el sexo-género no importa, importa que todos seamos personas o humanos. Judith Butler también tiene una crítica para esta posición:

“una posición feminista humanista puede sostener que el género es un atributo de un ser humano caracterizado esencialmente como sustancia o núcleo anterior al género, denominada ‘persona’, que designa una capacidad universal (...).

---

52 Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, trad. por Javier Sáez y Paco Vidarte, (Madrid: Egales, 2006), 57

53 Wittig, *El pensamiento heterosexual*, 31

54 Butler, *El género en disputa*, 242

55 Wittig, *EL pensamiento heterosexual*, 42

---

No obstante, (...) la 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 constituidas en las que se establece”<sup>56</sup>

Esto quiere decir que no existe una categoría neutral previa a la constitución del sexo-género. La realidad del sexo-género es tan intrínseca a nosotras, que incluso conceptos como el de persona o humano ya han sido determinados por ella de antemano. Solo así es posible dar cuenta de por qué históricamente se le han negado a las mujeres y a las sexo-disidencias el estatus pleno que encierran estas categorías. Y afirmar, con el pensar de Wittig, por ejemplo que las lesbianas son sujetos, que también lo son o incluso que ellas lo son más que las mujeres, es simplemente sostener, sin demostrarlo, la postura contraria al pensamiento heterosexual.

Dentro de un mundo heterosexual, esta afirmación carece de la fuerza efectiva para constituirse como una realidad fundamental. Y si se pretendiera estar fuera de él, por ejemplo, al hacer realidad una sociedad lésbica separatista, dicha sociedad dejaría intacta la manera en que se constituye el sexo-género actualmente, simplemente se recluiría. Si el separatismo es una estrategia poderosa, lo es no solo por la potencia que genera la colectividad de mujeres o de sexo-disidencias, sino también porque es una provocación a los hombres heterosexuales: se niega su imprescindibilidad en espacios concretos. Pero el separatismo absoluto es metafísico: la erradicación total de los hombres es imposible; y aunque fuese posible, ello no implicaría que los principios constitutivos del sexo-género dejaran de ser heterosexistas.

De esta manera, la estrategia de la simple negación de la heterosexualidad, sea para multiplicar o trivializar las posibilidades de sexo-género, resulta no poder constituir una ontología de la disidencia sexual satisfactoria. Habría que analizar otra alternativa. La tercera estrategia es la de la diferenciación. Esta se encuentra dentro del pensamiento de Luce Irigaray. En *Espéculo de la otra mujer*, Irigaray sostiene que “toda teoría del ‘sujeto’ habrá estado siempre adaptada a lo masculino”<sup>57</sup>. Con esta frase, Irigaray supera la crítica de Butler hacia el humanismo de Wittig: si el sujeto es el hombre, el esfuerzo por destruir la heterosexualidad metafísica mediante la afirmación de las mujeres y las sexo-disidencias como sujetos fracasa, al lograr constituir tan solo individuos de sexo-género masculinizados.

---

56 Butler, *El género en disputa*, 60-61

57 Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, trad. por Raúl Sánchez Cedillo, (Madrid: Akal, 2007), 119

Por otra parte, Irigaray comenta que “una feminidad demasiado (...) obediente a un sexo o a un fetiche se ha petrificado ya en el falomorfismo (...), mientras que lo que ocurre en el goce de la mujer excede a aquel”<sup>58</sup>. Así, Irigaray define todo sexo-género femenino constituido a partir de la visión androcéntrica como un falso sexo-género. Aquí, Irigaray propone una distinción entre dos realidades de sexo-género equívocas: la mujer heterosexual y la *otra* mujer. Esta otra mujer, aquella que ha escapado de la lógica heterosexual, “no está cerrada ni abierta (...) no es infinita pero tampoco una unidad (...) lo que no significa que ella sea unívocamente nada”<sup>59</sup>

Entonces, las realidades de sexo-género que escapan a la heterosexualidad metafísica son aquellas que son constituidas en la radical diferencia. De manera análoga a la otra mujer, las disidencias sexuales también se pueden constituir como la absoluta alternativa a la lógica heterosexual. Incluso, pueden sostener que existen realidades maricas y lesbianas inauténticas, constituidas a partir de la visión androcéntrica, y otras que son auténticamente disidentes. La ontología de la disidencia sexual correspondiente se posicionaría en favor de la constitución de la realidad del sexo-género a partir de la diferencia absoluta.

Empero, y a pesar de que Butler reconoce en varias ocasiones el mérito de la filosofía de Irigaray, señala que “si bien Irigaray extiende claramente el campo de la crítica feminista al explicar las estructuras epistemológica, ontológica y lógica de una economía significativa feminista, su análisis pierde fuerza a causa de su alcance globalizador”<sup>60</sup>. Esto quiere decir que la asunción de que las realidades de sexo-género críticas a la heterosexualidad se constituyen en su diferencia absoluta es problemática: o bien pierde la posibilidad de interseccionar dos constituciones anti-heterosexuales, la de la otra mujer y la de la otra marica, por ejemplo; o bien corre el peligro de carecer de contenido específico y volverse, por ende, vacía e inefectiva. En el primer caso, careceríamos de elementos para determinar quién es la otra mujer y quién es la otra marica si ambas son *la* diferencia, y en el segundo sería imposible la constitución de cualquiera de estas realidades, por carecer de determinaciones concretas.

Por tanto, la estrategia de la diferenciación tampoco es satisfactoria a la hora de constituir una efectiva ontología de la disidencia sexual. Si ni ésta, ni las estrategias de la negación y la inversión funcionan,

---

58 Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, 209

59 Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, 208

60 Butler, *El género en disputa*, 65

habrá que analizar la última de nuestras opciones: la de la inmersión. Esta estrategia afirma que la única opción viable para la subversión de la heterosexualidad metafísica es la inmersión crítica dentro de ella. Dicha estrategia es la que motiva la ontología de la teoría de la performatividad del género de Judith Butler.

### 3. Subversión efectiva, inmersión necesaria: la teoría de la performatividad

Para realmente dismantelar la heterosexualidad, Judith Butler propone una estrategia que implique posicionarse dentro de dicha estructura. La decisión por este modo de operar proviene de la experiencia obtenida en el análisis previo. De la estrategia de la inversión es rescatable el hecho de que, si bien la heterosexualidad continúa posicionando a la sexo-disidencia como defectuosa, al menos la incorpora en vez de negar su existencia. De la estrategia de la negación, concluimos que el trivializar la realidad del pensamiento heterosexual, ya sea afirmando la independencia de la constitución de las realidades sexo-disidentes respecto de ésta o sosteniendo que hay algún principio constitutivo de la realidad de lo que somos previo y neutral a la visión androcéntrica, implica invisibilizar aspectos de la heterosexualidad que constituyen nuestras prácticas y la manera en que constituimos el mundo.

Finalmente, de la estrategia de la diferenciación rescatamos el hecho de que las realidades de sexo-género constituidas a partir de la heterosexualidad no hacen justicia a lo que el sexo-género podría ser sin ella; no obstante, advertimos que el posicionarse desde la absoluta diferencia paraliza el modo concreto de subversión de dicha heterosexualidad, porque no quedan claros los contenidos específicos de dicha diferencia. Es por ello que habrá que crearse una estrategia que, si bien esté inmersa en la lógica heterosexual, pueda hacer justicia a todo aquello que dicha lógica erradica o invisibiliza. Esta estrategia es la que motiva al pensamiento de Judith Butler a desarrollar su teoría de la performatividad del género. Qué propone esta teoría y cómo pretende satisfacer los criterios deseados para la constitución de una ontología de la disidencia sexual es lo que explicaré a continuación.

Lo performativo es el concepto de John Austin que le sirve a Butler para desarrollar su ontología. Este concepto expresa el acto de realizar algo al decir ciertas palabras<sup>61</sup>, es decir, la manifestación del poder del lenguaje para instituir y constituir ciertas realidades, por contraposición con el poder que tiene para realizar una descripción de los hechos con independencia de quién describa. Cabe aclarar que el tipo de

---

61 John L. Austin, *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, trad. por Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, (Barcelona: Paidós, 2016), 57

entidades constituidas a partir de lo performativo son, para Austin, intrínsecamente sociales, puesto que el acto performativo no implica esencialmente el trabajo de fabricación o transformación material de alguna cosa.

Así, uno de los ejemplos austinianos por excelencia es la instauración de la realidad de un matrimonio mediante la constitución de dos individuos como esposos en cuanto se realizan una serie de pasos procedimentales que culminan en la declaración “los declaro marido y mujer” de un juez certificado. En vez de analizar el heterosexismo implícito en dicha frase, Butler propone algo mucho más interesante: la caracterización de los principios constitutivos del ser hombre o mujer en términos performativos. Es un acto performativo la instauración del sexo-género: “el médico que ve nacer a un bebé y dice ‘es una niña’ comienza una larga cadena de interpelaciones a través de las que la niña es efectivamente feminizada”<sup>62</sup>

El acto performativo, según Austin, posee dos condiciones fundamentales: intencionalidad y convencionalidad, es decir, que la expresión lingüística tenga la forma de un enunciado “en primera persona del singular del presente indicativo en la voz activa”<sup>63</sup> y que exista un “procedimiento convencional aceptado (...) [que] debe llevarse a cabo por todos los participantes de forma correcta”<sup>64</sup>. Sin embargo, Butler pone en cuestión la primera de las condiciones, transformando radicalmente la manera en que se entiende la segunda.

El centro de su crítica radica en que “la visión de Austin de la performatividad presupone un sujeto soberano: la imagen de alguien que habla y que al hablar realiza lo que el o ella dice como un juez u otro representante de la ley”<sup>65</sup>. La supuesta autonomía del sujeto del acto performativo queda anulada al momento en que nos preguntamos cómo llega a constituirse éste como juez autorizado o representante de la ley convencional. Existen muchas maneras y contextos en los que la intención de dicho sujeto nunca llega a ser necesaria para la realización efectiva del performativo. Por ejemplo, en la enunciación de un insulto, en donde la expresión tiene el efecto de herir independientemente de la intención del sujeto que la expresa.

---

62 Judith Butler. *Lenguaje, poder, identidad*, trad. Gabriel Sáez y B. Preciado, (Madrid: Síntesis, 2004), 87

63 Austin, *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, 49

64 Austin, *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, 59-60

65 Butler, *Lenguaje, poder, identidad*, 87

¿Cómo es posible que lo performativo tenga efecto a pesar de la intencionalidad de un sujeto? Butler responde que “si un performativo tiene éxito (...) no es porque una intención gobierne la acción del lenguaje con éxito, sino solamente porque la acción hace eco de acciones anteriores de carácter autoritario”<sup>66</sup>. En esta concepción de lo performativo, el sujeto no es principio condicionante, sino condicionado de la constitución de la realidad que instaura. De hecho, la fuerza que garantiza la efectividad del performativo proviene de qué tantas veces se ha repetido anteriormente, generando similares específicos efectos, dicha enunciación.

Con esta interpretación, Butler logra explicar también el origen de la convención social: ésta no está dada *a priori*, ni está postulada por un sujeto soberano, sino que es producto del devenir de su propia historicidad. La convención es un hábito sedimentado: “no se trata simplemente de que el acto de habla ocurra dentro de una práctica, sino que el acto mismo es una práctica ritualizada. Esto significa que un performativo ‘funciona’ en la medida en que al mismo tiempo saca partido -y enmascara -las convenciones constitutivas que lo movilizan”<sup>67</sup>.

Pero la lectura de Butler acerca de lo performativo va más allá, pues descubre que la necesidad de la convención de repetirse para perpetuarse la coloca dentro de un espacio de vulnerabilidad muy específica: para que siga operando de la misma manera a través del tiempo, es forzoso que el proceso convencional aceptado se lleve a cabo de manera perfecta. Si no lo hace, pueden ocurrir al menos dos cosas: o bien que ocurra el efecto esperado y, por ello, se manifieste la prescindibilidad de los pasos procedimentales faltantes. O bien, que el efecto esperado no ocurra y en su lugar haya otro efecto, el cual mediante una repetición sucesiva se instaure como el nuevo efecto que importa.

En ambos casos, lo que ocurre es un fallo en la realización del acto performativo. Dicho fallo, que desde una lectura partidaria del sujeto autónomo constituye una excepción a la regla, desde la lectura de Butler explica la manera en que convenciones específicas mueren y al mismo tiempo dan paso a otras nuevas. Si las propias convenciones se instituyen performativamente, esto quiere decir que no tienen un carácter absoluto y atemporal. Por tanto, siempre es posible transformarlas. De hecho, dado que efectivamente las convenciones se han transformado a lo largo de la historia, muchas de ellas sin que interviniera activamente la voluntad de alguien, es razonable pensar que el fallo no solo es

---

66 Butler, *Lenguaje, poder, identidad*, 91

67 Butler, *Lenguaje, poder, identidad*, 91

condición de posibilidad de la transformación de la convención, sino que de hecho la ha posibilitado ya desde siempre.

Si aplicamos esta teoría de la performatividad al sexo-género, podemos afirmar que éste “se repite ritualmente y esta repetición genera un riesgo de fallo que al mismo tiempo causa el efecto solidificado de la sedimentación”<sup>68</sup>. El tener un sexo-género determinado no es algo dado, fijo ni *a priori*, sino tan solo un efecto del acto performativo sedimentado que siempre se puede transformar según las mismas reglas de constitución que lo hacen posible. Es por ello que “las probabilidades de transformación del género radican precisamente (...) en la opción de no repetir, de una deformación o una repetición periódica que demuestra que el efecto fantasmático de la identidad [un modo de sexo-género determinado y naturalizado] es una construcción (...) insuficiente”<sup>69</sup>

Entonces, la teoría de la performatividad del género postula que el ser hombre o mujer es el resultado de la sedimentación y naturalización de la repetición de una serie de actos convencionales y que la necesidad de dicha repetición implica que siempre existe el riesgo del fallo, garante de la transformación de la convención. Así, al repetir la norma heterosexual, es posible transformarla desde dentro. De esta manera, la teoría de la performatividad del género se erige como la única que puede dar cuenta de una ontología satisfactoria de la disidencia sexual.

Según esta ontología de la disidencia sexual, que descansa sobre una ontología de la performatividad del sexo-género, es solo en la repetición de las normas de la heterosexualidad donde es posible subvertirla. Ahora bien, esto no implica que toda repetición sea subversiva. La heterosexualidad puede mutar sin desaparecer. Lo que dice la teoría es que en el proceso de su transformación se abre un espacio en el que cabe la subversión. Si a esto le sumamos el hecho de que la constitución heterosexual no le hace justicia a lo que el sexo-género podría ser sin ella, cosa que concluimos del análisis de la estrategia de la diferenciación, tenemos que abrazar esta diferencia anti-heterosexual dentro de la repetición de la heterosexualidad terminaría por subvertirla. Esto, en palabras de Butler:

“la repetición de las construcciones heterosexuales dentro de las culturas sexuales gay y hetero bien pueden ser el punto de partida inevitable de la desnaturalización y la movilización de las categorías del género. La reproducción de estas

---

68 Butler, *Lenguaje, poder, identidad*, 87

69 Butler, *El género en disputa*, 273-274.

---

construcciones en marcos no heterosexuales pone de manifiesto el carácter completamente construido del supuesto original heterosexual. Así pues, gay no es a hetero lo que copia a original, sino más bien, lo que copia es a copia”<sup>70</sup>

En síntesis, la teoría de la performatividad del género postula que (1) la efectividad de la subversión de la heterosexualidad solo se da cuando permanecemos inmersos en ella misma, (2) la constitución del ser hombre o mujer se realiza mediante la repetición de una serie de convenciones sedimentadas siempre abiertas al cambio, y (3) la heterosexualidad es prescindible para la constitución del sexo-género.

Sin embargo, esta teoría no está exenta de posiciones detractoras. La mayoría de ellas, que discutiremos en el siguiente capítulo de esta investigación, provienen de un equivoco en la incorporación del concepto de performativo a la obra de Butler: éste, típicamente en la obra de Austin, es entendido como un acto lingüístico, por contraposición a distintos actos que trabajan con la materia para constituir realidades. En Butler no queda claro cuál es el estatuto del lenguaje.

Si el sexo siempre fue el género, y si la realidad del sexo-género no es sino producto de las convenciones sociales, entonces la teoría de la performatividad no solo asume un anti-esencialismo radical (deseable tanto para el feminismo como para la sexo-disidencia), sino también es compatible con cierto tipo de nominalismo. El sexo típicamente ha estado asociado con cierta realidad material que, desde el punto de vista de la conciencia ordinaria, se contrapone al discurso. Al postular que el sexo es el efecto de prácticas lingüísticas, se pierde la dimensión material de la cuestión.

¿Será posible una lectura de la teoría de la performatividad del género de Judith Butler compatible con el anti-nominalismo radical? La respuesta a esta pregunta tendrá dos momentos. En primer lugar, será necesario sostener que, aunque Judith Butler no hace explícitos todos los supuestos ontológicos de la teoría de la performatividad, éstos están presentes en su obra y son, de hecho, anti-nominalistas radicales. Demostrar que esto es el caso y que, por ende, las lecturas nominalistas de Judith Butler no son adecuadas, será el objetivo del siguiente capítulo. En segundo lugar, desarrollar una lectura que explicita estos presupuestos será el objetivo del capítulo cuatro.

---

70 Butler, *El género en disputa*, 95

---

### Capítulo 3. Los supuestos ontológicos de la performatividad

La teoría de la performatividad del género es acusada de no tomar en cuenta la realidad material del cuerpo sexuado como condición necesaria de la constitución del sexo-género. Por tanto, ésta podría ser compatible con lecturas nominalistas. Este nominalismo despierta y alimenta la idea de una estrategia voluntarista para el desmantelamiento de la heterosexualidad metafísica: la posibilidad de elegir o no constituirse a partir del género asignado al nacer, o incluso inventar libremente nuevos géneros que conceptualicen lo que uno es. Si el género es una mera etiqueta, como sostiene el nominalismo, basta con la voluntad de un sujeto para su transformación.

Empero, esta estrategia traería de vuelta la moderna filosofía de la trascendentalización del sujeto, fundamento de ontologías antropocéntricas y liberales. De esta manera, el sexo-género tendría como causa una entidad previa a las normas de su constitución, “aquel sujeto moderno (...) cuyo carácter universal como individuo transparente a sí mismo, capaz de acceder a la voluntad y a la consciencia, sigue operando como figura central de la política”<sup>71</sup>

Dos son entonces las posturas en que la teoría de la performatividad debe evitar caer: en el nominalismo y el voluntarismo metafísicos. El objetivo de este capítulo es que, a pesar de que Butler es ambigua con respecto al estatuto del lenguaje en su filosofía y además no formula de manera lo suficientemente explícita los presupuestos ontológicos de su teoría, no por ello ella cae en estas posiciones indeseables. Existe una lectura que salva la cuestión, de la cual nos ocuparemos en el siguiente capítulo. En éste, nuestra tarea será discutir con las lecturas nominalistas y voluntaristas de Butler, tanto las que se muestran a favor como las que están en contra de su teoría. Comencemos con el *corpus* teórico en donde la filosofía del sexo-género de Butler ha tenido mayor aceptación: la teoría queer.

---

71 Leticia Sabsay, “De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas” en *Judith Butler en Disputa. Lecturas sobre la performatividad*. (Madrid: Egales, 2012), 135

## 1. Límites de una óptica queer para una ontología sexo-disidente

A pesar de que en *El género en disputa* de Judith Butler nunca se menciona de manera explícita lo queer, la publicación de esta obra coincide con la aparición de un *corpus* teórico al rededor de este concepto<sup>72</sup>. Este *corpus*, la teoría queer, tiene como finalidad rescatar, fundamentar y sistematizar las distintas experiencias y estrategias del activismo sexo-disidente norteamericano al momento de enfrentarse a ciertas mutaciones de la heterosexualidad metafísica que permitían y legitimaban la constitución de ciertas realidades sexo-disidentes. En concreto, aquellas que se articulaban bajo la categoría de “lo gay”<sup>73</sup>. A continuación expongo una síntesis lógica -que no cronológica -de los postulados de teoría queer, siguiendo enteramente el acertado texto en donde David Córdoba historiza la cuestión: “Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad”.

Dos son los postulados clave en la teoría queer: el anti-asimilacionismo y la reivindicación de los espacios marginales de la disidencia sexual<sup>74</sup>. Para entender su razón de ser, hay que recordar que el hecho de que los principios constituyentes del sexo-género puedan mutar, esto no significa que necesariamente lo hagan de tal manera que la heterosexualidad metafísica quede anulada. Y una mutación de este tipo aconteció en el momento previo a la emergencia de la teoría queer. La heterosexualidad pasó de censurar a integrar algunas formas de la disidencia sexual. En específico, aquellas realidades que correspondían a los hombres homosexuales identificados con la categoría “gay”.

Esta categoría es la más susceptible de construir una alianza con el pensamiento androcéntrico, ya que no es la primera vez en la historia que el intrínseco sexismo de la ontología clásica del sexo-género construye un espacio de viabilidad para aquel hombre al que, siendo una excepción privilegiada, se le exenta del mandato de reproducción de la especie. Esta estructura excepcional se puede rastrear al menos hasta el *Banquete* de Platón:

“Cuantos [hombres] (...) aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse, estos son los mejores entre los jóvenes y los adolescentes, ya que son más viriles por naturaleza (...) No hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y

72 Lorenzo Bernini, *Las teorías queer. Una introducción*, trad. por Albert Tola, (Madrid: Egales, 2018), 115

73 David Halperin, *San Foucault: para una hagiografía gay*, trad. por Mariano Serrichio, (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004)

74 David Córdoba García, “Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad” en *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, (Madrid: Egales, 2007), 44

---

masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos. Y una gran prueba de esto es que, llegados al término de su formación, los de tal naturaleza son los únicos que resultan valientes en los asuntos políticos”<sup>75</sup>.

A propósito de ello, Teresa de Lauretis recuerda el análisis que hace David Halperin sobre la configuración sexista del pensamiento androcéntrico en su ensayo “Cien años de homosexualidad”<sup>76</sup>: primero, la visión androcéntrica instauro la heterosexualidad metafísica al postular que el origen de la diferencia sexual reside en las capacidades reproductivas del cuerpo. Luego, se constituye a las mujeres como aquellas que esencialmente tienen la capacidad de engendrar, y se define el rango de lo humano como lo que opera en libertad frente a la naturaleza. Por último, se asume que hay un modo de engendrar más perfecto que el de la reproducción de la especie: la expresión del espíritu y la concepción de las ideas. Este se instauro como el propio de los hombres, desplazando a las mujeres del rango de lo humano.

Según la cita del *Banquete* de Platón, una homosexualidad dedicada a engendrar el mundo de lo humano, sin la necesidad de dedicarle el tiempo a la procreación, constituiría un modo legítimo de construcción de ciertas realidades sexo-diversas que deje intacta a la heterosexualidad metafísica como principio constitutivo del sexo-género. Este modelo, adaptado al punto de vista moderno, es el que opera en lo gay: la constitución de individuos de un sexo-género específico orientados hacia la vida del ocio. Aquello que se esperaba del hombre libre en la antigüedad, le viene perfecto al hombre gay moderno dentro de la estructura heterosexual: una vida dedicada al placer, los honores, la contemplación y la felicidad.

En conclusión, no todo pensamiento sexo-disidente es anti-heterosexual. Romper con el binarismo no implica necesariamente acabar con el sexismo intrínseco de la visión androcéntrica del sexo-género. Una ontología sexo-disidente crítica es aquella que evita el asimilacionismo, y por tanto rechaza o abandona la posibilidad de alianza entre ciertas formas de sexo-disidencia y la heterosexualidad. La teoría queer es consciente de ello y por eso asume como uno de sus pilares el anti-asimilacionismo.

---

75 Platón. *Banquete*, trad. por Marcos Martínez Hernández, (Madrid: Gredos, 2010), 724

76 Teresa de Lauretis, *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*, trad. por María Echániz Sanz, (Madrid: Horas y HORAS, 2000), 81

---

El otro pilar de dicha teoría es la reivindicación de los espacios marginales a los que la sexo-disidencia había sido arrojada. Si la búsqueda por el reconocimiento de la dignidad e integridad de las realidades sexo-disidentes había culminado en la asimilación de determinados individuos sexo-disidentes a la estructura heterosexual, la teoría queer proponía la apropiación de aquellos espacios históricamente constituidos por la heterosexualidad para violentarlos. Comenzando por la resignificación del propio término *queer*, que originalmente se utilizaba como insulto y que no tiene equivalente en español (aunque yo prefiero traducirlo como “desviado” y no como “raro”, porque así creo conserva algo de su sentido original).

Ahora bien, la teoría de la performatividad del género de Judith Butler sirve como fundamento para ambos pilares de la teoría queer. Para el anti-asimilacionismo, la teoría de la performatividad sostendría que las realidades específicas de sexo-género (hombre, mujer y en este caso, gay) son tan solo efectos de la sedimentación de ciertas prácticas convencionales, las cuales no son absolutas y por ende no determinan la única manera posible de constituir el sexo-género. Respecto a la reivindicación, la teoría de la performatividad general, ya no específicamente de género, diría que la enunciación de un insulto puede fallar, generando efectos inesperados para el agresor, como la aceptación gustosa del insulto por parte del agredido, transformándose en un halago, perdiendo así su capacidad de herir. De esta manera, la filosofía de Judith Butler se convierte en el fundamento de la teoría queer.

Lorenzo Bernini realiza una excelente síntesis de lo que la teoría queer es al afirmar que “las teorías queer son ejercicios de ontología de la actualidad, actos de insubordinación y desobediencia a través de los cuales sujetos indóciles toman distancia del régimen de saber y poder que define su sexualidad, y por lo tanto de sí mismos, experimentando desidentificación y nuevas identidades precarias”<sup>77</sup>. Ahora bien, la manera en que la teoría queer parece constituir una ontología del sexo-género parece ser compatible con el nominalismo y el voluntarismo.

Tal cual está expuesta aquí, dicha teoría sugiere la existencia de un sujeto que realiza conscientemente actos insubordinados y, con ello, destruye y construye diversas categorías de sexo-género a voluntad. ¿Son estos supuestos ontológicos de la teoría queer necesarios, incluso convenientes, para la realización de sus objetivos? La respuesta es no. La historia reciente ha mostrado el fracaso de la teoría

---

77 Bernini, *Las teorías queer*, 116

queer. El devenir de lo queer, sobre todo en Latinoamérica, ha resultado análogo al de lo gay: por un lado, se ha constituido como un modelo específico de sexo-género, asimilable al pensamiento heterosexual; por otro, ha desdibujado las estructuras de poder que envuelven a las distintas entidades de sexo-género (hombre, mujer, gay, lesbiana, bisexual, trans e intersexual, etc.) al tratarlas por igual.

Sobre esto, Gabriela González Otoño señala que “la disidencia sexual ha encontrado en las últimas décadas a la teoría queer como su corriente hegemónica de pensamiento, sin embargo, a pesar de tratarse de un pensamiento subversivo (...), la misma ha sido utilizada por formas de ser homosexual desde lugares de privilegio en sociedades no occidentales”<sup>78</sup>. En concreto, “las lesbianas latinoamericanas (...), una de las críticas [que hacen] a la teoría queer es que (...) invisibiliza (...) los movimientos lesbianos que durante siglos han buscado construirse una identidad política que, aunque no pugna por identidades cerradas, tampoco está a favor de la desestabilización de las mismas”<sup>79</sup>

Vemos entonces que lo queer fracasa al no poder cumplir sus objetivos. Sin embargo, aún no queda claro de qué manera la causa de este fracaso es la asunción de una ontología nominalista y una metafísica voluntarista. Quien realiza una crítica a la teoría queer en este sentido es la propia Judith Butler. A continuación, desarrollaré esta crítica, que servirá no solo para mostrar las profundas limitaciones que tiene la teoría queer, sino también para desmentir la asociación inmediata establecida de la pensadora norteamericana con dicha teoría. La teoría queer y la filosofía de Judith Butler han tenido una relación recíproca a lo largo de la historia, pero ambas no se identifican.

En su célebre texto “Acerca del término queer”, Judith Butler se pregunta ya no por la posibilidad de la subversión de la heterosexualidad, sino por sus condiciones y límites. Por ello, menciona que:

“En algunos contextos, el término [queer] atrae a una generación más joven que quiere resistirse a la política más institucionalizada y reformista, generalmente caracterizada como “lesbiana y gay”; en algunos contextos, que a veces son los mismos, el término ha sido la marca de un movimiento predominantemente blanco que no ha abordado enteramente el peso que tiene lo queer -o que no tiene -dentro de las comunidades no blancas [...] en otros casos, el término representa una falsa unidad de mujeres y hombres”<sup>80</sup>

---

78 Gabriela González Otoño, “Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas” en *De Raíz Diversa, Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* 3, n° 5 (2016), (México: UNAM, 2016), 181

79 González Otoño, “Teorías de la disidencia sexual”, 185

80 Butler, *Cuerpos que importan*, 321

Y, después de algunos necesarios rodeos, la filósofa llega a la conclusión de que “las reiteraciones nunca son meras réplicas de lo mismo [...] esta acción repite como un eco otras acciones anteriores y acumula la fuerza de la autoridad mediante la repetición o la cita de un conjunto anterior de prácticas autorizadas”<sup>81</sup>. Por ello, “ni el poder ni el discurso se renuevan por completo en todo momento; no están desprovistos de peso como podrían suponer los utópicos de la resignificación radical”<sup>82</sup>. Aquí se muestran la condición para la efectividad de la subversión: el uso de la fuerza sedimentada por la convención, la cual proviene enteramente del contexto de realización. Y el contexto apropiado no está determinado por ningún sujeto subversivo de la voluntad.

¿Significa eso que lo queer es un concepto que debemos rechazar? Yo creo que no. Allí donde funcione como estrategia para el pensar crítico de la disidencia sexual, es bienvenido. Lo que no se debe es asumir que toda teoría sexo-disidente es o depende del concepto de lo queer. Este concepto es tan solo una instancia concreta del pensar de la disidencia sexual. Postularlo como paradigma sería análogo a confundir el ser con el ente, y fundar una onto-teología queer. Pero los espacios y momentos donde lo queer es efectivo ni dependen de un sujeto, ni éste es capaz de romper los tan profundamente acumulados principios constitutivos de la heterosexualidad tan solo porque tiene la voluntad de hacerlo.

Sin embargo, y a pesar de que Judith Butler comenta “la publicación de *El género en disputa* coincidió con la aparición de una serie de obras que afirmaban que ‘el vestido hace a la mujer’, pero yo nunca pensé que el género fuera como un vestido ni que el vestido hiciera a la mujer”<sup>83</sup>, la filósofa sigue siendo asociada con esta postura anti-nominalista. Muchas de las críticas dirigidas hacia Butler, que podrían ser más bien dirigidas hacia la lectura de Butler que realiza la teoría queer, sostienen que Butler es una anti-nominalista, aunque ella, de hecho, lo niegue.

Si la teoría de la performatividad del género es intrínsecamente anti-nominalista, lo único que queda es retornar a la teoría clásica del sexo-género, y reivindicar la realidad del sexo en nombre de la materialidad. Paso a continuación a discutir con las partidarias de esta idea, para mostrar la insuficiencia tanto de su postura como de la crítica que ellas realizan a Butler.

---

81 Butler, *Cuerpos que importan*, 318

82 Butler, *Cuerpos que importan*, 315

83 Butler, *Cuerpos que importan*, 324

## 2. En el nombre del sexo: la materialidad del cuerpo contra el nominalismo

En su célebre ensayo “Conocimientos situados”, Donna Haraway aboga por la reconsideración de la materialidad situada como estrategia contra universalismos y relativismos, por ser ambas visiones totalmente descarnadas del mundo. En específico, respecto al tema que nos atañe comenta que “el hecho de perder la visión biológica autoritaria del sexo (...) parece perder el propio cuerpo, que no es sino una página en blanco para las descripciones sociales, incluidas las del discurso biológico”<sup>84</sup> De esta manera, Haraway denuncia la pérdida de la dimensión del cuerpo sexuado en las ontologías del sexo-género<sup>85</sup>. Como una de las lecturas de Butler es compatible con el nominalismo, la crítica de Haraway parece aplicársele.

Criticar a Butler en nombre de la materialidad del cuerpo sexuado será la estrategia de una serie de posturas con las que discutiré a continuación. Mi modo de proceder será el siguiente: primero, mostraré la insuficiencia de su crítica hacia la filósofa, y después, proporcionaré argumentos en contra de la postura alternativa que toman. Tres son los pensamientos con los que dialogaré: el de María Binetti, el de Luisa Posada Kubissa y el de Paul B. Preciado.

### A. *María Binetti: esse est concipi*

En su reciente texto, “En torno a un nuevo realismo feminista...”, la filósofa argentina ataca lo que ella nombra como el paradigma lingüístico en la teoría del sexo-género, que “convierte al lenguaje en condición de posibilidad y realidad de toda cosa establecida por un sujeto discursivo o performativo”<sup>86</sup>. No queda claro cuál es el estatuto ontológico del lenguaje en el interrogar de Binetti; sin embargo, tal

84 Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, 329

85

Si bien es cierto que este ensayo de Haraway es de corte más epistemológico, razón por la cual también es utilizado en la sección donde discuto el método en el capítulo 1 de esta investigación, me pareció pertinente traerlo a colación en su denuncia a la dicotomía materia-lenguaje, pues ésta rescata una perspectiva más ontológica de la autora, misma que se hace patente con su pensamiento acerca de esa condición de bio-artefacto que nombra como *cyborg*, caracterizado específicamente como un nuevo modo político de ser, y no solo como un modo de inteligibilidad de lo social: “el cyborg es nuestra nueva ontología, nos otorga nuestra política. Es una imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que, unidos estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica”. [Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, 254]

86 María J. Binetti “En torno a un nuevo realismo feminista como superación ontológica del constructivismo sociolingüístico” en *Debate Feminista* 58 (2019), 79

parece que éste es concebido de la misma manera que en Austin, como contrapuesto a la realidad material. Esto queda claro al enunciar el principal motivo de su crítica: “en lugar de mujeres como sujetos sexuados (...) lo que domina el escenario posfeminista son las performance discursivas de los géneros (...) sociopolíticamente deconstruibles y construibles a voluntad”<sup>87</sup>

Con la cita anterior entendemos que Binetti acusa a cierta teoría del sexo-género de ser nominalista, en tanto trabaja solo con discursos, y voluntarista, en tanto asume que la constitución del sexo-género opera a voluntad. Además, aunque con el uso del concepto de lo performativo ya parecía asociar a la filosofía de Butler con esta postura, la identificación de la teoría de la filósofa norteamericana con aquella que intenta criticar se hace explícita: “los cuerpos son para Butler coagulaciones del lenguaje, textos sociopolíticos sin más consistencia (post)ontológica que los *flatus vocis* de su aparecer”<sup>88</sup>. Ahora bien, es de notar no solo que en todo el texto dicha afirmación carece de sustento, y por tanto constituye una falacia de afirmación gratuita, sino que además es fácil demostrar que es falsa.

Como no es suficiente con creerle a Butler cuando afirma que ella afirma que no está pensando al cuerpo sexuado solo como una construcción lingüística, tendremos que recurrir a las dos caracterizaciones que hemos dado a la filosofía de Butler en partes anteriores de esta investigación. En primer lugar, la asunción de la constitución de una determinada realidad de sexo-género como efecto del sedimento de las prácticas performativas otorga cierta consistencia a las entidades en cuestión, imposibilitando la deconstrucción de la misma por mera enunciación. Y en segundo lugar, dado que el origen del acto subversivo proviene de la fuerza constitutiva de la repetición de las convenciones, tampoco existe un sujeto voluntarista detrás del sexo-género, que pueda moldearlo a voluntad.

Pero nuestra crítica a Binetti no acaba aquí. El motivo de su pretendida refutación de Butler es que, a su juicio, “dicho sistema comporta una interpretación dualista de la diferencia sexual (...) reducida o bien a un biologicismo esencialista o bien a un sociologicismo heteronormativo”<sup>89</sup>. Pues bien, aún si esto fuera el caso en la filosofía de Butler -que no lo es-, la propuesta de la filósofa argentina no supera este

---

87 Binetti, “En torno a un nuevo realismo feminista”, 78

88 Binetti, “En torno a un nuevo realismo feminista”, 80

89 Binetti, “En torno a un nuevo realismo feminista”, 80-81

dualismo. Dicha propuesta es la siguiente: “¿de qué concepto de mujer hablamos? Hablamos de una mujer que es en cada instante acción conceptiva, generación naciente, cuerpo capaz de darse a luz”<sup>90</sup>

Esta caracterización sigue siendo esencialista, muy a pesar de Binetti, puesto que esencialismo no implica solo ni esencialmente la idea de un modelo fijo y absoluto, sino más bien un trascendentalismo: la postulación de un paradigma específico, atemporal y dado *a priori*. El esencialismo es el retorno de la metafísica. Y es precisamente una metafísica del sexo-género lo que asume Binetti cuando piensa a la mujer como origen: “cuando hablamos de diferencia sexual no mentamos aquí la diferencia binaria varón-mujer, sino la diferencia radical de la identidad femenina consigo misma (...) la pareja primordial es más bien la mujer y el vacío, y el hombre viene segundo”<sup>91</sup>

María Binetti es presa, entonces, de la metafísica del sexo: esencializa a la mujer como movimiento autocreador, como vida. Pero la vida, en tanto que ontológica, ocurre en todo ente viviente, no solo en las mujeres; y en tanto que óptica, acontece en las mujeres mediante la reproducción sexual de la especie, para lo que necesita la interacción con un hombre: se instaura la heterosexualidad metafísica. Ahora bien, si en vez de caracterizarla como vida, Binetti solo pensara a la mujer como *la* diferencia, sería presa de los mismos errores que Luce Irigaray: perdería poder de acción al trabajar con un concepto carente de contenido. Por tanto, la propuesta de Binetti fracasa en lo que se propone.

### *B. Luisa Posada Kubissa: el fin es la igualdad*

La posición de Luisa Posada Kubissa comienza con el acierto de criticar posiciones esencialistas del sexo-género como la de Binetti. En su libro *¿Quién hay en el espejo?* La filósofa española rechaza cualquier tradición de pensamiento heredada que postule “un espejo donde lo femenino refleja una suerte de idea homogénea e indiscernible que las mujeres compartiríamos”<sup>92</sup>. Sin embargo, en otro lugar rechaza igualmente la teoría de la performatividad de Judith Butler: “Que haya un género auténtico detrás de lo que se presenta como mujer u hombre es algo bastante discutible, pero también lo es que la performatividad resulte ser lo suficientemente explicativa: porque la mayoría de las personas

90 Binetti, “En torno a un nuevo realismo feminista”, 93

91 Binetti, “En torno a un nuevo realismo feminista”, 87

92 Luisa Posada Kubissa, *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*. (Madrid: Cátedra, 2019),

no perciben su identidad de género como producto de una elección, o como el resultado de un proceso constantemente acabado”<sup>93</sup>.

Aquí nos percatamos de nuevo que Judith Butler se asocia falsamente a una posición voluntarista del sexo-género. Pero también nos percatamos de que, para Posada Kubissa, Butler no da cuenta de la razón de que el género no sea percibido como un proceso. Esta idea también es incorrecta: Butler sí especifica que es parte del efecto de sedimentación de las prácticas constitutivas el hecho de que sean percibidas como naturales. Sin embargo, ésta no es la principal crítica de la filósofa española, puesto que también menciona que “este constructivismo extremo de Butler, que deconstruye la categoría “mujeres”, deja así a la política feminista sin su sujeto tradicional”<sup>94</sup>. Y, como para subvertir al sujeto hay que tener el sujeto a subvertir, “la propuesta de que el feminismo se articule con otras ‘posibilidades de sujeto’ corre el riesgo de que [éste] sea asimilado y disuelto sin más en éstas”<sup>95</sup>

Pero aquí Posada Kubissa también se encuentra en un error: la teoría de la performatividad del género de Butler nunca sostiene que las mujeres no existan. De hecho, la mujer como categoría de sexo-género determinada es producto de la sedimentación de las prácticas constitutivas. Cada mujer concreta lo es, de hecho, en su especificidad. Lo que, en todo caso, Butler negaría sería algo así como el sujeto-mujer. Pero el sujeto, en filosofía, es un dispositivo de representaciones determinadas según principios condicionantes de la experiencia. Afirmar el sujeto mujer implicaría sostener justo lo que Posada Kubissa no quiere: una esencia fija e incondicionada que determine lo que la mujer es.

La filósofa española es víctima de la confusión generada a partir de un equívoco: en el lenguaje ordinario sujeto se identifica a veces con individuo. Y en definitiva sería un error de una ontología del sexo-género afirmar que las mujeres, en tanto individuos, no existen. Pero es de hecho necesario para una teoría de este tipo sostener que las el sujeto mujer es una construcción androcéntrica. El feminismo no pierde, sino gana, al deshacerse de la metafísica del sujeto mujer. Si lo que existen son mujeres, y cada una de ellas es constituida por la estructura heterosexual de manera específica, las alianzas estratégicas que generen se darán en función del contexto, algunas veces articulándose con grupos de hombres, de mujeres trans, de maricas, etc. Y, otras veces, no. Esto no disuelve el feminismo.

---

93 Luisa Posada Kubissa, *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas*, (Madrid: Fundamentos, 2015), 168

94 Posada Kubissa, *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas*, 166

95 Posada Kubissa. *¿Quién hay en el espejo?*, 18

---

Ahora pasemos a explorar la propuesta de Luisa Posada Kubissa. Paradójicamente, parece ser ella quien abraza cierta forma de nominalismo y voluntarismo al optar por la estrategia de “revalidar el género como categoría de análisis y a la vez no reificarlo”<sup>96</sup>. Dicha postura tiene como fin pensar la lucha anti-heterosexista a partir del concepto de igualdad, que explícitamente distingue de la mera identidad: “el reconocimiento de que los hombres y mujeres tienen mucho en común en tanto que humanos es un punto de partida indispensable para pensar la igualdad (...) muchas diferencias no son biológicas y, por tanto, son modificables”<sup>97</sup>

Pero esta postura tiene el defecto de pensar que el criterio de similaridad entre entidades de sexo-género es el concepto de lo humano. Esto es problemático, pues ya vimos que éste ha sido constituido históricamente a partir de un modelo androcéntrico. En lugar de reivindicar la dignidad de las mujeres, este pensamiento condiciona dicha dignidad a la constitución de su sexo-género según los estándares de lo que los hombres son. Es por ello que esta filósofa habla de no-discriminación e igualdad de oportunidades y capacidades profesionales, todas ellas demandas ilustradas propuestas por los hombres en la modernidad.

Pero esta estrategia deja intacta la heterosexualidad constitutiva, tan solo quiere elevar el ser mujer a la condición de excepcionalidad que antes describíamos tenían cierto tipo de hombres según la antigüedad clásica griega. Dicha postura niega, y además, banaliza las determinaciones corporales al afirmar que, si estas fueran un impedimento, sería necesario modificarlas; aunque, dado que piensa que no lo son, simplemente las ignora. Pero Luisa Posada Kubissa olvida que muchas de las luchas reivindicativas de las mujeres empiezan por el deseo de emancipación de sus cuerpos. Por tanto, su postura no cumple el objetivo deseado.

### *C. Paul B. Preciado: el sexo es prostético*

El filósofo trans Paul Preciado, por su parte, tiene una propuesta más sutilmente elaborada en su *Manifiesto contrasexual*. En primer lugar, escapa del esencialismo que atrapó a Binetti con la siguiente reflexión: “ la diferencia sexual es una heteropartición del cuerpo en la que no es posible la simetría (...)

---

96 Posada Kubissa. *¿Quién hay en el espejo?*, 119

97 Posada Kubissa. *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas*, 160

los hombres y las mujeres son construcciones metonímicas del sistema heterosexual de producción y reproducción que autoriza el sometimiento de las mujeres como fuerza de trabajo sexual”.<sup>98</sup>

A su vez, también supera cierto tipo de nominalismo sustentado en la dicotomía de la conciencia ordinaria entre materia-lenguaje, puesto que para él su teoría “no propone (...) intervenciones políticas abstractas que se reducirían a variaciones del lenguaje (...) [las cuales] reducen la textualidad y la escritura a sus residuos lingüísticos”<sup>99</sup>. Mas bien, asume la estrategia butleriana de que solo en su inmersión es posible la subversión de la heterosexualidad: “no se trata de deshacerse de las marcas de género o de las referencias a la heterosexualidad, sino de modificar las posiciones de enunciación”<sup>100</sup>.

Sin embargo, pone en duda que la filosofía de Butler sea suficiente: “la noción butleriana de ‘performance de género’ (...) se deshace prematuramente del cuerpo y de la sexualidad haciendo imposible un análisis crítico de los procesos tecnológicos de inscripción que hacen que las performance ‘pasen’ como naturales o no”<sup>101</sup>. Empero, ésta también es una desafortunada lectura de Butler. No es claro que la filósofa norteamericana piense un sujeto incorpóreo, pero esto lo desarrollaremos en el siguiente apartado. Aquí es suficiente con afirmar que la teoría de Butler sí da cuenta del motivo por el que determinadas constituciones de sexo-género pasan por naturales: es efecto de la sedimentación de las prácticas constitutivas encubrir su propia producción.

Finalmente, la propuesta de Preciado es la siguiente: “el género no es simplemente performativo (...), como habría querido Butler, el género es ante todo prostético, es decir no se da sino en la materialidad de los cuerpos”<sup>102</sup>. El problema con esta postura es que confunde la instancia con la estructura, el principio condicionado con el condicionante. Al rechazar las metafísicas del falo (principio simbólico) y del pene (principio biológico), insta una metafísica del dildo (principio artefactual). Es cierto que el dildo es un dispositivo material que, en ciertos contextos, funciona como medio para la constitución anti-heterosexual del sexo-género, pero al no interrogarse el estatuto ontológico del artefacto, Preciado cae en la trampa de asumir una cierta manera de pensar la ontología de la técnica.

---

98 Paul B. Preciado, *Manifiesto Contrasexual*, trad. por Julio Díaz y Carolina Meloni, (Barcelona: Anagrama, 2016), 18

99 Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 19

100 Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 19

101 Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 81

102 Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 21

No se trata de utilizar dildos y prescribirse hormonas. Estas dos estrategias solo funcionan como mecanismos anti-heterosexistas en muy específicos contextos. Y estos contextos, de nuevo, no dependen de ningún sujeto de la voluntad para acontecer. Si obviamos esto, podemos caer de nuevo en el antinominalismo y la falaz hipótesis de que, detrás de la heterosexualidad metafísica, se esconde una realidad neutral en donde cualquier individuo puede “acceder a todas las prácticas significantes, así como a todas las posiciones de enunciación, en tanto sujetos, que la historia ha determinado como masculinas, femeninas o perversas”<sup>103</sup>.

Como vemos, todos estos intentos por criticar el supuesto nominalismo de Butler fracasan, en mayor o menor medida. ¿Es entonces la exigencia de Donna Haraway de pensar la materialidad del cuerpo sexuado imposible de realizar? De ninguna manera. De hecho, el pensar de esta filósofa asume enteramente esta postura neomaterialista, es decir, anti-esencialista y anti-nominalista a la vez, en la creación de su concepto de lo *cyborg*: “el *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política. Es una imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que, unidos, estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica”<sup>104</sup>.

Sin embargo, hasta donde sé no queda claro cuál es el sentido específico de este neomaterialismo más allá de que invita a eliminar la dicotomía materia-discurso. Lo que sí es posible sostener es que Judith Butler sí quiere pensar desde un neomaterialismo de este tipo. El intento, más o menos virtuoso, de desarrollar esta postura se encuentra en su libro *Cuerpos que importan*, el cual analizaremos a continuación.

### 3. Fijación del sedimento: su institución y constitución frente a la construcción

A Judith Butler le queda claro que concebir a un cuerpo sexuado como *tabula rasa* en donde viene a inscribirse enteramente la realidad del sexo-género es replicar un gesto, repetido a lo largo de la historia de la filosofía, no solo falaz sino heterosexista: “como la *hyle* de Aristóteles, la *physis* [de Platón] no puede definirse. En efecto, el principio receptor incluye potencialmente todos los cuerpos y también se

---

103 Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 13

104 Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, 254

aplica universalmente (...) esta physis solo puede ser penetrada, nunca penetrar”<sup>105</sup>. Es por ello que Butler asume el deber de pensar la materialidad del cuerpo.

Para hacerlo, Butler formula el debate en términos del constructivismo, postura con la que se le asocia. Ella sostiene que tanto el constructivismo radical (que niega absolutamente la materialidad del cuerpo sexuado) como el moderado (que asume un sexo dado, sobre el que se constituyen ciertas determinaciones culturales, el género) se equivocan al suponer un sujeto metafísico, ya sea como instancia de la voluntad (un quién) o como sustrato (un qué). Ambas posturas las refuta.

Respecto a la primera, la consideración de un sujeto como instancia de la voluntad, Butler la divide en dos opciones: o bien este quién es un individuo capaz de crear su propia constitución de sexo-género, o bien éste es una estructura, un sujeto teológico que instauro la realidad con su voluntad. En cuanto a la primera opción, comenta que ese “sujeto voluntario e instrumental, que [cree que] decide sobre su género, claramente no pertenece a ese género desde el comienzo y no se da cuenta de que su existencia ya está decidida por el género”<sup>106</sup> En cuanto a la segunda, ella afirma que el hecho de que la reiteración de la práctica constitutiva es necesaria “es una señal de que [su] materialización nunca es completa”<sup>107</sup>.

Así, ni somos nosotros quienes constituimos a voluntad la realidad del sexo-género, ni es alguna instancia estructural absoluta, como el lenguaje o algún dios, quien lo hace. Pensar que de hecho ocurre así es caer en la trampa metafísica de la que Nietzsche, según Butler, ya nos advirtió: “la construcción se entiende todavía como un proceso unilateral iniciado por un sujeto previo, según la cual donde hay actividad, siempre hay detrás un sujeto iniciador y voluntario”<sup>108</sup>

En cuanto a la segunda postura, la consideración de un sujeto como sustrato, Butler nos recuerda en primer lugar que considerar una estructura como ésta es actuar como si “el sexo [fuese] al género lo que lo femenino a lo masculino”<sup>109</sup>. Por ello, la filósofa opta por una formulación del acto performativo que no mantenga la dicotomía austriana entre el acto realizativo y el descriptivo: “no hay ninguna referencia a un cierto cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formulación adicional de ese cuerpo

---

105 Butler, *Cuerpos que importan*, 74-75

106 Butler, *Cuerpos que importan*, 12-13

107 Butler, *Cuerpos que importan*, 18

108 Butler, *Cuerpos que importan*, 27-28

109 Butler, *Cuerpos que importan*, 21

(...), puesto que la proposición asertórica es siempre, hasta cierto punto, performativa”<sup>110</sup>. Esto quiere decir que toda afirmación de un sustrato sobre el que se lleva acabo la construcción hace algo más que solo referir a un conjunto de hechos, también instituye lo que cuenta o no como sustrato, independientemente si es razonable o no suponer que lo es.

Pero incluso en el supuesto de que existiera una cierta figura que pareciera ser el fondo mismo sobre el cual se realiza una construcción, algo así como una “roca de lo real”, Butler diría que “lo que se presenta aquí es una figura de fondo de una roca que sin embargo se ha sedimentado a lo largo del tiempo y que no es tanto un cimiento como un efecto previo recubierto por este subsuelo”<sup>111</sup>. Toda roca tiene un origen, una historia: no está dada *a priori*. La principal razón para negar un sustrato absoluto es que éste se pueda constituir como ley, y “esta ley se postula como la responsable de la contingencia de todas las determinaciones ideológicas [es decir, las construcciones], pero nunca está sujeta a la misma lógica de la contingencia que impone”<sup>112</sup>

El rechazo a la posición metafísica, es decir, a la retrascendentalización de un principio condicionante incondicionado, en este caso un sustrato último o roca de lo real, garantiza la plena contingencia de la realidad actual. Esto es, además, consistente con la manera en que experimentamos el mundo: éste es cambiante, a pesar de que hay estructuras que se mantienen. Lo que se mantiene, entonces, no puede ser eterno o inmutable, sino simplemente aquello que se repitió hasta hacerse costumbre, sedimento. Una vez entendido este argumento, podemos pasar a la parte propositiva de la tesis de Butler.

En las páginas finales de la introducción a *Cuerpos que importan*, Judith Butler sintetiza la manera en que la teoría del género, depurada de toda interpretación constructivista, explica la constitución del sexo-género. En primer lugar, nos dice que “un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal (...) en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo”<sup>113</sup>. Después, y en razón del sexo asumido, el sujeto realiza una serie de actos constitutivos siguiendo “una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos”<sup>114</sup>. Finalmente, la forma determinada que se haya constituido sería el

---

110 Butler, *Cuerpos que importan*, 31-32

111 Butler, *Cuerpos que importan*, 283

112 Butler, *Cuerpos que importan*, 278

113 Butler, *Cuerpos que importan*, 19

114 Butler, *Cuerpos que importan*, 19

---

“efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materialidad de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras”<sup>115</sup>.

Hagamos paráfrasis de este proceso que señala Butler: primero, existe un acto que instituye nuestra manera, no voluntaria, de constituirnos. Éste es el acto de asumir un sexo. Después, en razón del sexo constituimos nuestro cuerpo según las normas del género. Así, la materialidad de nuestro cuerpo es el resultado la sedimentación de los distintos actos constitutivos que operan según los principios del sexo-género, entre ellos, la heterosexualidad. Esta sedimentación es el resultado del trabajo de las normas sobre el propio cuerpo, de tal manera que es indistinguible lo que la forma aporta a la materia: ambas son una sola entidad. Aquí ya no cabe la dicotomía materia-discurso. Un neomaterialismo está presente entonces en la filosofía de Butler.

Finalmente, es menester preguntarse por el mecanismo por el que se instituye nuestra particular manera de constituirnos, es decir, ¿cuál es la naturaleza de la asunción del sexo? La respuesta de Butler es que el acto institutivo del sexo es de naturaleza psíquica, y tiene la forma de la incorporación no voluntaria de una cierta proyección, un “fantasma” que tiene la función de garantizar nuestra identificación con una determinada categoría de sexo-género (ya sea mujer, hombre, u otra), que a su vez rechace la identificación con otra. En palabras de Butler, “la formación de un sujeto exige la identificación con el fantasma normativo del ‘sexo’ y esta identificación se da a través del repudio que produce un campo de abyección (...) la materialización de un sexo dado será esencial para la regulación de las prácticas identificatorias que procurarán persistentemente que el sujeto rechace la identificación con la abyección del sexo”<sup>116</sup>.

Esto incluso puede aplicar a entidades subjetivas no individuales, sino colectivas. La asunción de la identificación con un sexo heterosexual implicaría entonces el rechazo de toda estructura no-heterosexual. Esta postura explicaría el temor que hombres y mujeres heterosexuales tienen ante la sexo-disidencia: estos representan aquello que les está prohibido ser. Otro de los fenómenos que puede explicar esta postura es el por qué, si el modo en que androcéntricamente es constituido del sexo-género es tan violento para mujeres y sexo-disidentes, hay individuos que nos constituimos a partir de

---

115 Butler, *Cuerpos que importan*, 19

116 Butler, *Cuerpos que importan*, 20

estas determinaciones. No lo elegimos, y tampoco está en nuestra pura voluntad rechazarlo: simplemente es el modo en que nos fue posible encontrar un lugar para nosotras dentro del mundo.

Si, de manera involuntaria, replicamos alguna de las estructuras de la heterosexualidad, no es porque queramos seguir dándole fuerza a esta estructura, ni porque estemos actuando con convicción una obra de teatro paródica, sino porque es la única forma en que, de manera repetitiva, vamos constituyendo nuestro cuerpo para intentar sobrevivir a un mundo heterosexual:

“la performatividad no es pues un acto singular, porque siempre es la reiteración de una norma o conjunto de normas y, en la medida en que adquiera la condición de acto presente, oculta o disimula las convenciones de las que es una repetición. Además, este acto no es primariamente teatral; en realidad, su aparente teatralidad se produce en la medida en que permanezca disimulada su historicidad (e, inversamente, su teatralidad adquiere cierto carácter inevitable por la imposibilidad de revelar plenamente su historicidad)”<sup>117</sup>

Una vez queda claro lo anterior, se puede entender a la perfección la finalidad de la teoría de la performatividad del género:

“Mi propósito es llegar a una comprensión de cómo aquello que fue excluido o desterrado de la esfera propiamente dicha del “sexo” -entendido como esa esfera que se afirma mediante un imperativo que impone la heterosexualidad -podría producirse como un retorno perturbador, no solo como una oposición imaginaria que produce una falla en la aplicación de la ley inevitable, sino como una desorganización capacitadora, como la ocasión de rearticular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros”<sup>118</sup>

La producción reiterativa de fallos en la aplicación de los principios constituyentes del sexo-género es tan solo la condición de posibilidad de la construcción de una ontología del sexo-género crítica (feminista y sexo-disidente), no la realización de la misma. Para instaurar un nuevo orden constitutivo de sexo-género es preciso rearticular el orden mismo de los principios, lo cual es posible porque éstos, como ha quedado demostrado anteriormente, no son principios incondicionados. Encontrar la posibilidad del cambio es un primer momento, instaurarlo a partir de una serie de actos políticos sería el segundo. En este trabajo únicamente nos centramos en el primero, es decir, en la construcción de una ontología crítica.

---

117 Butler, *Cuerpos que importan*, 34

118 Butler, *Cuerpos que importan*, 49

Ahora bien, hay aún varios cabos sueltos en esta cuestión. En primer lugar, es necesario aclarar el estatuto ontológico que tienen tanto el lenguaje como las normas según esta interpretación. También, es preciso caracterizar muy bien la naturaleza del proceso psíquico constituyente del cuerpo. Es evidente que si pensamos tanto la psique como el cuerpo, el lenguaje y las normas en sentido ordinario, toda esta propuesta butleriana no alcanzan un pleno sentido para la conciencia. Por ello, será necesario un capítulo en donde se explicita, poco a poco, los fundamentos de esta lectura, que caracterizo como ontológica, de la teoría de la performatividad del género de Judith Butler. Los fundamentos de dicha lectura provienen de la fenomenología, pero no en sentido tradicional, si no uno que asuma algunos de los descubrimientos teóricos del psicoanálisis. Todo ello se desarrollará en el siguiente capítulo.

---

## Capítulo 4. La constitución fenomenológica del cuerpo sexuado

La teoría de la performatividad del género de Judith Butler considera al sexo-género como la constitución sedimentada de la repetición, nunca completamente exitosa, de la norma heterosexual. Por tanto, deshacer el género no implica, como cree el nominalismo, ni crear de la nada nuevas posibilidades de sexo-género ni actuar como si las previamente impuestas no existiesen o no tuvieran poder de coerción. Sin embargo, dicha caracterización de la teoría es ambigua al identificar la constitución de las entidades de sexo-género con el actuar *performativo*, siendo que éste concepto proviene de una teoría del lenguaje particularmente proclive al nominalismo. Esto ha suscitado una serie de críticas en nombre de la materialidad de cuerpo sexuado. Solo la incorporación del cuerpo satisface plenamente a la lectura anti-nominalista.

Pero una lectura anti-nominalista solo es posible a partir de la explicitación de una serie de supuestos en los que se fundamenta. Estos supuestos colocan a la ontología del sexo-género como una teoría desarrollada según los principios de la fenomenología del cuerpo, en una vertiente que asume y se rearticula a partir de algunos de los descubrimientos del psicoanálisis. El hecho de que la propia Judith Butler haya trabajado una fenomenología de este tipo es el indicio de que ella misma, implícitamente o no, haya pensado su teoría del sexo-género desde aquí. Por tanto, si bien el estatuto ontológico del lenguaje nunca es tratado explícitamente en la teoría del sexo-género de Butler, a partir de la articulación de sus ensayos sobre fenomenología del cuerpo es posible determinar que, cuando ella afirma la performatividad del sexo-género, no está abrazando ninguna posición nominalista. Este capítulo tratará de desarrollar el argumento de este razonamiento.

### **1. La constitución del cuerpo sexuado: fenomenología y feminismo**

Son muchos los motivos por los que conviene adoptar una posición fenomenológica para la construcción de una ontología crítica del cuerpo sexuado. La propia Judith Butler, en su célebre ensayo de juventud “Actos performativos y constitución del género”, enumera algunos de ellos. El primero de ellos es que, tanto la fenomenología como el pensamiento crítico sobre el sexo -como el feminista, pero

también el de la disidencia sexual -tienen como objetivo “afianzar la teoría en la experiencia vivida”<sup>119</sup>. La tarea de la fenomenología, según Husserl, consiste en la reconducción de la realidad del mundo a sus fuentes de sentido en la experiencia<sup>120</sup>. Ambos *corpus* teóricos asumen, entonces, un pensar situado en contraposición con aquellas posiciones impersonales y objetivantes que creen poder determinar la realidad de manera dogmática e incondicionada.

Otro de los motivos es que ambos *corpus* tienen como objetivo fundamental la crítica a la naturalización de determinadas realidades. El pensamiento feminista querría mostrar “cómo han sido constituidos los conceptos cosificados y naturalizados del género y cómo son susceptibles de ser (...) de otra manera”<sup>121</sup>. De la misma manera, al realizar la suspensión fenomenológica, es decir, el poner entre paréntesis la tesis de incuestionabilidad del sentido del mundo<sup>122</sup> -que tendríamos en nuestra actitud más inmediata -, lo que hacemos es interrogar por aquello que antes nos parecía obvio. En concreto, el sexo-género ya no son aparece como algo previamente dado, sino como el resultado de una serie de actos constitutivos. Así, fenomenológicamente “el género no es un hecho, sino un efecto de actos [producto de] una sedimentación de normas (...) que produce el fenómeno peculiar de un sexo natural”<sup>123</sup>

Otra cosa que tanto feminismo -en tanto pensar crítico sobre el sexo-género -como fenomenología comparten es el análisis de las maneras en que “las estructuras (...) son implementadas y reproducidas por actos y prácticas individuales, y cómo el análisis de situaciones personales se ve clarificado al plantearse un contexto cultural (...) compartido”<sup>124</sup>. Estos intereses, que se sintetizan en la famosa consigna feminista acerca de que lo personal es político<sup>125</sup>, parecieran no ser de antemano del interés fenomenológico.

Sin embargo, en tanto que dicha filosofía sostiene que es razonable sostener que compartimos ciertas estructuras fundamentales en virtud de la similitud de nuestras experiencias, es posible hablar de

---

119 Judith Butler, "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", trad. por Marie Lourties, *Debate Feminista* 18 (1998), 301

120 Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. por José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), §57

121 Butler, "Actos performativos y constitución del género", 297

122 Husserl. *Ideas*, §27

123 Butler, "Actos performativos y constitución del género", 303

124 Butler, "Actos performativos y constitución del género", 301

125 Kate Millet, *Política sexual*, trad. por Ana María Bravo García, (Madrid: Cátedra, 2017)

condiciones inter-subjetivas de la experiencia. Y si bien no es tema de la fenomenología clásica dar cuenta de cómo esas estructuras de nuestra experiencia y constitución del mundo generan condiciones de violencia y opresión, sí lo es para una fenomenología crítica, como la de Sara Ahmed en su *Fenomenología Queer*<sup>126</sup>.

Ahora bien, al terminar de enunciar las similitudes entre fenomenología y teoría crítica del sexo-genero, Judith Butler advierte que la primera “a veces parece asumir la existencia de un agente electivo y constituyente antepuesto al lenguaje (...) [pero] también hay un discurso más radical de la doctrina de la constitución que toma al agente social como objeto, antes que sujeto, de los actos constitutivos”<sup>127</sup>. Parecería que la advertencia de Butler viene a tono con la postura anti-nominalista. Empero, pensar de esta manera implicaría asumir que el yo de la fenomenología se equipare en todos los casos con un agente voluntarista solo porque es, en un cierto aspecto, irreductible al lenguaje. Esto, como intentaré mostrar a continuación, no es el caso.

Butler insiste en que “es desafortunada gramática decir que hay un ‘yo’ que hace ‘su’ cuerpo, como si una práctica descorporeizada precediera y gobernara un exterior corporizado”<sup>128</sup>. Si la fenomenología afirmara algo como esto, ella se inscribiría en la tradición filosófica moderna de una subjetividad voluntarista. Sin embargo, de acuerdo con Marcela Venebra, “fenomenológicamente el yo, la unidad idéntica de la vida subjetiva, es una ‘identidad descentrada’”<sup>129</sup>. ¿Cómo es posible que pensamientos tan dispares se prediquen de la misma teoría? La razón es que para la fenomenología el yo es a la vez, aunque en distintos sentidos, idéntico a sí y nunca el mismo.

Según la teoría estratológica del yo de la fenomenología, existen múltiples dimensiones del yo, constituidas a partir de distintos grados de sedimentación de las experiencias vividas<sup>130</sup>. En el nivel más superficial, y tomando la totalidad de las experiencias sedimentadas, se encuentra lo que llamamos el yo empírico, es decir, aquello que somos en tanto que constituidas a partir de las diferentes vivencias que tenemos. Pero en el nivel más profundo se encuentra un yo definido como el mero “acto unificante

126 Sara Ahmed, *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*, trad. por Javier Sáez del Álamo, (Barcelona: Bellaterra, 2019)

127 Butler, “Actos performativos y constitución del género”, 296

128 Butler, “Actos performativos y constitución del género”, 299

129 Marcela Venebra, “Husserl. Cuerpo propio y alienación”, *Investigaciones fenomenológicas* 15 (2018), 121

130 Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo, Investigaciones Fenomenológicas Sobre La Constitución*, trad. Luis E. González, (México: UNAM-IIF, 2005), §28

de la corriente de vivencias”<sup>131</sup>. Este yo, que llamaremos puro, es simplemente la unidad sintética de la apercepción.

Lo que la fenomenología nombra como yo puro no es, entonces, ninguna sustancia con una esencia determinada y determinante de todo lo que es. No es, en el sentido kantiano del término, trascendental (un condicionante incondicionado). El yo puro es simplemente la condición constitutiva del cambio y la sedimentación en todos los niveles superiores del yo. Por tanto, este yo, al no ser una sustancia, no hace su cuerpo en el sentido de la fabricación o la producción voluntarista, aunque tampoco se agota en cuantos yo empíricos o concretos pueda ser. Es por ello que este yo puro, para la fenomenología, siempre va acompañado de un cuerpo, puesto que “no es posible un yo sin un cuerpo”<sup>132</sup>.

De esta manera, “el yo no preexiste al cuerpo, más bien la experiencia del cuerpo narra el devenir del yo”<sup>133</sup>. Que se acompañen mutua y necesariamente, e incluso que se excedan (como se verá más adelante), no quiere decir que el yo y el cuerpo se identifiquen. En la identificación del yo con el cuerpo, que es una existencia espaciotemporalmente determinada, se reduce esta instancia a su modo empírico, y con ello se pierde la posibilidad de dar cuenta de ciertos fenómenos clave para pensar la constitución de lo real: la experiencia de alienación. Esta experiencia, al ser considerada por Butler -según veremos en el siguiente apartado -transformará la manera en que pensamos la constitución del cuerpo sexuado.

Por lo pronto, y atendiendo a esta pequeña corrección crítica en el discurrir de Butler, es posible sostener plenamente que “el cuerpo no está pasivamente inscrito con códigos culturales (...) pero tampoco yo es corporizados [empíricos] preexisten a las convenciones culturales que esencialmente significan [y constituyen] los cuerpos”<sup>134</sup>. En esta lectura, esta frase diría que todo yo empírico, necesariamente corporizado, es producto de un proceso de constitución histórico. Sin embargo, debido a que el yo no se agota en lo empírico, su cuerpo tampoco se agota en determinaciones específicas.

---

131 Husserl, *Ideas II*, §22

132 Husserl, *Ideas II*, Anexo I

133 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 117

134 Butler, “Actos performativos y constitución del género”, 308

Queda, sin embargo, un cabo suelto en la lectura de Butler: su insistencia en que la constitución fenomenológica trata solamente acerca de significados y de códigos culturales. Esto podría sostenerse a partir del siguiente razonamiento: si bien el género es constituido, su constitución se realiza sobre una base corpórea dada *a priori*, el sexo. Pero como este es un gesto anti-fenomenológico, puesto que deja incuestionado el sentido mismo del cuerpo tal como nos aparece, Judith Butler sostiene que “el cuerpo es, más que ‘una especie natural’, ‘una idea histórica’”<sup>135</sup>. Esta idea entra en consonancia con lo que Merleau-Ponty sostenía a propósito del sexo del cuerpo: “incluso con la sexualidad, (...) que ha pasado mucho tiempo por ser el tipo de la función corpórea, nos enfrentamos no a un automatismo periférico, sino a una intencionalidad que siga el movimiento general de la existencia”<sup>136</sup>.

El cuerpo sexuado, entonces, no se escapa de ser constituido a través de la sedimentación de actos. Empero, esto no responde si hay o no una base sobre la que se constituye el sexo-género, solamente dice que el cuerpo sexuado, tal como nos aparece, no lo es. ¿Cuál es la respuesta de Butler, en este texto, ante tal interrogante? Ella nos dice que “la existencia y la realidad de las dimensiones naturales del cuerpo no son negadas, sino replanteadas de tal suerte que quede establecido (...) el proceso por el cual el cuerpo termina portando un significado cultural”<sup>137</sup>.

Entonces, para la filósofa norteamericana, al menos en este texto, resulta que sí hay al menos un resto natural previo a la constitución. Esta interpretación culturalista de la fenomenología, heredera de la dicotomía naturaleza-cultura, sí genera posturas problemáticas y hasta indeseables, como la que concluye que “ser hembra es un hecho sin significado alguno, pero ser mujer es haberse vuelto mujer”<sup>138</sup>. Aquí, se niega la condición biológica del sexo-género y, por tanto, se incurre en un reduccionismo. Además, tal reducción culturalista también abraza claramente el nominalismo: “estrictamente hablando, no se puede decir que las mujeres existan”<sup>139</sup>. Si esta fuera la postura de la fenomenología, o la de la propia Butler durante todo el desarrollo de su pensar, entonces las críticas anti-nominalistas tendrían razón.

---

135 Butler, “Actos performativos y constitución del género”, 298

136 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología De La Percepción*, trad. Gem Cabanes, (Barcelona: Península, 1994), 174

137 Butler, “Actos performativos y constitución del género”, 298

138 Butler, “Actos performativos y constitución del género”, 300

139 Butler, “Actos performativos y constitución del género”, 312

Sin embargo, ninguna de estas dos alternativas es el caso: cuando la fenomenología piensa que “el cuerpo no es solo una idea histórica, sino un conjunto de posibilidades continuamente realizables”<sup>140</sup>, no está pensando necesariamente en que la constitución de la realidad se dé simplemente a través de la construcción de significados o de otros actos puramente mentales, sino que más bien todo acto constitutivo de la realidad se realiza mediante un principio de ordenación que solo en algunos casos es inteligible y, por tanto, significable para la conciencia que realiza la experiencia. Sin embargo, esto no es completamente explícito y ello puede dar lugar a una posición meramente culturalista de la realidad del sexo-género.

Judith Butler, al menos en este texto temprano, parece haber adoptado la interpretación culturalista de la fenomenología. ¿Será que ella siguió adoptando esta postura a lo largo de su obra, de tal manera que la teoría de la performatividad del género en realidad sí tiene supuestos nominalistas? La respuesta es negativa y se desarrollará en el siguiente apartado de este capítulo.

## 2. Cuerpo encarnado y constitutividad del tacto: una alteridad dentro del yo

En un texto posterior, “Merleau-Ponty y el tacto de Malebranche”, Judith Butler corrige los errores que la llevaron a la interpretación culturalista de la fenomenología. La constitutividad del cuerpo encarnado, es decir, su carácter tanto constituido como constituyente del mundo que habitamos es tematizado aquí por fin. Dos son los momentos en que puede pensarse el tacto, desde la filosofía de Merleau-Ponty, como constituyente del cuerpo, y por ende del sexo. Primero, el tacto es pensado como intencionalidad: en la medida en que somos necesariamente corpóreos, todo acto de la conciencia está encarnado. Este es el momento de la *Fenomenología de la percepción*, en donde se trata “el cuerpo como lugar de movimiento y espacialidad (...) [y] estos modos de relacionarse con el mundo delimitan y estructuran la intencionalidad”<sup>141</sup>.

En un segundo momento, Butler menciona que Merleau-Ponty considera la “carne (...) como (...) tactilidad, que precede y conforma las relaciones intersubjetivas, desorientando (...) al sujeto centrado”<sup>142</sup>. Al incorporar a su pensamiento este segundo momento del pensar fenomenológico, la

---

140 Butler, “Actos performativos y constitución del género”, 299

141 Judith Butler, *Los sentidos del sujeto*, trad. por Paula Kuffer (Barcelona: Herder, 2016), 55

142 Butler, *Los sentidos del sujeto*, 55

filosofía de Butler gana el motivo ontológico que le hacía falta en el texto anterior y desplaza así la interpretación culturalista del sexo-género. Ello porque “ese ‘tacto’ en cuestión no es un acto particular de tocar, sino la condición en virtud de la cual se asume una experiencia corporal”<sup>143</sup>. El tacto se vuelve así condición de toda experiencia posible. Pero, en tanto que el acto de tocar no es unilateral, el tacto mismo es condicionado por aquello que toca. Esto nos revela la existencia de una alteridad con la que no solo interactuamos, sino que es ante todo constituyente de nuestra propia experiencia.

La principal consecuencia de la incorporación de la teoría de la constitutividad del tacto al pensar de Butler es que ella asume ahora una fenomenología enteramente comprometida con la constitución corpórea del mundo -la cual excede y descentra los límites del sujeto de la conciencia -. Así como el yo, en tanto que puro, excede al cuerpo, el cuerpo, en tanto que tactilidad constitutiva, excede al yo. Esta excedencia no implica la precedencia de ninguna de las dos partes, simplemente garantiza la explicación de ciertos fenómenos, como los de la alienación. La manera en que opera este movimiento se desarrolla a continuación.

En “Husserl: cuerpo propio y alienación”, Marcela Venebra realiza un análisis fenomenológico que tiene como objetivo sostener que “el yo es siempre y necesariamente subjetividad encarnada y, sin embargo, [éste] no se localiza en el cuerpo”<sup>144</sup>. Esta excedencia del yo sobre el cuerpo, y del cuerpo sobre el yo, tiene una muy buena razón de ser: “la distinción yo/cuerpo es (...) condición de la experiencia del cuerpo como propiedad y haber del yo”<sup>145</sup>. Solo aceptando la irreductibilidad de ambos elementos es posible dar cuenta de cuando sentimos que este cuerpo que habitamos no somos nosotros, y las maneras en que, a partir de esta experiencia, nos lo reapropiamos.

Y es que, contrariamente a lo que la imagen tradicional de fenomenología nos dicta, “Husserl afirma que el yo no es primigeniamente a partir de la experiencia, sino a partir de la vida”<sup>146</sup>. Vida, y no conciencia o subjetividad, es la categoría ontológica fundamental para la fenomenología. Esta vida se puede pensar como la totalidad automoviente de las cosas del mundo, siempre en constante génesis, desarrollo y destrucción. Ahora bien, dentro de la vida se encuentran tanto los cuerpos meramente

---

143 Butler, *Los sentidos del sujeto*, 56

144 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 111

145 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 111

146 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 124

físicos, mecánicos, como los cuerpos vivientes: ambos poseen cierta materialidad irreductible, pero solo son los segundos (en alemán *Leib*, para distinguirlos de los meros *Körper*) aquellos poseen intrínsecamente una estructura de automovimiento, es decir, que “se sienten a sí mismos, se mueven por sí mismos, son impulsivos o núcleo de una instintividad pasiva o pre-yoica”<sup>147</sup>

Esta instintividad corporal es la base de una primera reflexión: los individuos corporales se sienten, pero aún no existe un yo que sostenga a ese cuerpo como su propiedad. Sin embargo, “las sensaciones táctiles son el enlace primigenio entre la conciencia y el mundo”<sup>148</sup>. El cuerpo meramente mecánico precede al yo, pero el cuerpo viviente ya viene de antemano acompañado de un yo. Sin embargo, en este primer momento, el yo simplemente es un mero reflejo sintiente de las relaciones táctiles del cuerpo en su automovimiento. Hasta aquí la posición husserliana de Venebra coincide con el pensamiento acerca de la tactilidad que Judith Butler incorpora a su filosofía a partir de su estudio de Merleau-Ponty.

Pero la fenomenóloga mexicana va más lejos, pues para ella la experiencia del movimiento espontáneo, es decir no coaccionado del cuerpo, constituye el sentido fundamental de la idea de la voluntad “apresentada en el libre movimiento captado”<sup>149</sup>. Esta idea de la voluntad, que es condición para la experiencia de alienación, se manifiesta aquí en un movimiento que “es tan voluntario como impulsivo, entretejido con habitualidades que imprimen estilo propio e individualidad efectiva al libre desplazamiento”<sup>150</sup>. Aquí es donde aparece la última condición para la experiencia de la alienación: la resistencia al impulso: si esta resistencia se hace efectiva, se genera la idea de que es el yo la fuente activa de la resistencia, pero “cuando el cuerpo aparece (...) como obstáculo [que] impide el movimiento, se produce una imposición del cuerpo sobre el yo”<sup>151</sup>

Mientras el yo del cuerpo viviente continúe experimentando el espontáneo movimiento de sí mismo, el cuerpo y el yo se confunden. Pero en la experiencia de la pérdida de esta condición es cuando el yo experimenta al cuerpo como impropio. Si mediante la resistencia al obstáculo el yo logra triunfar, concibe la idea de la voluntad dentro de él. La apropiación del cuerpo por parte de este yo se concibe,

147 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 112

148 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 114

149 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 114

150 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 116

151 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 126

entonces, como la habituación del cuerpo encarnado, como una espiritualización corporal<sup>152</sup>. Retomaremos esta idea al principio del capítulo siguiente, cuando se desarrolle la idea específica de la forma del cuerpo según los análisis hegelianos de Butler.

Ahora bien, dos son las experiencias que, según Venebra, impiden u obstaculizan esta apropiación del cuerpo: “las sensaciones de dolor o placer hacen manifiesta la unidad estesiológica del cuerpo, pero no en el modo de la posesión, sino de la alteración”<sup>153</sup>. En estas experiencias, el yo es implemente un testigo trágico: está imposibilitado para ejercer resistencia efectiva ante las inevitables experiencias de su cuerpo. Aquí, fenómenos corporales exceden completamente al yo, haciendo que éste no quede sino paralizado ante tales experiencias. Así, la experiencia de la interrupción en la espontaneidad del movimiento del cuerpo es la condición para la distinción (en el modo de la excedencia) entre el yo y el cuerpo. Y el criterio para determinar cuál de los dos elementos se impone sobre el otro está dado por que tan efectiva es o no la resistencia ante los obstáculos que impiden el libre movimiento.

Para ilustrar un caso específico de esta teoría fenomenológica de la alienación corporal, podemos retomar nuestro análisis principal acerca de la construcción de una ontología crítica del sexo-género. Según la ontología androcéntrica tradicional, que es heterosexista -jerárquica y binaria -, la constitución de los cuerpos de las mujeres y de las sexo-disidencias pasa por la experiencia de la alienación del cuerpo acompañada por la imposibilidad, determinada por causas estructurales, de una resistencia efectiva ante tal alienación.

Las experiencias de acoso (que evoca el “devenir cosa”) por cuestiones de sexo-género, desde el acoso sexual hacia las mujeres hasta el constante acoso escolar, familiar y laboral que sufren tanto ellas como las disidencias sexuales por no poder cumplir lo que dicta la heterosexualidad, constituyen lo que ellas son. Moldean no solo su psique, sino también su cuerpo: su estilo propio al moverse y demás tecnologías corporales (vestimenta, maquillaje, peinado) instauradas en el seno de lo que son. La apropiación del cuerpo, mediante el rompimiento con la estructura heterosexual, constituye la recuperación de la espontaneidad orgánica del yo con su propio cuerpo.

---

152 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 123

153 Venebra, “Husserl: cuerpo propio y alienación”, 125

Hasta aquí parecería que la fenomenología husserliana de Venebra y aquella que Butler encuentra en Merleau-Ponty coinciden. Empero, son aún hondas las divergencias entre ambos pensamientos. Mientras que Husserl llama, según Venebra, “al sustrato de la sensibilidad (...) que está en el origen de la constitución del propio cuerpo (...) yo dormido o pasivo [y sostiene que] el yo activo, despierto o de la voluntad se constituye (...) en la resistencia a la fuerza del impulso y el instinto o su imperativo corporal”<sup>154</sup>, para Butler, siguiendo a Merleau-Ponty, esto no es el caso. En Butler, el yo de la voluntad es una idea ficticia. De hecho, según la filósofa americana todo yo que no sea el meramente anímico es ya una ficción: “el ‘yo’ narrativo se convierte en el punto de transmisión a través del cual el ‘yo’ animado pone en obra una construcción autobiográfica”<sup>155</sup>.

¿Qué quiere decir esto y qué implicaciones tiene para la teoría fenomenológica de la constitución del cuerpo? Si el yo de la voluntad es una idea ficticia, y sin embargo necesaria para la construcción autobiográfica del yo, es porque en la constitución del yo viviente ocurre un proceso al que es imposible acceder en completa transparencia. Dicho proceso es efecto del tocar. La tactilidad constituyente del cuerpo “atestigua de una existencia que llega a ser desde otro lugar, una alteridad constitutiva”<sup>156</sup>. La manera en que Merleau-Ponty caracteriza la estructura intrínseca del tocar le interesa a Butler porque hace explícita la distinción entre la experiencia del tocar y la de ser tocado. Si bien ambas son correlativas, éstas no resultan simétricas en la mayoría de los casos.

De hecho, es posible que al tocar conscientemente, en tanto que “yo de la voluntad”, seamos tocados (en el estrato de la sensibilidad que husserlianamente podemos caracterizar como “yo pasivo”) de modos en los que la conciencia activa o despierta nunca podrá saber. Sin embargo, este tacto desconocido sigue siendo parte constitutiva de nuestro cuerpo y de lo que somos: es una alteridad que nos constituye. A esta falta de coincidencia entre el tocar y el ser tocado, Merleau-Ponty la llamará quiasmo y para Butler tendrá forma de pliegue: “este quiasmo (...), este pliegue es el nombre para el oscuro fundamento de nuestra comprensión”<sup>157</sup>.

---

154 Venebra, “Husserl: cuerpo impropio y alienación”, 117

155 Butler, *Los sentidos del sujeto*, 66

156 Butler, *Los sentidos del sujeto*, 69

157 Butler, *Los sentidos del sujeto*, 78

---

Gracias a esta estructura quiásmica es posible afirmar que aquel estrato de la sensibilidad que corresponde a un yo dormido, y que se localiza enteramente en el cuerpo viviente, excede al yo de la voluntad. Sin embargo, esta excedencia no es mero reflejo instintivo o mecánico ante sensaciones agudas como las del placer y el dolor, aunque necesariamente se enlace con ellas. Entonces, cuando nace la distinción entre el yo y el cuerpo, “debe darse un rodeo para ir del yo al sí mismo, un pasaje a través de la alteridad que hace que todo contacto del alma consigo misma sea necesariamente oscuro”<sup>158</sup>.

La resistencia del yo ante el cuerpo, no es simplemente una resistencia ante cierta materialidad o determinado instinto, sino lo es principalmente ante dicha alteridad. El yo anímico construye la ficción necesaria del yo de la voluntad en el proceso de reapropiación del cuerpo alienado por la alteridad constitutiva, alienación que sin embargo es intrínseca a la constitución misma del cuerpo. Cuando la resistencia es efectiva, no es porque un determinado yo anímico libre se imponga sobre un cuerpo inorgánico, muerto -la creencia en esto es simplemente el elemento enmascarador del proceso -, sino porque el cuerpo viviente mismo intenta reapropiarse, y con ello distinguirse, se aquella alteridad que lo constituye intrínseca y necesariamente.

Ahora bien, toda esta consideración de la opacidad constitutiva del yo mediante el tacto es tematizada, de acuerdo con Butler, no por la fenomenología clásica, sino por el psicoanálisis, pues es éste quien afirma que “el inconsciente (...) es el modo en que un orden de inteligibilidad, que no puede ser completamente recobrado por el consciente, se conoce a sí mismo, de manera parcial y enigmática, en el nivel de la corporeidad y del afecto”<sup>159</sup>. Solo con el aporte psicoanalítico, la fenomenología puede evitar las afirmaciones metafísicas de un sujeto moderno, presente en la frase husserliana que sostiene que “el yo es infinito, el cuerpo finito”<sup>160</sup>. Resultado de una conclusión falaz al momento de pensar el resultado de la experiencia de la apercepción de la resistencia ante la imposibilidad del movimiento espontáneo.

Según el psicoanálisis, existe un yo (inconsciente) que no soy yo (de la voluntad) que me constituye como yo (empírico). Solo asumiendo esto es posible evitar confundir el yo (individual) con la infinitud

---

158 Butler, *Los sentidos del sujeto*, 162

159 Butler, *Los sentidos del sujeto*, 83

160 Venebra, “Husserl. Cuerpo propio y alienación”, 125

de la vida misma. El yo es tan solo un momento de la vida misma, no el fundamento de ella. Husserl, en cambio, se revela como afín a la posición nominalista y voluntarista. Su idea de sujeto, caracterizado como un yo libre e infinito, por tanto, tiene consecuencias indeseadas. Así, el trabajo autoconstituyente del cuerpo es el resultado, no de un sujeto de la voluntad, sino de las tensiones entre el yo como alteridad constitutiva (lo inconsciente) y el yo que excede y resiste a este último (el ficticio yo de la voluntad). Ahora bien, la naturaleza de este proceso es inscripcional. Esto lo detallaremos en el siguiente apartado.

### 3. El cuerpo como escritura: constitución de la materialidad del cuerpo

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Judith Butler tiene como finalidad el análisis de la estructura paradójica del sometimiento: nuestra existencia depende del poder del que buscamos liberarnos<sup>161</sup>. Esta propuesta descansa sobre dos puntos fundamentales: nuestro intrínseco deseo de vivir y los límites que condicionan la existencia de nuestro cuerpo, es decir, su vulnerabilidad. En tanto cuerpos vivientes, hay en nuestra naturaleza una fuerza de vida, dicho con Spinoza un *conatus*, que nos impulsa a persistir en el tiempo. Aunado a ello, una alteridad constitutiva de nuestro cuerpo nos condiciona, amenazando con destruir nuestra existencia si no cooperamos. Nuestro deseo por persistir, que en un primer momento era deseo por la vida, se convierte en un deseo de nuestra propia muerte: “darse la vuelta contra uno/a mismo/a (...) [constituye la] inauguración tropológica del sujeto”<sup>162</sup>

Según esta lectura, Butler reformula, en términos de una fenomenología de la constitución del cuerpo, la famosa tesis foucaultiana de que el poder origina al sujeto. Así, toda pretendida autonomía está condicionada por la subordinación a la autoridad de una alteridad. Además, esta interpretación reconcilia a Freud con Foucault, pues brinda una formulación de la constitución de la represión que se aleja de la falacia de la hipótesis represiva. La represión, efecto del sometimiento incorporado a la estructura de la subjetividad, es producto de la propia actividad del sujeto. No es algo fuera de él, un exterior constitutivo, sino una alteridad constituyente, una alteridad que actúa. En términos nietzscheanos, la voluntad de poder no queda anulada, sino solo dirigida contra sí misma. La voluntad sigue queriendo: su propia destrucción, pero finalmente queriendo.

161 Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. por Jacqueline Cruz, (Madrid: Cátedra, 2017), 12

162 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 13

Este mecanismo del poder de incorporar el sometimiento a través de la constitución del cuerpo a partir del contacto con una cierta alteridad, genera para Butler la apariencia de “la distinción entre la vida interna y externa”<sup>163</sup> del yo: el sujeto, en su mundana e inmediata actitud ante el mundo, considera su deseo como ajeno al poder regulador. Rechazar el dualismo psique-política es, entonces, condición necesaria para el análisis fenomenológico crítico. Por ello, para emanciparse de la norma será preciso, como apunta Butler en su teoría de la performatividad, repetirla: “la norma no se limita a restituir el poder social, sino que (...) [en la repetición] se vuelve formativa y vulnerable”<sup>164</sup>. Así, la potencia del sujeto presupone, mas no necesariamente restituye, el poder que origina su subordinación.

¿De dónde proviene el acto subversivo, según esta lectura? De la resistencia misma del propio cuerpo, de voluntad de reapropiación de aquello que somos. Si nuestro deseo de vivir quiere nuestra persistencia, no cederá completamente ante las potencias reguladoras de la alteridad. A pesar de que nuestra constitución en tanto sujetos implica la cooperación con una instancia que incorpora en nosotros un deseo autodestructivo, nuestro deseo de vivir retrasa la muerte. El acto subversivo, entonces, “revela una potencia, no [proveniente] del sujeto, sino del deseo”<sup>165</sup>.

El proceso de constitución hasta aquí descrito se salva del voluntarismo, puesto que el deseo, ontológicamente concebido, no se refiere a una voluntad autocausada por algún sujeto libre, sino al simple mecanismo a través del cual la misma repetición de la norma incorporada proporciona “un cambio de dirección (...) [que] provoca una ruptura con todo lo anterior y se disimula como potencia que se inaugura a sí misma”<sup>166</sup>. Reconocer el deseo no significa obedecer aquello que quiere un ficticio yo “de la voluntad” -puesto que éste quizás es la instancia crítica y reguladora del deseo mismo -sino ejercer una resistencia tal que tenga como efecto la reapropiación de nuestro propio cuerpo, de nuestra propia vida. Sin embargo, aún no queda claro cómo es que esta interpretación supera el nominalismo. Para ello, será necesario considerar este proceso de incorporación como un proceso de inscripción.

---

163 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 30

164 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 23

165 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 40

166 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 27

En el texto “Freud y la escena de la escritura”, Jacques Derrida resalta lo que considera el aporte de Freud a la historia del ser, el sentido material de la huella mnémica como un cierto “abrirse paso”, para “dar cuenta a la vez del grabado de los surcos y de la desnudez siempre intacta de la superficie receptiva”<sup>167</sup>. La vida psíquica, de acuerdo con Freud, es un mecanismo automático que trabaja continuamente con la tensión entre dos fuerzas, la del estímulo y la de resistencia, produciendo con su diferencia huellas mnémicas<sup>168</sup>. Su finalidad es retardar la muerte del organismo -la descarga inmediata de toda su energía -, para asegurar su *autotelia*, es decir, la muerte bajo sus propios términos.

Ahora, si bien la lectura derridiana de la psique como proceso de escritura piensa la materialidad en lo psíquico y no en el cuerpo en general, desde un punto de vista fenomenológico es posible ampliar el rango de aplicación de la propuesta a la forma de la constitución del cuerpo, del yo encarnado. De esta forma, la constitución del cuerpo puede pensarse como un continuo proceso de inscripcionalidad. A propósito de esto, la filósofa mexicana Rosaura Martínez comenta que “una diferencia oposicional entre cuerpo y psique es una oposición falsa que hay que cuestionar. No se puede pensar en escritura sin un cuerpo, sin “algo” que se resiste a ser escrito y que posibilita la escritura”<sup>169</sup>

Siguiendo con el análisis, así como el aparato psíquico en Freud debe dar cuenta de dos funciones fundamentales y aparentemente incompatibles, la percepción y la memoria, el aparato constitutivo del cuerpo debe dar cuenta de dos estructuras originarias de la experiencia, “la profundidad infinita en la implicación de sentido [la temporalidad o el sedimento de la experiencia vivida], y (...) la esencia peculiar del ser de la ausencia absoluta de fondo [la apariencia inmediata y ambos polos del acto constitutivo, el sujeto y su cuerpo tal cual se manifiestan mundanamente]”<sup>170</sup>.

De esta manera, se hace patente que la constitución del cuerpo es un continuo proceso de inscripción. Los sedimentos serían huellas, productos de una experiencia amalgamada y en constante reescritura. Este palimpsesto de actos constitutivos muestra la realidad siempre en tensión temporal entre lo presente, lo pasado y lo porvenir<sup>171</sup>. Así, nuestro cuerpo puede ser en un futuro algo radicalmente distinto a lo que ahora es. Pero esto no significa que la transformación del cuerpo no sea un largo,

---

167 Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, trad. por Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos, 2012), 276

168 Rosaura Martínez Ruiz, *Freud y Derrida: Escritura y psique*, (México: Siglo XXI, 2013), 19

169 Martínez Ruiz, *Freud y Derrida*, 148

170 Derrida, *La escritura y la diferencia*, 307

171 Martínez Ruiz, *Freud y Derrida*, 59

---

laborioso y complicado proceso. La huella es maleable, pero también duradera. El cuerpo actual es el sedimento de la historicidad hasta ahora efectuada, y toda nueva experiencia se incorpora a partir de él. Dicho con Derrida, toda escritura es reescritura.

Además, “el ‘sujeto de la escritura no existe si por ello se entiende tal soberanía del escritor. El sujeto de la escritura es un sistema de relaciones entre capas: (...) de lo psíquico, de la sociedad, del mundo”<sup>172</sup>. Si en Freud, “el psiquismo está cogido en un aparato y lo escrito será representado más fácilmente como una pieza extraída y ‘materializada’ [de éste]”<sup>173</sup>, a nivel de la constitución fenomenológica del cuerpo lo escrito resulta ser nuestra propia historia corporal, independientemente de si esta es reconocida o no por un yo “de la voluntad”. Por tanto, la interpretación del cuerpo como escritura ha superado la dicotomía de la fenomenología clásica entre, por un lado, el cuerpo físicamente dado y, por el otro, el significado imaginario o simbólico.

El cuerpo es uno y todo lo que acontece en su constitución, a pesar de aparecer como multiplicidad y excedencia, también lo es. Ese cuerpo que somos, desde una posición materialista de la constitución, es materia viviente y vivida, en constante rearticulación. Si es a partir de este horizonte que leemos la teoría de la performatividad del género de Judith Butler, ésta no tiene nada de compatible ni con posiciones esencialistas, ni con nominalistas y voluntaristas.

Por último, hay que recordar que todos los principios constituyentes del cuerpo se han de manifestar históricamente, o de lo contrario regresaríamos o bien a la postulación de trascendentales, o bien caeríamos en la falacia de postular un exterior constitutivo. Por tanto, estructuras como la tactilidad, la intencionalidad y la alteridad constitutiva del cuerpo son condicionadas por la misma experiencia que condicionan. En específico, la manera en que a nosotros nos aparece la constitución del cuerpo, según Butler, es mediante cierta melancolía originaria: “una pérdida que no puede ser pensada (...) un amor que no estaba a la altura de las ‘condiciones de la existencia’”<sup>174</sup>. En otras palabras, un acto de repudio y exclusión es el origen tanto del yo corporal como de sus instancias críticas.

---

172 Derrida, *La escritura y la diferencia*, 311

173 Derrida, *La escritura y la diferencia*, 304

174 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 35

En un nivel óptico, aquello que queda excluido es la posibilidad de la disidencia sexual como digna de ser vivida. En este nivel es en el que se constituye el género como construcción de la heterosexualidad normativa. Pero a nivel ontológico, lo repudiado es el cuerpo mismo: el sexo como institución a partir de la cual el propio cuerpo es constituido. El cuerpo sexuado, entonces, aparece como aquello femenino que queda excluido de la constitución, según el régimen sexista de la posición androcéntrica del sexo-género. Por tanto, será deber de una ontología crítica pensar la inclusión del cuerpo. Y, si bien la teoría de la performatividad de Butler, al no explicitar el estatuto ontológico de lo performativo, deja pie a las interpretaciones nominalistas de la constitución del sexo-género, ésta no es la única lectura posible de dicha propuesta.

Una lectura fenomenológica acerca de la constitución, que a su vez asuma como principio una alteridad constitutiva del cuerpo, y también caracterice dicha constitución como un continuo proceso de inscripcionalidad, construye una ontología crítica del sexo-género más satisfactoria. Incluso, hay razones para pensar que esta lectura es con la que Judith Butler, aún sin explicitarlo, trabaja, pues es la misma filósofa norteamericana la que tiene los estudios fenomenológicos pertinentes para elaborar esta posición.

Finalmente, y por mor de la clarificación, será necesario sintetizar de una forma elegante, y a la vez intuitiva, la naturaleza del proceso de constitución del cuerpo de sexo-género. ¿Cuál será, entonces, el concepto que recoja todos los sentidos de dicha lectura sobre la ontología en cuestión? La respuesta es el concepto de plasticidad. Exponer la pertinencia y la caracterización de dicho concepto será el motivo principal del siguiente y último capítulo de esta investigación.

Mi idea es que la teoría de la performatividad del género expresa ambiguamente el sentido de la ontología crítica que necesitamos. Para salvar la cuestión, y con ello evitar lecturas nominalistas de la propuesta butleriana, dicha teoría debe dar paso a una teoría de la plasticidad del sexo. Una vez caracterizada esta nueva propuesta, será necesario someterla a crítica y ver si es, finalmente, esta formulación la que puede satisfacer los criterios establecidos por Simone de Beauvoir.

---

## Capítulo 5. Plasticidad del cuerpo sexuado

En el capítulo anterior, se presentaron los fundamentos de una lectura de la teoría de la performatividad del género de Judith Butler que cumple con el requisito de satisfacer el criterio anti-nominalista de una ontología contemporánea crítica. Dicha lectura descansa sobre la teoría fenomenológica de la constitución del cuerpo, en consonancia con dos de las principales aportaciones del psicoanálisis al pensar: la incorporación de una alteridad constitutiva inconsciente y la caracterización de la constitución como un continuo proceso de inscripcionalidad.

Sin embargo, aún queda por sintetizar todo este proceso a partir de un único concepto. El concepto pertinente, como desarrollaré en este capítulo, será el de plasticidad. Por otro lado, el proceso plástico a partir del cual se constituye el sexo-género no opera sobre el cuerpo: es el cuerpo mismo en su constitución sexual. Pero ¿qué tiene que ser el cuerpo para que su constitución sea producto de un continuo proceso de inscripcionalidad plástica? ¿es un cuerpo sin materia? Si la constitución heterosexista del cuerpo sexuado descansa sobre la exclusión compulsiva de la materialidad, ¿es Butler, como ella lo cree a veces<sup>175</sup>, incapaz de pensar el cuerpo? ¿Qué es el cuerpo para Judith Butler?

Rastrear el concepto ontológico de cuerpo en Judith Butler implicará adentrarnos a una parte poco explorada de su filosofía en los estudios de sexo-género: los estudios que ella ha realizado sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Sin embargo, esta laboriosa tarea traerá sus recompensas, ya que la naturaleza de aquel cuerpo pensado por el hegelianismo de Butler encaja perfectamente con la propuesta ontológica de otra filósofa hegeliana, Catherine Malabou. De esta manera, será posible articular la ontología crítica del sexo-género en términos de la plasticidad del cuerpo. Finalmente, efectuaremos un desplazamiento dialéctico en el seno de la filosofía del sexo-género: el advenimiento de la teoría de la plasticidad del sexo como heredera innovadora de la performatividad del género.

### **1. “Sé mi cuerpo”: hacia una ontología del deseo de participar de la vida**

Para entender el sentido específico del concepto de cuerpo, será necesario seguir la lectura de Butler sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En su texto “El cuerpo de Hegel es una forma, ¿qué

---

175 Butler, *Cuerpos que importan*, 11

forma?”, Butler comienza su estudio con la crítica hegeliana a la idea de determinabilidad, es decir el criterio de distinción entre los entes: “la ‘determinabilidad’ no caracteriza solamente la diversidad de las ‘cosas’, sino también la manera en que ellas adquieren su carácter separado y, de hecho, su forma, en virtud de modalidades muy precisas según las cuales ellas no son otras cosas”<sup>176</sup>. Si asumimos la distinción entre los entes como separación absoluta, llegamos a una contradicción: lo independiente aparece como dependiente<sup>177</sup>, es decir, la cosa en sí misma se sostiene o bien por cierto sustrato que liga todas las determinaciones, o bien por la síntesis de cierta subjetividad sobre la cosa.

La experiencia de este resultado señala que la constitución de una cosa determinada no descansa en su independencia, sino en sus relaciones e interacciones con otras: “la cosa se descubre no como un ser fijo y atado a sí, sino como una instancia en relación a otros seres sujetos y atados (...) la noción de relación parece prevalecer sobre la idea de determinación”<sup>178</sup>. En tanto que nada depende de sí mismo, la experiencia en general es de un continuo interactuar de las cosas. En este interactuar, encontramos que unas cosas le dan fin a otras y así sucesivamente, por lo que sus interacciones se reducen a un infinito aparecer y desaparecer, producto de las tensiones entre las fuerzas distintas que las mueven. De esta manera, nada permanece estático, todo es devenir.

Hegel, para Butler, caracteriza este fenómeno como vida: “la vida describe esta dinámica donde todo se conserva y se disuelve, esta dinámica de formas que no se agotan enteramente a ellas mismas, sino que están ligadas unas a otras”<sup>179</sup>. Este proceso se realiza en completa quietud, hasta que aparece la conciencia. Desesperada, ella teme su muerte al descubrirse un ente viviente, cuyo inminente destino es la finitud. En palabras de Butler, “la agitación parece intervenir cuando la conciencia busca tener certeza de sí misma (...) [ella está] perturbada por su sustituibilidad y su finitud”<sup>180</sup>.

Entra en escena, entonces, el deseo. Este es entendido como una fuerza constituyente en tensión con la finitud de la conciencia. Todo deseo es deseo de persistir en la vida. Son claros, entonces, los criterios

---

176 Judith Butler, “El cuerpo de Hegel es una forma, ¿qué forma?”, trad. por Andrés Arroyave, *Versiones* 11 (2017), 209

177 Butler, “El cuerpo de Hegel”, 209

178 Butler, “El cuerpo de Hegel”, 209-210

179 Butler, “El cuerpo de Hegel”, 213

180 Butler, “El cuerpo de Hegel”, 215

de satisfacción del deseo: la conciencia necesita concebirse “como un ser que se autodetermina”<sup>181</sup>. Ella quiere participar de la vida, no ser simplemente efecto de ella. Esto implica el querer vivir y morir bajo sus propios términos, incluso retrasando la muerte, negando su propia finitud sin, por ello, anularse a sí misma. Entonces comienza a defenderse de aquellos objetos que, en su interacción con ella, podrían aniquilarla, aniquilándolos ella primero.

Pero pronto se percata de la banalidad su tarea: “para que la conciencia obtenga el monopolio de la vida que quiere alcanzar, deberá negar una cantidad potencialmente infinita de objetos vivos. La autoconciencia no tarda en advertir que semejante proyecto es interminable fatal”<sup>182</sup>. Si la manera en que la conciencia puede participar de la vida no resulta ser la de la aniquilación, entonces tratará una estrategia siguiente, la del intento de permanencia o duración de la vida: la detención de la aniquilación.

Ahora bien, ¿en qué momento ha aparecido aquí el cuerpo? ¿no está Hegel hablando de una conciencia, que bien podría estar desencarnada? Butler concede este hecho, pero afirma que es “más productivo ver cómo el cuerpo deja siempre su rastro, aun cuando opera sin ser nombrado explícitamente”<sup>183</sup>, pues ¿qué son el deseo y el miedo a la muerte sino actos corporales. La filósofa propone interpretar, así, que aquello que Hegel nombra como “forma [o vida] determinada” es el cuerpo<sup>184</sup>. De esta manera, el cuerpo es el medio a través del cual la conciencia tiene relación con el mundo. El cuerpo es la condición para que la conciencia pueda participar de la vida. Por tanto, sin cuerpo la conciencia no tendría ni miedo a la finitud ni deseo de persistencia. El cuerpo es, entonces, la condición material del deseo.

De vuelta a la estrategia para la satisfacción del deseo, la permanencia o trascendencia de su finitud, la conciencia concibe la idea de una interacción con otra conciencia, un acto en donde ella sea capaz de reflejarse. Si la interacción con las cosas produce simplemente aniquilación, tiene que existir algún tipo de entidad que busque, como ella misma, la permanencia: “cuando el deseo deviene deseo-de-otro-deseo, este sujeto tiene la esperanza de lograr una imagen de sí mismo que se autosustente, una

---

181 Judith Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. por Elena Luján, (Buenos Aires: Amorroutu, 2012), 80

182 Butler, *Sujetos del deseo*, 75

183 Butler, “El cuerpo de Hegel”, 220

184 Butler, “El cuerpo de Hegel”, 220

corporeización independiente de la negación [en esta lectura, finitud] que refleje sus propios poderes de negación absoluta [su participación de en vida]”<sup>185</sup>

Sin embargo, el encuentro efectivo entre dos conciencias no tiene el resultado esperado. Al saber ellas solamente tratar con cosas, se cosifican entre sí: “la autoconciencia (...) descubre que la similitud estructural del otro no es ocasión inmediata para obtener un reflejo adecuado de sí en el otro, de hecho, la primera experiencia de la similitud de otro es la de la pérdida de sí”<sup>186</sup>. Para ellas, la experiencia del encuentro es la de la imposibilidad de superar su finitud. Es por ello que generan un sentimiento de ira y temor entre sí. Sin embargo, se necesitan mutuamente: el aniquilamiento de al menos una de ellas retornaría a la otra a la experiencia de la vana lucha por aniquilar la vida. Será necesario, por tanto, emplear una estrategia diferente al mero encuentro.

Una nueva táctica aparece: la propia de la estructura señorío-servidumbre. Una de las conciencias, en adelante la señorial, intenta delegar su finitud a la otra, la servil, mediante su instrumentalización: “decidiendo que la dominación es un medio para resolver el problema (a) de la necesidad de vivir en tanto que esta vida singular, (b) la aceptación de la sustituibilidad (...) el amo [es decir, la conciencia señorial] aparece como la figura que buscará controlar el cuerpo del otro”<sup>187</sup> Conservar la vida, el cuerpo, de la conciencia señorial será tarea de la conciencia servil. Según Butler, el performativo que expresa la estrategia de la conciencia señorial es “sé mi cuerpo”<sup>188</sup> Sin embargo, aquí se manifiesta una contradicción interna: por más que se intente delegar, es imposible despegarse absolutamente del propio cuerpo. Al final, la conciencia señorial sigue siendo servil a la vida: no puede participar en ella.

Por su parte, la conciencia servil tiene que lidiar directamente con la vida. Entonces, al intentar conservar no solo su cuerpo, sino también el de la otra, aprende la estrategia efectiva para la permanencia: el trabajo. Éste es la única estrategia efectiva para la satisfacción del deseo, ya que consiste no en la aniquilación del objeto, sino en la impresión de un esfuerzo que lo transforme de tal manera que pueda resistir al devenir de la vida. Sin embargo, el trabajo en la servidumbre se revela

---

185 Butler, *Sujetos del deseo*, 80

186 Butler, *Sujetos del deseo*, 87

187 Butler, “El cuerpo de Hegel”, 219

188 Butler, “El cuerpo de Hegel”, 219

como insuficiente para la conciencia, pues en dicha estructura jerárquica, en donde el señorío impera, surge un nuevo conflicto.

Este conflicto surge a propósito del derecho de propiedad, que Butler llama firma, del producto del trabajo. Sobre éste, Butler comenta que “la firma (...) se convierte en un lugar de duplicación de la propiedad y crea las condiciones de escenificación de una disputa (...) el amo se reapropia del objeto escribiendo sobre la firma del esclavo (...) [éste] se reconoce a sí mismo en la pérdida de la firma”<sup>189</sup>. A partir de esta experiencia, la conciencia servil se convence de que todo el esfuerzo de su trabajo ha sido en vano: el objeto no permanece, ha sido aniquilado por la conciencia señorial. Por tanto, “el fracaso de esta estrategia de dominación reintroduce el miedo a la muerte, pero presentando a esta como el destino inexorable de todo ser cuya conciencia esté determinada y encarnada, no ya como una amenaza planteada por otro”<sup>190</sup>.

De esta manera, surge una nueva estrategia. Si el trabajo es un principio efectivo para la satisfacción del deseo, pero el trabajar los objetos dentro de una estructura de servidumbre conlleva a una disputa por su propiedad, disputa que de antemano ganará la conciencia señorial, entonces habrá que cambiar el ente a trabajar. Ya no será un objeto externo a la conciencia, sino su propio cuerpo. La conciencia servil, la que trabaja, “se apega a diversos atributos propios, adopta una actitud de suficiencia u obstinación, se aferra a lo que parece ser firme en [ella], se aferra firmemente a sí misma con el fin de no enterarse de que la muerte amenaza todos los aspectos de su propia firmeza”<sup>191</sup>.

Empero, este trabajo sobre el propio cuerpo, el trabajo de sí, “supone desdoblarse la psique en dos partes, generar un señorío y una servidumbre internos en una misma conciencia, de tal modo que el cuerpo es disimulado nuevamente como otredad, pero la otredad es ahora interior a la propia psique”<sup>192</sup>. La conciencia quiere actuar de una manera distinta a la que operaba en la estructura señorío-servidumbre, pero resulta que esta es la única estructura que conoce. Por tanto, el cambio de la entidad a trabajar, el desplazamiento del objeto en favor al propio cuerpo, no es significativo en términos de la manera en

---

189 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 50-51

190 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 53

191 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 53

192 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 53

que la conciencia se comporta. Será necesario que pase por un nuevo proceso para generar una experiencia que lo saque de esa estructura.

Por lo pronto, la conciencia interioriza la estructura anterior y deviene a la vez señorial y servil para sí misma. Apelando a las categorías de la fenomenología, el yo constituyente o puro se alza como el señor; por su parte, el yo constituido o empírico, deviene el siervo. Del lado de lo constituido se encuentra el cuerpo, como una forma determinada y, por tanto, finita. Como el cuerpo es condición material necesaria para la conciencia, y en tanto éste es finto, la conciencia no puede satisfacer su deseo. Es conciencia desventurada. Ella tendrá que aprender que su cuerpo es transformable, es decir, que mediante el trabajo de sí, es posible superar la forma determinada que tiene su cuerpo y, con ello, satisfacer su deseo.

Pero pronto descubre esta conciencia que el mero trabajo de sí es igualmente vano, pues finalmente el cuerpo muere, no importa cuánto retardemos el proceso: “al verse a sí misma como nada, como una acción de nada (...) esta conciencia se reduce efectivamente a las características mudables de sus funciones y productos corporales”<sup>193</sup>. En este punto, la única opción que le queda a la conciencia es el sacrificio de sí en pos de algo que le trasciende. Así, “el penitente rechaza el acto [del trabajo de sí] como suyo (...) reconociendo que a través de su autosacrificio opera la voluntad de otro”<sup>194</sup>.

Si existe una alteridad constitutiva del yo, como mostramos en el capítulo anterior, la conciencia resuelve su deseo de participar de la vida trabajando, ya no para una otra conciencia finita, sino para esa alteridad dentro del yo, la cual adquiere la forma de ideal normativo colectivo: “instalada así en una gran cadena de voluntades, la conciencia abyecta ingresa en una comunidad”<sup>195</sup>. Aquí, parece operar un movimiento novedoso: “mientras que en todos los ejemplos anteriores de autonegación [del cuerpo] el placer [de satisfacción del deseo] se concebía como inherente al dolor [de su imposibilidad] (...), aquí el placer se separa temporalmente del dolor, se proyecta como su futura compensación”<sup>196</sup>. El autosacrificio tendrá su recompensa, el trabajo no será en vano: algo permanecerá, aunque ese algo no sea la conciencia misma.

---

193 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 61

194 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 63

195 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 63

196 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 63

Sin embargo, ¿esta innovación modifica la estructura señorío-servidumbre a tal punto que logra trascenderla? Butler lo duda, pues sostiene que “para Hegel, los imperativos éticos emergen por primera vez como reacción defensiva al miedo absoluto (...), el miedo a la muerte, un miedo condicionado, por tanto, por el carácter finito del cuerpo (...) [Así,] el rechazo y la subordinación ética del cuerpo podrían verse, entonces, como una tentativa mágica [paliativa] de prevenir esa negación existencial”<sup>197</sup>.

Así, la dominación nunca se supera. Toda subjetividad constituida para sacrificar su propia vida, su propio cuerpo, en pos de un ideal normativo, está destinada a la inminente subordinación. Empero, mientras el deseo de participar de la vida, en términos de Spinoza el *conatus*, siga allí, esta estrategia estará siempre destinada al fracaso. No obstante, el objetivo de esta lectura del Hegel de Butler no es encontrar las estrategias específicas que permitan la superación de la estructura de servidumbre, sino simplemente rastrear la idea de cuerpo.

Habrá que preguntar, entonces, ¿cómo está pensando Butler aquí el cuerpo? Éste no solo es una forma determinada, sino un ente capaz de ser transformado mediante el trabajo. El cuerpo es vida finita, pero también es aquello capaz de trascender su propia finitud. De hecho, el encuentro entre conciencias encarnadas ya aventuraba estos rasgos: hay un *otro yo* que no soy yo, pero que yo podría ser<sup>198</sup>. Es más, no está en mi voluntad poder ser o no este *otro yo*. Ahora bien, ¿cómo pensar la naturaleza de esta forma viviente, el cuerpo o yo encarnado, mediante un solo concepto? Mi respuesta es la siguiente: la plasticidad. Es por ello que dedicaré el siguiente capítulo a desarrollar el sentido específico de este concepto, de la mano de la filosofía de Catherine Malabou.

## 2. Temporización de la forma: la ontología plástica de Catherine Malabou

La plasticidad “designa justamente la doble operación de donación y recepción de una forma”<sup>199</sup>. Esto no significa que ambas operaciones puedan darse por separado, sino que son simultáneas: ser plástico es dar una forma al recibirla y recibir una forma al darla. Esta caracterización de la plasticidad implica

197 Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 64

198 Butler, “El cuerpo de Hegel”, 208

199 Judith Butler y Catherine Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine et de la servitude chez Hegel*, (París: Bayard, 2010), 50 [mi traducción].

---

una naturaleza tanto pasiva, pues cede y guarda la forma, como activa, en tanto que resiste y altera la deformación.

Además, “el país natal de la plasticidad es el dominio del arte (...) cuyo fin es la elaboración de las formas”<sup>200</sup>. En la obra de arte se hace patente que la forma no siempre existió, que es producto de un proceso. También es en la obra de arte donde se trabaja la materia, al tiempo que ésta entra en tensión con la forma de la obra, pues no solo la soporta y la conserva, sino que le permite tener realidad a costa de volverla una existencia determinada, indiscutiblemente accidental.

Finalmente, es posible tener una noción clara de lo plástico al contraponerlo a otros conceptos. En primer lugar, “plástico, al ser opuesto a ‘rígido’, ‘fijo’, ‘osificado’, no por ello significa polimorfo. Es plástico aquello que guarda la forma (...) una vez configurada, no puede volver a recuperar su forma inicial”<sup>201</sup>. Frente a los modelos dualistas, que pretenden ubicar el cambio en cierta superficie, en contraposición de una base rígida e inmodificable, los modelos plásticos asumen que el principio de movimiento no es ajeno a la constitución de la forma. Además, “‘plástico se opone a ‘elástico’. El material plástico (...) designa tanto la solidez como la doblegabilidad”<sup>202</sup>, pues mientras lo elástico tiende a recuperar su forma, erradicando toda impronta, solo lo plástico la conserva.

Plástico también se opone a flexible: “ser flexible es recibir la forma o la huella, poderse plegar, adquirir el pliegue, no darlo. Ser dócil, no explotar. A la flexibilidad le falta el recurso de la donación de la forma (...) la flexibilidad es la plasticidad sin su genio”<sup>203</sup>. La plasticidad no es la capacidad de adquirir cualquier forma en cualquier momento. Ella resiste a esta pretensión. Para Malabou, “la flexibilidad es el avatar ideológico de la plasticidad”<sup>204</sup> en el mundo moderno, más propia del nominalismo y del voluntarismo, en donde la realidad se amolde a los designios de cierta libre subjetividad.

---

200 Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, trad. por Cristóbal Durán, (Buenos Aires: Palinodia, 2013), 30

201 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 30

202 Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, trad. por Enrique Ruiz Girela, (Madrid: Arena, 2007), 21

203 Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, 19.

204 Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, 18

Por otro lado, para Malabou es posible pensar “la plasticidad como la instancia que forma el porvenir y el tiempo en la filosofía de Hegel”<sup>205</sup>. Frente a críticos de este filósofo que aseguran que él “no habría conseguido ‘conciliar’ ambos significados que el concepto de porvenir reviste: (...) el porvenir cronológico (...) [y] el advenir lógico (...) del concepto”<sup>206</sup>, la filósofa francesa cree que incorporando la noción de plasticidad estos problemas se resuelven. Al guardar la forma, un cuerpo plástico es producto de un sedimento, que hace posible su inteligibilidad según principios basados en experiencias previas, y al mismo tiempo permite el acontecimiento, puesto que las experiencias previas no determinan absolutamente la forma actual o la futura.

Así, la existencia del cuerpo plástico rompe tanto con el determinismo como con el azar. Pensar plásticamente es una excelente manera de articular resistencia y fluidez, superación y conservación. La plasticidad expresa una síntesis vital entre el aparecer actual de la forma y sus otras temporalidades. Es por ello que Malabou, en su análisis sobre la naturaleza plástica del cerebro y que considero puede extenderse a cualquier ente viviente, piensa “el fenómeno biológico de la plasticidad (...) según sus tres grandes funciones: plasticidad de desarrollo, plasticidad de modulación y plasticidad de reparación”<sup>207</sup>.

Desde la manera en que un organismo comienza a configurarse, hasta el cómo regenerarse frente a su parcial destrucción, pasando por los mecanismos que pone en marcha cuando se adapta a la novedad, todos los procesos del ente viviente son plásticos. Malabou incluso explora el proceso de autodestrucción del individuo en determinadas circunstancias imprevistas como un rasgo más de la plasticidad de éste en su texto *Ontologías del accidente*<sup>208</sup>. Cabe señalar que esta violencia autocausada, cruda e incapaz de incorporada al horizonte de sentido de las experiencias de un sujeto, es consecuente con el servilismo mortificante de un cuerpo viviente sometido a cualquier estructura de la dominación.

Ahora bien, en *Sois mon corps*, un encuentro teórico entre Butler y Malabou a propósito del cuerpo en la filosofía de Hegel, la filósofa norteamericana se pregunta “si la plasticidad corresponde a una ontología específica o si (...) ella excede la ontología”<sup>209</sup>. En otro texto, Malabou comenta que “la

---

205 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 24

206 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 26

207 Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, 24

208 Catherine Malabou, *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*, trad. por Cristóbal Durán (Santiago: Pólvora, 2018)

209 Butler y Malabou, *Sois mon corps*, 103 [mi traducción]

plasticidad ha llegado a ser la forma de nuestro mundo”<sup>210</sup>. Esto supone que ésta no constituye a priori los objetos de nuestra experiencia, sino ella misma tiene una temporalidad. No siempre existió un mundo con entidades plásticas, pero el mundo que nos aparece lo es.

Tal es la temporalidad de la plasticidad, que existen dos determinaciones particulares de dicho concepto para nuestra tradición. Pero no es que occidente, como cultura, condicione la posibilidad de que estos tipos de plasticidad acontezcan, sino que más bien estos tipos condicionan la posibilidad misma de occidente: “la concepción griega de ‘la actividad de la forma’ implica pensar la autodeterminación a partir del devenir esencial del accidente (...) [mientras que] el concepto moderno de plasticidad es solidario a un pensamiento de la autodeterminación como devenir accidental de la esencia”<sup>211</sup>. Además, estas determinaciones no son solo parte del pasado en el sentido de que se hayan agotado en su época, sino que ellas tienen un contenido específico que retorna cada vez que se reescribe la historia. A continuación, desarrollaré el sentido de cada una.

Comencemos por la plasticidad antigua, *el devenir esencial del accidente*. Ésta gira en torno al concepto ontológico de hábito: “el hábito es un tener (...) una forma de posesión (...) [una] cierta manera de tener que se vuelve manera de ser (...) lo propio del hábito consiste en sustituir, por redoblamiento, una inmediatez ‘puesta’ por el alma a la inmediatez natural (...) [el hábito es] una segunda naturaleza”<sup>212</sup>. Mediante la repetición que genera el hábito, ciertas determinaciones se incorporan al ente viviente, de tal manera que aquellas primeras determinaciones, que se conciben como naturales, quedan o bien desplazadas o bien fusionadas con las nuevas. Gracias al hábito, el ente viviente no solo recibe del medio la forma, sino que la trabaja internamente hasta adecuarla a sí.

De esta manera, “el hábito da al ser el sentimiento de la continuidad de su existencia (...) permite retener el cambio que sobreviene y permite esperar su retorno (...) el hábito anima el devenir”<sup>213</sup>. Mediante el hábito, la conciencia encarnada se incorpora al devenir, ya no rechazándolo absolutamente, sino ocupando aquellas potencias que provienen de él como materia prima para su participación en la vida. Así, ella es una singularidad encarnando lo universal, es decir, una existencia determinada

---

210 Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, 16

211 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 216

212 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 77

213 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 121

determinando la vida misma al vivir. A propósito, Malabou comenta que “el hombre habituado es presentado como la obra de arte del alma, en la medida en que su ser expone la sustancialidad (...) la que no es universal mas que encarnándose en una forma individual”<sup>214</sup>.

¿Qué tiene que ver el hábito con el devenir esencial del accidente? El hábito, al desencadenar una continua e inmediata repetición por costumbre, trastoca la naturaleza inicial del proceso configurador hasta fusionarse con él. Como este hábito es enteramente contingente, ya que puede variar en cada individuo, otorgándole a cada proceso de formación un estilo propio, hace necesario algo accidental: la propia manera de ser. Es más, sin la repetición misma, no sería posible la configuración del ente viviente mediante actos constitutivos. Por tanto, la realización de la esencia de cualquier forma depende del accidental hábito. Aquí, el accidente se vuelve esencial a la esencia.

En cuanto a la plasticidad moderna, ella tiene como fórmula el devenir accidental de la esencia. El concepto ontológico clave en este caso es la *kenosis* o el vaciamiento: “la verdad de la *kenosis* está cumplida por la desposesión de sí de la subjetividad que se sustrae a límites infranqueables”<sup>215</sup>. Esta desposesión de sí es la experiencia que tiene la conciencia de perder su esencia cada que interactúa con una alteridad, puesto que el yo *puro* (la mera unidad sintética de las experiencias) no es nada sin el objeto de la representación. La misma noción de experiencia lleva consigo la idea de relación entre el sujeto y el objeto. Por tanto, “lo que caracteriza la acepción moderna de subjetividad es la relación que el sujeto mantiene consigo por la mediación de su otro”<sup>216</sup>.

El fenómeno de este vaciamiento de sí constituye el rasgo característico de la experiencia más propiamente moderna, la muerte de Dios: “Dios ha muerto -ese es el pensamiento más temible, que todo lo que es eterno, verdadero, no es”<sup>217</sup>. Aquello que se asumía, en un primer momento, como esencial, autosuficiente y pleno, nunca dura para siempre, y por tanto en realidad es accidental, contingente: necesita de algo más, de una relación, para ser. Si ni siquiera la supuesta esencia resulta esencial, si todo lo que es resulta accidente ¿qué queda sino el más abierto porvenir?

---

214 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 136

215 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 201

216 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 216

217 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 198

En este sentido, “La presencia sensible se concibe a partir de entonces como ser-ahí secuencial, articulación de instantes sucesivos en el seno de un *continuum* lineal (...) El juego del aparecer y desaparecer ya no se rige en adelante por el movimiento teleológico del acto y la potencia, sino por aquel del encadenamiento lineal de secuencias de la presencia”<sup>218</sup>. La totalidad del mundo no está ya articulada por una unidad sustancial, sino que es simplemente la conexión entre distintos instantes que surgen y desaparecen sin más síntesis que la de un sujeto, que no es un yo sino la vida misma. La distinción entre esencia y accidente es tan solo momentánea. Esta es la enseñanza de la plasticidad moderna.

Ahora bien, la experiencia del devenir accidental de la esencia no solo deja apertura al porvenir, sino posibilita el registro de los momentos pasados en la configuración de la forma, es decir, constituye el sedimento mismo: “la vida elemental está necesariamente condenada a su propia decadencia; la riqueza sustancial de una época, al inscribirse en el registro de la memoria [léase, sedimentarse] desaparece en cuanto tal para contraerse en una determinación abstracta”<sup>219</sup>. El que sea abstracta no significa que no sea, en algún sentido, concreta, sino que no es explícitamente manifiesta. Y, sin embargo, constituye fantasmáticamente, lo que la forma actual es. Así, la plasticidad moderna garantiza tanto la transformación de la forma como el registro o sedimento que este proceso va dejando a su paso.

Una vez aclarado el sentido específico de la ontología de la plasticidad, y asumiendo que ella es el fundamento del pensamiento del cuerpo como forma, resta repensar la constitución del cuerpo sexuado en estos términos. Ello se desarrollará en el siguiente, y último apartado de esta investigación.

### **3. Del sexo a la plasticidad del cuerpo: hacia una ontología plástica del sexo-género**

La tesis de este trabajo es que la constitución del sexo-género opera a través de la plasticidad del cuerpo. ¿De qué manera lo hace? Una alteridad constitutiva forma al cuerpo mucho antes de que la voluntad aparezca para la conciencia. Ésta actúa repetidamente sobre el sedimento material que va dejando, reescribiéndolo en cada caso. Este proceso condensa tanto la historicidad como la apertura al acontecimiento del cuerpo mismo. ¿Cuál es la naturaleza este cuerpo que se constituye en la escritura? El cuerpo como forma plástica. El cuerpo no es un sustrato biológicamente dado sobre el cual se

---

218 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 220

219 Malabou, *El porvenir de Hegel*, 258

---

inscribe la historia cultural del sexo-género. Tampoco es una realidad fija que termina imponiendo una existencia determinada.

El cuerpo no es ni una tabla rasa ni una piedra de toque. Él es el resultado, siempre en constante actualización, de una serie de tensiones plásticas condensadas en él. En cuanto al sexo, la dimensión material del cuerpo que distingue a los hombres de las mujeres, este no es ni principal ni esencialmente una proyección o fantasía, sino un momento necesario para la constitución del género. Sin embargo, en tanto que momento, éste no tiene la última palabra. La alteridad constitutiva no es simplemente la condición biológica de lo que somos, sino que ésta se funde con nuestra condición simbólico-cultural, que actualmente es heterosexual.

En tanto el pensamiento pretende hacer pasar esta amalgama bio-artefactual como meramente natural, es metafísico. En tanto es ciego ante las condiciones biológicas como parte esencial de la constitución del sexo-género, también. He aquí los dos mitos fundacionales de la metafísica del sexo-género: existe o bien una materia absoluta (el sexo que determina al sujeto), o bien una actividad pura sin contenido (el sujeto que determina al género). Pero ambos postulan un imposible exterior constitutivo. Toda materialidad, toda forma y toda fuerza es interior al proceso de la vida. Toda frontera es efecto, apariencia de una rigidez que disfraza la historicidad constitutiva de cada ente individual.

Aún así, la apariencia fenoménica de la rigidez de los entes no implica que sus fronteras sean ilusorias. Ellas son el resultado de procesos de inscripción y sedimentación que dotan a cada cuerpo de consistencia. Una vez constituido el cuerpo de determinada manera, una resistencia al cambio actuará insistentemente de manera intrínseca. Será necesario un complejo proceso para realizar de manera efectiva tal transformación. Este proceso requerirá la impresión de un gran esfuerzo sobre el cuerpo. Por tanto, el trabajo es el medio por el cual acontece la transformación corpórea del sexo-genero. Implica un sometimiento a su normatividad, y no en todos los casos se aleja del servilismo. Pero es la única manera en que el esfuerzo por participar en la vida, la satisfacción de nuestro deseo, logra hacerse realidad.

Ahora bien, en ocasiones el trabajo sobre el cuerpo revela una plasticidad más fácil de moldear, tanto así que en estas circunstancias el sexo-género pudiera parecer una construcción susceptible de ser

erradicada fácilmente por una supuesta voluntad individual. Esto no es más que mera apariencia. Si existen ciertos espacios en donde el trabajo sobre el cuerpo es más ligero o liviano, es porque detrás de éste hay toda una historicidad que ha trabajado anteriormente -y en la mayoría de los casos de una manera que trasciende al esfuerzo del individuo -para que los cambios sean más patentes, incluso inteligibles.

Pero en otros casos, y pienso que son éstos son los más extendidos, el cuerpo pesa. Tal es el esfuerzo impreso en el cuerpo sin que se manifiesten los cambios, que nuestro actuar parece ser en vano. Esto también es una ilusión. En tanto forma plástica viviente, siempre es posible transformar el cuerpo sexuado. Esto no significa que sea sencillo, incluso parece que no hay cálculo preciso para determinar cuándo serán patentes los resultados, pero ignorar que los esfuerzos tengan algún resultado, es obviar el sentido pleno de la plasticidad.

¿Qué ventajas tiene, entonces, la teoría de la plasticidad del cuerpo sexuado con respecto a otras teorías sobre el sexo-género? Hagamos la comparación. En primer lugar, la teoría clásica del sexo-género distingue tajantemente entre sexo y género. El primero, en el peor de los casos, se piensa como una entidad rígida que termina imponiendo su naturaleza al género: nace entonces la concepción metafísica de la heterosexualidad. En el mejor de los casos, el sexo se piensa como elástico: éste tendría una naturaleza moldeable según criterios contingentes, por medio de los cuales se constituiría la realidad del género. Pero, finalmente, como todo elástico recuperando su forma original, y el sexo sería la base o el fundamento del género. Si bien aquí ya hay una lectura crítica hacia la heterosexualidad, esta postura es insuficiente para dismantelar la fuerza con la que trabaja.

Por otro lado, una cierta lectura acerca de la teoría de la performatividad del género, aquella que sostiene que “el sexo siempre fue el género” -y piensa al sexo/género en su conjunto como un constructo social, simbólico o lingüístico -podría ser compatible con la afirmación de que el sexo es flexible. Pero no basta con dislocar o *torcer* el género para reconfigurar el sexo, hay que transformar el cuerpo, trabajarlo. Ignorar este detalle es, en el peor de los casos, engañarse o engañar al sentido ingenuo con la ilusión de que se critica un régimen cuando no. En el mejor de ellos, es lograr la reconfiguración efectiva de las estructuras constituyentes del sexo-género tan solo en los pocos espacios en donde éste tenga una plasticidad más liviana.

Finalmente, resta una interpretación ontológica de la filosofía butleriana a propósito del sexo-género, aquella que posibilita la construcción de una teoría de la plasticidad del cuerpo. Afirmar que el sexo es plástico es la manera en que es posible evitar toda una serie de ambigüedades presentes en la teoría de la performatividad. Es decir, al mismo tiempo, que dicha teoría es materialista, anti-nominalista y anti-esencialista a la vez. Al parecer, la filosofía de Judith Butler también tiene una plástica interna, que permite desplazar las interpretaciones voluntaristas en pro de una que, basándose en una fenomenología crítica, esté a la altura de pensar una ontología contemporánea de sexo/género

¿Cuál es el contenido específico de dicha teoría plástica del sexo? En primer lugar, sostiene que el sexo es el producto sedimentado de una serie de tensiones entre la materialidad del cuerpo, que cede y resiste a la vez, y la norma heterosexual, que instauro un ideal de sexualidad basado en las interacciones binarias y jerárquicas propias de un esquema de dominación señorío-servidumbre. Y, en segundo lugar, el género es el producto sedimentado de las tensiones entre la materialidad -ya atravesada por la heterosexualidad -del cuerpo sexuado, que también resiste y cede a la vez, y los mecanismos regulatorios de esa heterosexualidad constitutiva incorporada en cada acto de nuestra existencia. Así, el género es una de las regulaciones del sexo: el género siempre fue el sexo.

Empero, en algunos cuerpos -más que en otros -existe una poderosa resistencia contra la heterosexualidad, que insiste en trastocarla. Dentro del camino de las resistencias que estos cuerpos expresan, están las que son propias tanto del pensar feminista como las del pensar de la disidencia sexual. Éstas operan mediante un complejo, y muchas veces doloroso, proceso de reescritura plástica. Este proceso es doble: de habituación, al deformar los mandatos universalistas del sexo/género cuando se encarnan en cuerpos singulares, y de vaciamiento, al trivializar los efectos actuales del régimen heterosexual en nuestro propio cuerpo, y de esta manera superarlos.

A su vez, la teoría de la plasticidad del cuerpo sexuado pasa con éxito también los criterios ontológicos de Simone de Beauvoir:

(1) es anti-nominalista, puesto que recupera la materialidad del cuerpo y describe la manera en que es posible su reescritura mediante un laborioso trabajo. Además, reconcilia todo este proceso con nuestra apariencia más inmediata, en donde la realidad del sexo-género se muestra como algo estable.

(2) es anti-reduccionista, ya que incorpora los distintos principios condicionantes del sexo-género: tanto los biológicos como los culturales, pasando por los psíquicos. En particular, cómo estos últimos incorporan e instituyen los otros dos en el cuerpo. Y, finalmente,

(3) es anti-esencialista. Un error de ciertas lecturas nominalistas es el rechazo absoluto a las esencias, en tanto determinaciones específicas. El anti-esencialismo es el rechazo de sustancias fijas y definitivas, no de determinaciones específicas, que son los contenidos concretos con lo que se trabaja para la transformación de las condiciones y las formas iniciales.

Por tanto, ella resulta satisfacer todos los criterios mencionados al comienzo y, de esta manera, se erige como una nueva ontología del sexo/género, una que está a la altura de nuestra época. Con ello, muestra la apertura hacia el porvenir de los debates respecto al estatuto ontológico del sexo, y presenta un camino para la construcción de una nueva alianza entre el feminismo y la sexo-disidencia en torno a las luchas sociales que tengan como fin la radical democratización de la sociedad.

---

## Conclusión: Ontología sexual para un pensar crítico

La teoría de la plasticidad del cuerpo sexuado propone que la constitución del sexo/género opera materialmente, en un proceso de constante escritura del cuerpo. Esta escritura se realiza mediante actos constitutivos, resultado de tensiones entre distintas fuerzas que operan dentro de nosotras mismas: una alteridad constitutiva introduce en nosotras una serie de normas, como las de la heterosexualidad, pero mediante el constante trabajo sobre el cuerpo es posible transformar el orden de constitución. Solo así podremos repetir, pero críticamente, los principios hasta generar otros. Solo de esta forma podremos participar en la vida del proceso constitutivo del sexo/género.

Finalmente, resta pensar cómo la teoría de la plasticidad del cuerpo sexuado permite abordar con otra perspectiva los encuentros y desencuentros entre las dos praxis teórico-políticas críticas acerca del sexo-género: el feminismo y la disidencia sexual. En primer lugar, esta teoría explica, en términos de su propio lenguaje, una multiplicidad de estrategias aparentemente incompatibles, pero que tienen como finalidad la desestructuración de la heterosexualidad metafísica.

En cuanto a aquellas que buscan romper con la jerarquía heterosexual, las dos estrategias son o bien reivindicar la categoría clásica de mujer, o bien trivializarla. Por su parte, aquellas que buscan romper con el binarismo heterosexual, son o bien la reivindicación de las categorías de la sexo-disidencia (por ejemplo, las de las siglas LGBTIQ+, u otras más contestatarias, como las de joto o maricón), o bien la trivialización de las categorías, en particular las clásicas hombre y mujer. Las estrategias de reivindicación pueden echar mano del movimiento del devenir esencial del accidente, mientras que las de trivialización, del devenir accidental de la esencia.

Algunas de estas estrategias son compatibles, otras no. Algunas se potencian cuando se alían, otras no. Ambos objetivos, la crítica a la jerarquía y al binarismo heterosexual, pueden darse el uno sin el otro. Sin embargo, todas las estrategias y objetivos forman una totalidad diversa que tiene como objetivo acabar con la estructura de dominación que constituye sistemáticamente ciertos cuerpos privilegiados: aquellos que responden al modelo del hombre heterosexual. El objetivo es eliminar el axioma heterosexista que dicta que, entre más un cuerpo se parezca a este modelo, menos violencia recibe.

---

Es importante resaltar, en este punto, la importancia del pensamiento situado. Cada caso es particular: en cada ocasión, las estrategias pueden poner en riesgo, transformar o simplemente coadyuvar a la normatividad heterosexual. Es por ello que es de suma importancia reconocer, en la medida de lo posible, la situación de liviandad o pesadez del sedimento del sexo/género en el propio cuerpo. Sobre todo, y a pesar de que algunas de ellas resultan incompatibles entre sí, el conflicto solo se hace patente en la asunción de cierto totalitarismo ideológico, que defiende que la crítica solo debe operar de una única manera, ignorando la especificidad de cada cuerpo. Esto, en vez de dignificar vidas, entorpece este objetivo. Nadie es el movimiento entero, pero a todas nos incumbe en cierta manera y, por ende, nos sentimos llamadas a transformar las condiciones con que opera en este momento la constitución.

En particular, el caso de las categorías trans ha sido recientemente el lugar ontológico de las disputas. Solo la asunción de la reivindicación de las categorías de la sexo-disidencia, o de la trivialización de las categorías tradicionales de sexo/género son capaces de pensar la dignidad de los cuerpos trans. Y es que estos cuerpos existen y resisten a pesar de la teoría (sea cual sea la posición que se adopte). Estos cuerpos no son intrínsecamente productos aliados ni del régimen heterosexual ni de los modelos liberales (nominalistas y voluntaristas) de ser. El mandato de la constitución del sexo/género desafiante de la norma heterosexual no es ni una fantasía ni un capricho, es tan solo una de las múltiples maneras en que el cuerpo viviente rearticula la norma heterosexual al verse obligado a reproducirla.

De igual manera, la categoría clásica de mujer, reivindicada por cierta crítica al régimen constituyente del sexo/género, es capaz de incomodar a los sistemas de jerarquías que posicionan al hombre heterosexual como modelo de cuerpo reconocido con plena dignidad. Desafortunadamente, existen aún mujeres violentadas en virtud de su sexo. Esto ha sido así para muchas realidades a lo largo de la historia universal. Negar la materialidad de su cuerpo constituye igualmente un acto que, en una amplia variedad de casos, favorece a la heterosexualidad.

En síntesis, las posturas que excluyen a las mujeres trans de la praxis teórico-política crítica del sexo/género son falaces. Las posturas que excluyen a las mujeres que reivindican a las categorías tradicionales del sexo-género, también. Ambas exclusiones invisibilizan historicidades específicas. Habría entonces que consternarnos, no tanto cuando haya una alianza entre el feminismo y la sexo-disidencia, sino cuando haya una entre el régimen heterosexual y alguna estrategia supuestamente

crítica. Se olvida que la lucha es por construir un mundo que erradique toda forma de violencia y vulnerabilidad por motivos de sexo/género, e instaurar en su lugar un mundo de integridad y dignidad para todos los cuerpos, sujetos encarnados.

Empero, hace falta especificar la manera de arriesgar la vida para la satisfacción del deseo, el reconocimiento de nuestra efectiva participación en ella -es decir, la realización de la dignidad. Sin embargo, esto excede (aunque complementa en buena medida) esta investigación. Será entonces apremiante pensar una ontología política para la configuración de un mundo plenamente humano. Habrá incluso que pensar un sentido contemporáneo de quienes somos y cuál es el mundo que habitamos.

La meta es la dignidad, entendida someramente como aquella condición que nos eleva realmente a la posición ontológica en la que expresamos plenamente nuestras potencias, y el obstáculo es la aparente solidez de la sedimentación del mundo tal cual está ahora constituido. Y, sin embargo, se mueve. ¿En qué sentido lo hace? ¿Cabe aún pensar el sentido en el que se expresa el movimiento del mundo? Y, suponiendo que tenga un sentido, ¿será posible establecer una normatividad filosófica, no meramente empírica, que oriente nuestra agencia para la construcción de un otro mundo? ¿Cuál será el concepto de agencia que se pueda manifestar efectivamente en el mundo en que habitamos? Todas estas son preguntas que el texto deja abiertas, y serán motivos de una investigación futura.

---

## Referencias

1. Ahmed, Sara. *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Traducido por Javier Sáez del Álamo. Barcelona: Bellaterra, 2019.
2. Austin, John L. *¿Cómo hacer cosas con palabras?*. Traducido por Genaro Carrió y Eduardo Rabossi. Barcelona: Paidós, 2016
3. Bernini, Lorenzo. *Las teorías queer. Una introducción*. Traducido por Albert Tola. Madrid: Egales, 2018
4. Binetti, María J. "En torno a un nuevo realismo feminista como superación ontológica del constructivismo sociolingüístico" en *Debate Feminista* 58 (2019): 76-97
5. Butler, Judith y Malabou, Catherine. *Sois mon corps. Un lecture contemporaine et de la servitude chez Hegel*. París: Bayard, 2010
6. Butler, Judith. "Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista." Traducido por Marie Lourties. *Debate Feminista* 18 (1998): 296-314.
7. Butler, Judith. "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault" en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Traducido por Marcelo Expósito. Madrid: Traficantes de sueños, 2008
8. Butler, Judith. "El cuerpo de Hegel es una forma, ¿qué forma?". Traducido por Andrés Arroyave. *Versiones* 11 (2017): 206-222
9. Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Traducido por Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2015
10. Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Traducido por Ma. Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós, 2007
11. Butler, Judith. *Lenguaje, poder, identidad*. Traducido por Gabriel Sáez y B. Preciado. Madrid: Síntesis, 2004
12. Butler, Judith. *Los Sentidos Del Sujeto*. Traducido por Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2016.
13. Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Traducido por Jacqueline Cruz. Madrid: Cátedra, 2017
14. Butler, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Traducido por Elena Luján. Buenos Aires: Amorrortu, 2012

15. Córdoba García, David. “Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad” en David Córdoba y otros *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Egales, 2007
16. De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Traducido por Alicia Martorell. Madrid: Cátedra, 2013.
17. De Lauretis, Teresa. *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*. Traducido por María Echániz Sanz. Madrid: Horas y HORAS, 2000
18. Derrida, Jacques. *La Escritura Y La Diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 2012
19. Fausto-Sterling, Anne. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Traducido por Ambrosio García Lear. Barcelona: Melusina, 2006
20. Foucault, Michel. *La voluntad de saber* Vol. 1. En *Historia de la Sexualidad*. Traducido por Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI, 2014
21. Fraser, Nancy. “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo” en Nancy Fraser y Judith Butler *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traducido por Marta Malo de Molina y Cristina Vega. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
22. González Otoño, Gabriela. “Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas” en *De Raíz Diversa, Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* 3, n° 5 . México: UNAM, 2016
23. González Valerio, María Antonia. *Cabe los límites Escritos sobre filosofía natural desde la ontología estética*. México: UNAM-Herder, 2016
24. González Valerio, María Antonia. “Lenguaje, hermenéutica y la pregunta por lo que es” en *Filosofía del lenguaje. Horizontes y Territorios*. Coordinado por Bily López. Ciudad de México: Colofón, 2017.
25. Guerrero McManus, Siobhan. “Cuando lo trans sí es transgresor”. En *La Izquierda Diario*. Fecha: Domingo 19 de Febrero de 2017  
<http://www.laizquierdadiario.mx/Cuando-lo-trans-si-es-transgresor>
26. Halperin, David. *San Foucault: para una hagiografía gay*. Traducido por Mariano Serrichio. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004
27. Haraway, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco con el Chthuluceno*. Traducido por Helen Torres. Madrid: Consonni, 2019

28. Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducido por Manuel Talens. Madrid: Cátedra, 1995
29. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Antonio Gómez Ramos, Madrid: Gredos, 2010.
30. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2014.
31. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1985
32. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Vol. Libro Segundo, *Investigaciones Fenomenológicas Sobre La Constitución*. Traducido por Luis E. González México: UNAM-IIF, 2005
33. Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Traducido por Miguel García-Baró. México: FCE-UNAM, 2015.
34. Irigaray, Luce. *Espéculo de la otra mujer*. Traducido por Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2007
35. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Rivas. Madrid: Gredos, 2010.
36. Laqueur, Thomas. *La construcción social del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Traducido por Eugenio Portela. Madrid: Cátedra, 1994
37. Lecuona, Laura. “Si osas hablar de lo trans y no piensas igual que yo eres transfoba”. En *Jacarandas en el asfalto*. Fecha: 5 de julio de 2019, originalmente publicado el 22 de febrero de 2017 en Huffpost México. <https://jacarandasenelasfaltov8.wordpress.com/2019/07/05/si-osas-hablar-de-lo-trans-y-no-piensas-igual-que-yo-eres-transfoba/>
38. Malabou, Catherine. *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Traducido por Enrique Ruiz Girela. Madrid: Arena, 2007
39. Malabou, Catherine. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Traducido por Cristóbal Durán. Buenos Aires: Palinodia, 2013
40. Malabou, Catherine. *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*. Traducido por Cristóbal Durán. Santiago: Pólvora, 2018
41. Martínez Ruiz, Rosaura. *Freud y Derrida: Escritura y psique*. México: Siglo XXI, 2013
42. Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología De La Percepción*. Traducido por Gem Cabanes. Barcelona: Península, 1994.
43. Millet, Kate. *Política sexual*. Traducido por Ana María Bravo García. Madrid: Cátedra, 2017

- 
44. Molina Petit, Cristina. “Debates sobre el género” en Celia Amorós, *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis, 2000
  45. Platón. *Banquete*. Traducido por Marcos Martínez Hernández. Madrid: Gredos, 2010
  46. Posada Kubissa, Luisa. *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*. Madrid: Cátedra, 2019
  47. Posada Kubissa, Luisa. *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas*. Madrid: Fundamentos, 2015
  48. Preciado, Paul B. *Manifiesto Contrasexual*. Traducido por Julio Díaz y Carolina Meloni. Barcelona: Anagrama, 2016
  49. Rubin, Gayle. “Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo” en *Martha Lamas. El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. Traducido por Stella Mastrangelo. México: UNAM-CIEG, 2018
  50. Sabsay, Leticia. “De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas” en *Judith Butler en Disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Madrid: Egales, 2012
  51. Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemología del armario*. Traducido por Teresa Badlé Costa. Barcelona: Tempestad, 1998
  52. Spivak, Gayatri Chakravorty *¿Pueden hablar los subalternos?* Traducido por Manuel Asensi. Barcelona: MACBA, 2009.
  53. Venebra, Marcela. “Husserl. Cuerpo propio y alienación”. En *Investigaciones fenomenológicas* 15 (2018): 109-132
  54. Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Traducido por Javier Sáez y Paco Vidarte. Madrid: Egales, 2006

---

## Bibliografía

1. Álvarez Brunel, Emma & Nahuala (coordinadores). *Afectos y disidencias sexuales jota-cola-mariconas en Abya Yala*. México: Mandrágoras de Fuego, 2018
2. Anzaldúa, Gloria. *Borderlands La Frontera. La nueva mestiza*. Traducido por Carmen Valle. Madrid: Capitan Swing, 2016
3. Bernini, Lorenzo. *Apocalipsis queer. Elementos de teoría antisocial*. Traducido por Albert Tola. Madrid: Egales, 2013
4. Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Traducido por Joaquín Bordá. Barcelona: Anagrama, 2000
5. Butler, Judith & Laclau, Ernesto & Slavoj Zizek. *Contingencia, Hegemonía y Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Traducido por Cristina Sardoy y Graciela Homs. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000
6. Butler, Judith. *Deshacer el género*. Traducido por Patricia Soley-Beltrán. Barcelona: Paidós, 2017
7. Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Traducido por Bernardo Moreno. Madrid: Paidós, 2010
8. Butler, Judith.. “El marxismo y lo meramente cultural” en *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016
9. Butler, Judith. “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault” en Marta Lamas, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: CIEG-UNAM, 2018
10. Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Traducido por María José Viejo. Colombia: Paidós, 2017
11. Cadahia, María Luciana. “El cuerpo en discordia: Judith Butler y la reactivación de la dialéctica del amo y el esclavo” *Isegoría* 56 (2017): 109-125
12. Derrida, Jacques. “Firma, Acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la Filosofía*. Traducido por Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 2013
13. Derrida, Jacques. *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2009

14. Falconí Trávez, Diego & Castellanos, Santiago & Viteri, María Amelia (editores). *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Madrid: Egales, 2013
15. Felman, Shosana. *El escándalo del cuerpo hablante*. Traducido por Rebeca González Rudo. Ciudad de México: Ortega Ortíz, 2012
16. Femenías, María Luisa & Casale, Rolando. “Butler: ¿Método para una ontología política?” *Isegoría* 56 (2017): 39-60
17. Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Traducido por Alberto González Troyano. Buenos Aires: Fábula Tusquets, 2005
18. Freud, Sigmund. “Duelo y melancolía” en *Obras completas*. Vol. XIV. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2017
19. Freud, Sigmund. “El yo y el ello” en *Obras completas*. Vol. XIX. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2017
20. Freud, Sigmund. “Esquema del psicoanálisis” en *Obras Completas*, vol. XXI. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2017
21. Freud, Sigmund. “Más allá del principio del placer” en *Obras Completas*, vol. XVIII. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2017
22. Freud, Sigmund. “Tres ensayos sobre teoría sexual” en *Obras completas*. Vol. VII. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2017
23. Hartman, Saidya. *Scenes of subjection. Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth Century America*. New York: Oxford University Press, 1997
24. Irigaray, Luce. *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal, 2009
25. Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987
26. Lemebel, Pedro. “Manifiesto Hablo por mi diferencia”. *Revista Anales* 7-2 (2011): 218-221
27. López, Silvia. *Los cuerpos que importan en Judith Butler*. Madrid: Dosbigotes, 2019
28. Malabou, Catherine. *Changer de différence*. París: Galilée, 2009
29. Martínez Ruiz. *Eros. Más allá de la pulsión de muerte*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2018
30. Moreno, Hortensia y Torres, César. “Performatividad” en *Conceptos clave en los estudios de género, Volumen 2*. Coordinado por Hortensia Moreno y Eva Alcántara. Ciudad de México, UNAM-CIEG, 2018

- 
31. Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Traducido por Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011
  32. Perona, Ángeles. “La política como resistencia: la vulnerabilidad y algunos cabos sueltos”. *Isegoría* 56 (2017): 89-108
  33. Preciado, B. *Testo yonqui*. Madrid: Espasa, 2008
  34. Reverter Bañón, Sonia. “Performatividad: la teoría especial y la general”. *Isegoría* 56 (2017): 61-87
  35. Ricoeur, Paul. *Freud, una interpretación de la cultura..* Traducción de Armando Suárez. Ciudad de México: Siglo XXI, 1990
  36. Rivera, Sylvia & Johnson, Marsha P. *Acción Travesti Callejera Revolucionaria. Supervivencia, revuelta y lucha trans antagonista*. Salamanca: Imperdible, 2018
  37. Sáez, Begonya. “Plasticidad y diferencia. De la diferencia ontológica a la diferencia sexual y viceversa”. *Revista de Humanidades* 39 (2019): 71-78
  38. Sánchez Madrid, Nuria & González Fisac, Jesus. “Judith Butler: política y performatividad”. *Isegoría* 56 (2017):13-19
  39. Scholz, Roswitha. “El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género”, traducido por José A. Zamora y Jordu Maiso. *Constelaciones, Revista de teoría crítica* 5 (2013): 44-60
  40. Spargo, Tamsin. *Foucault y la teoría queer*. Traducido por Gabriela Ventureira. Barcelona: Gedisa, 2013
  41. Vidarte, Paco. *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGBTQ*. Madrid: Egales, 2010