

está presente o está representada allí donde haya fuerza de ley. Está presente, invisible a veces, pero siempre eficaz, allí donde hay conservación del orden social. La policía no es sólo la policía (hoy más, o menos, que nunca), está ahí, figura sin figura de un *Dasein* coextensivo con el *Dasein* de la *polis*. Benjamin lo reconoce a su manera, pero en un gesto doble y que yo creo no deliberado, en todo caso no tematizado. No renuncia en ningún momento a contener en una pareja de conceptos, y a remitirlo a unas distinciones, aquello mismo que los excede y los desborda sin cesar. Admite así que el mal de la policía es que ella es una figura sin figura, una violencia sin forma (*gestaltlos*). No es aprehensible, como tal en ninguna parte (*nirgends fassbare*). En los Estados llamados civilizados el espectro de su aparición fantasmática se extiende por todas partes (*allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten*, trad. 32). Y sin embargo, esa inaprehensible figura sin forma de la policía, por más que se metonimice, espectralice, e instale por todas partes su obsesión (*hantise*), Benjamin querría todavía que siguiera siendo una figura determinable y propia de los Estados civilizados. Pretende saber de qué habla cuando habla en sentido propio de la policía, y querría determinar su fenómeno. Es difícil saber si habla de la policía del Estado moderno o del Estado en general cuando nombra el Estado civilizado. Me inclinaría más bien hacia la primera hipótesis por *dos razones*:

1. Selecciona los ejemplos modernos de la violencia, por ejemplo, el de la huelga general o el problema de la pena de muerte. Más arriba, no habla solamente de los Estados civilizados sino de otra «institución del Estado moderno», la policía. Es la policía *moderna*, en situaciones político-técnicas *modernas*, la que es inducida a *producir* la ley siendo así que se considera que tan sólo la *aplica*.

2. Aun reconociendo que el cuerpo fantasmal de la policía, por invasor que sea, sigue siendo siempre igual a sí mismo, admite que su espíritu (*Geist*), el espíritu de la policía causa menos estragos en la monarquía absoluta que en las democracias modernas donde su violencia degenera. Detengámonos un instante en este punto. No estoy seguro de que Benjamin haya meditado la aproximación que estoy intentando entre las palabras *gespenstische*, espectral, fantasmal, y la palabra *Geist*, espíritu en el sentido también de doble fantasmático. Pero la lógica profunda de esta analogía me parece poco discutible incluso si Benjamin no la reconoció. La policía se vuelve alucinante y espectral porque invade (*hante*) todo; está en todas partes incluso allí donde no está, en su *Fort-Dasein* al que siempre se puede apelar. Su presencia no está presente, como ninguna presencia está presente, según nos recuerda Heidegger, pero la presencia de su doble espectral no conoce fronteras. Y está de acuerdo con la lógica de *Zur Kritik der Gewalt* marcar que

todo lo que afecta a la violencia del derecho -aquí de la policía misma- no es natural sino espiritual. Hay un espíritu, a la vez en el sentido del espectro y en el sentido de la vida que se eleva, justamente a través de la muerte, por medio de la posibilidad de la pena de muerte, por encima de la vida natural y biológica. La policía da testimonio de esto. Invocaré aquí un pasaje del *Ursprung des deutschen Trauerspiels* que habla del *Geist* como facultad de ejercer la dictadura. Agradezco a mi amigo Tim Bahti haberme llamado la atención sobre ese pasaje (pero habría que leer todo el capítulo que habla más arriba de la aparición de espectros (*Geisterscheinungen*, pág. 273; cf. trad. esp.): «El espíritu (*Geist*) -tal es la tesis de la época- se manifiesta en el poder (*weist sich aus in Macht*); el espíritu es la facultad de ejercer la dictadura (*Geist ist das Vermögen, Diktatur ausüben*). Esta facultad exige una disciplina interior rigurosa tanto como una acción exterior desprovista de escrúpulos (*skrupelloseste Aktion*)» (pág. 276). Y más abajo vuelve a tratarse del genio maligno (*böse Geist*) de los déspotas.

En lugar de ser él mismo y de estar contenido en la democracia, este espíritu de la policía, esta violencia policial *como espíritu* degenera en la democracia. Atestigua en la democracia moderna la mayor degeneración que pueda pensarse para la violencia (*die denkbar grösste Entartung der Gewalt bezeugt*, trad. pág. 32). ¿Por qué? En la monarquía absoluta los poderes legislativos y ejecutivos están unidos. En consecuencia ahí la violencia es normal, conforme a su esencia, a su idea, a su espíritu. En la democracia, por el contrario, la violencia no está ya atribuida(?) al espíritu de la policía. A causa de la supuesta separación de poderes, aquella se ejerce de forma ilegítima, sobre todo cuando en lugar de aplicar la ley, la hace. Benjamin indica aquí el principio de un análisis de la realidad policial en las democracias industriales y sus complejos militar-industriales de alta tecnología informatizada. En la monarquía absoluta, por terrible que sea, la violencia policial se muestra tal como es y tal como debe ser en su espíritu, mientras que la violencia policial de las democracias niega su propio principio al legislar de manera subrepticia, en la clandestinidad. Doble consecuencia o doble implicación: 1. la democracia es una degeneración del derecho y de la violencia del derecho; 2. No hay todavía democracia digna de ese nombre. La democracia sigue estando por venir: por engendrar o regenerar. El discurso de Benjamin, que se desarrolla entonces como crítica del parlamentarismo de la democracia liberal es, pues, *revolucionario*, incluso marxistizante, pero en los dos sentidos de la palabra «revolucionario», que comprende también el sentido reaccionario, a saber, el de un retorno al pasado de un origen más puro. Este equívoco es bastante típico como para haber alimentado muchos discursos revolucionarios de derecha y de izquierda, en particular

entre las dos guerras. Una crítica de la «degeneración» (*Entartung*) como crítica de un parlamentarismo incapaz de controlar la violencia policial que sustituye a aquel, es ciertamente una crítica de la violencia sobre el fondo de una «filosofía de la historia»: puesta en perspectiva arqueo-teleológica, o arqueo-escatológica, que descifra la historia del derecho como una decadencia (*Verfall*) desde el origen. No es necesario subrayar la analogía con esquemas schmittianos o heideggerianos. Habría que ilustrar este triángulo con una correspondencia, quiero decir con la correspondencia epistolar que ligó a estos tres pensadores (Schmitt/Benjamin, Heidegger/Benjamin). Y se trata de nuevo de espíritu y de revolución.

La cuestión en el fondo sería: ¿qué es de la democracia liberal y parlamentaria hoy? En cuanto medio, toda violencia funda o conserva el derecho. De otro modo renunciaría a todo valor. No habría ninguna problemática del derecho sin esa violencia de los medios. Consecuencia: todo contrato jurídico, todo *Rechtsvertrag* («contrato de derecho», trad. 33) se funda en la violencia. No hay contrato que no tenga a la violencia a la vez como origen (*Ursprung*) y como conclusión (*Ausgang*). Una alusión furtiva y elíptica de Benjamin parece aquí decisiva, como sucede a menudo. En cuanto fundadora o posicional de derecho (*rechtsetzende*) la violencia no tiene necesidad de estar inmediatamente presente en el contrato (*nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein*, trad. 33). Pero, sin estar inmediatamente presente, es reemplazada (*vertreten*, «representada») por el suplemento de un sustituto. Y es en esta diferencia, en el movimiento que reemplaza la presencia (la presencia inmediata de la violencia identificable como tal en sus rasgos y en su espíritu), en esa representatividad dif(i)erencial como se produce el olvido de la violencia originaria. Esta pérdida de consciencia amnésica no se produce por accidente. Es el paso mismo de la presencia a la representación. Un paso como ése forma el trayecto del declinar, de la degeneración institucional, su *Verfall*. Benjamin hablaba hace un momento de una degeneración (*Entartung*) de la violencia originaria, por ejemplo, la de la violencia policial en la monarquía absoluta que se corrompe en las democracias modernas. He aquí cómo deplora el *Verfall* de la revolución en el espectáculo parlamentario: «Toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su consciencia la presencia latente de la violencia» (*schwindet das Bewusstsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es*, trad. 33). El primer ejemplo escogido es el de los parlamentos de entonces. Si dan un espectáculo deplorable, es porque esas instituciones representativas olvidan la violencia revolucionaria de donde han nacido. En Alemania, en particular, han olvidado la revolución abortada en 1919. Han perdido el sentido de la violencia fundadora del derecho que está

representada en ellos (*Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist*). Los parlamentos viven en el olvido de la violencia de donde han nacido. Esta denegación amnésica no es una debilidad psicológica, es su estatuto y su estructura. A partir de ahí, en lugar de llegar a decisiones conmensurables o proporcionales a esa violencia y dignas (*würdig*) de ella, practican la política hipócrita del *compromiso*. El concepto de compromiso, la denegación de la violencia abierta, el recurso a la violencia disimulada, pertenecen al espíritu de violencia, a la «mentalidad de la violencia» (*Mentalität der Gewalt*), que lleva a aceptar la coacción del adversario, a la vez para evitar lo peor y, diciéndose con el suspiro del parlamentario que eso no es ciertamente el ideal, que, sin duda, habría sido mejor otra cosa, pero que no se podía justamente hacer otra cosa. El parlamentarismo está, pues, en la violencia y en la renuncia al ideal. Fracasa en resolver los conflictos políticos por la palabra, la discusión, la deliberación no-violenta, en suma, por la puesta en acción de la democracia liberal. Ante la «decadencia de los parlamentos» (*der Verfall der Parlamente*), Benjamin encuentra la crítica de los bolcheviques y de los sindicalistas a la vez pertinente (*treffende*) en conjunto y radicalmente destructiva (*vernichtende*) («demoledora», trad. 34).

Nos hace falta ahora introducir una distinción que una vez más aproxima Benjamin a un cierto Carl Schmitt, y que en todo caso da un sentido más preciso a lo que podía ser la configuración histórica en las que se inscribían todos esos pensamientos (precio excesivo de la derrota a pagar por Alemania, República de Weimar, crisis e impotencia del nuevo parlamentarismo, fracaso del pacifismo, momento posterior al advenimiento de la revolución de octubre, competencia entre los media y el parlamentarismo, nuevos datos del derecho internacional, etc.). Acabamos de ver, en suma, que en su origen y en su fin, en su fundación y en su conservación, el derecho era inseparable de la violencia, inmediata o mediata, presente o representada. ¿Excluye eso toda no-violencia en la eliminación de los conflictos, como se podría concluir tranquilamente? En absoluto. Benjamin cree en las relaciones no-violentas entre las personas privadas. Una unión sin violencia (*gewaltlose Einigung*, «conformidad inviolenta», trad. 34) es posible allí donde la cultura del corazón (*die Kultur des Herzens*) da a los hombres medios puros con vistas al acuerdo (*Übereinkunft*). ¿Significa esto que haya que permanecer en esa oposición de lo privado y de lo público para proteger un dominio de no-violencia? Las cosas están lejos de ser tan simples. Otras particiones conceptuales van a delimitar, en la esfera misma de lo político, la relación de la violencia con la no-violencia. Tal sería, por ejemplo, en la tradición de Sorel o de Marx, la distinción entre la huelga general *política*, violenta puesto que quiere reemplazar el

Estado por otro Estado (por ejemplo, la que acababa de anunciarse en Alemania como un relámpago) y la huelga general *proletaria*, esa revolución que en lugar de fortificar al Estado apunta a su supresión, como también a la eliminación de los sociólogos», dice Sorel, «elegantemente aficionados de la reforma social», «intelectuales que han abrazado la profesión de pensar por el proletariado», trad. pág. 37).

Hay otra distinción que parece todavía más radical y más próxima a lo que concierne a la crítica de la violencia como medio. Opone el orden de los medios, justamente, y el orden de la *manifestación*. Se trata una vez más de la violencia del lenguaje, pero también del advenimiento de la no-violencia mediante un cierto lenguaje. ¿Consiste la esencia del lenguaje en signos, considerados como *medios* de comunicación, o más bien en una manifestación que ya, o todavía, no depende de la comunicación por signos, de la comunicación en general, es decir, de la estructura medio/fin?

Benjamin pretende probar que una eliminación no-violenta de los conflictos es posible en el mundo privado cuando en éste reinan la cultura del corazón, la cortesía cordial, la simpatía, el amor de la paz, la confianza. El diálogo (*Unterredung*, «la conversación», trad. 34) como técnica de acuerdo civil sería el ejemplo más profundo. Ahora bien, ¿en qué se reconoce que la violencia está excluida de la esfera privada o propia (*eigentliche Sphäre*)? La respuesta de Benjamin puede sorprender. La posibilidad de esta no-violencia está atestiguada por el hecho de que la mentira (*die Lüge*) no está penalizada, como tampoco la estafa (*Betrug*). El derecho romano y el antiguo derecho germánico no los castigaban. Considerar una mentira como un delito es un signo de decadencia (*Verfallsprozess*). El derecho moderno pierde confianza en sí mismo, condena el fraude no por razones morales sino porque teme las violencias a que podría llevar por parte de las víctimas. Estas podrían a su vez amenazar el orden del derecho. Es el mismo mecanismo que en la concesión del derecho de huelga. Se trata de limitar la peor violencia mediante otra violencia. En lo que parece soñar Benjamin es en un orden de no-violencia que sustrae al orden del derecho -y así, al derecho de castigar la mentira- no sólo las relaciones privadas, sino incluso ciertas relaciones públicas, como en la huelga general proletaria de la que habla Sorel -que no pretende volver a fundar un Estado y un nuevo derecho; o incluso ciertas relaciones diplomáticas en las que, de manera análoga a las relaciones privadas, ciertos embajadores arreglan los conflictos pacíficamente y sin tratados. El arbitraje es no-violento en ese caso porque se sitúa «más allá de todo orden del derecho y, en consecuencia, más allá de la violencia» (trad. 38). Se va a ver enseguida en qué esa no-violencia no carece de afinidad con la pura violencia.

Benjamin propone aquí una analogía sobre la que conviene detenerse un instante, en particular porque hace intervenir ese concepto enigmático de destino. ¿Qué pasaría si una violencia ligada al destino (*schicksalsmässige Gewalt*, «violencia, como forzada por el destinada trad. 38) y que utilizase medios justos (*berechtigte*) se encontrase en un conflicto con fines justos (*gerechten*)? Y esto, de tal forma que hubiese que afrontar otra especie de violencia, la cual, en relación con esos fines, no sería ni un medio injustificado, indecidiblemente, eso no sería incluso ya un medio, sino que entraría en una relación completamente diferente con la pareja medio/fin. Se trataría entonces de una violencia completamente diferente, que no se dejaría ya determinar en el espacio abierto por la oposición medio/fin. Cuestión tanto más grave en la medida en que excede o desplaza la problemática inicial que Benjamin había construido hasta aquí a propósito de la violencia y del derecho y que estaba toda ella dominada por el concepto de medio. Se advierte aquí que hay casos en los que, puesto en términos de medios/fines, el problema de derecho queda indecible. Esta última indecidibilidad que es la de todos los problemas de derecho (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*, «indeterminación propia a todos los problemas de derecho», trad. 38) es la luz de una experiencia singular y desalentadora. ¿Adónde dirigirse cuando se ha reconocido esa indecidibilidad ineluctable?

Una cuestión así se abre en primer lugar a otra dimensión del lenguaje, a un más allá de la mediación y en consecuencia más allá del lenguaje como signo en el sentido de mediación, como medio con vistas a un fin. La cuestión parece en principio sin salida, y así, sin esperanza. Pero en el *impasse*, esta desesperanza (*Aussichtslosigkeit*) apela a decisiones de pensamiento que conciernen nada menos que al origen del lenguaje en su relación con la verdad, la violencia destinal (*schicksalhafte Gewalt*) que se sitúa por encima de la razón, y después, por encima de esa violencia misma, Dios: otro, y completamente diferente, «fundamento místico de la autoridad». No es ciertamente el de Montaigne o de Pascal, pero no se debería confiar demasiado en esa distancia. He aquí a qué se abre de alguna manera la *Aussichtslosigkeit* del derecho, he aquí adónde lleva el *impasse* del derecho.

Habría una analogía entre la «indecidibilidad (*Unentscheidbarkeit*) de todos los problemas de derecho», y lo que ocurre por otra parte en las lenguas nacientes (*in werdenden Sprachen*) en las que una decisión (*Entscheidung*) clara, convincente, determinante, entre lo justo y lo falso, lo correcto y lo incorrecto (*richtig/falsch*), es imposible. No es más que una analogía propuesta de paso. Pero se la podría desarrollar a partir de otros textos de Benjamin sobre el lenguaje, especialmente «La tarea del traductor» (1923) y sobre todo el famoso ensayo de 1916,

cinco años antes («Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano»). Ambos textos ponen en cuestión la esencia originariamente comunicativa del lenguaje, es decir, semiológica, informativa, representativa, convencional, en consecuencia *mediadora* del lenguaje. Este no es medio con vistas a un fin -una cosa o un contenido significado- al cual tendría que adecuarse correctamente. Esta crítica del signo era entonces también política: la concepción del lenguaje como medio y como signo sería «burguesa». El texto de 1916 define el pecado original como esa caída en un lenguaje de comunicación mediata en el que las palabras convertidas en medios incitan a la palabrería (*Geschwätz*). La cuestión del bien y del mal después de la creación depende de esa palabrería. El árbol del conocimiento no estaba allí para proporcionar conocimientos acerca del Bien y el Mal sino como el «*Wahrzeichen*», el signo sintomático del juicio (*Gericht*) hecho a aquel que pregunta (? cf. el texto de B.). «Esta extraordinaria ironía, concluye Benjamin, es el signo en el que se reconoce el origen mítico del derecho (*das Kenzeichen des mythischen Ursprungs des Rechtes*) (Bd. II, 1, p. 154).

Así, pues, más allá de esta simple analogía, Benjamin quiere pensar aquí una finalidad, una justicia de los fines que no esté ligada a la posibilidad del derecho, en todo caso a aquello que se concibe siempre como universalizable. La universalización del derecho su posibilidad misma, está inscrita analíticamente en el concepto de justicia (*Gerechtigkeit*). Pero lo que no se comprende entonces es que esta universalidad está en contradicción con Dios mismo, a saber, con aquel que decide acerca de la legitimidad de los medios y de la justicia de los fines *por encima de la razón e incluso por encima de la violencia destinal*. Esta repentina referencia a Dios por encima de la razón y de la universalidad, más allá de una especie de *Aufklärung* del derecho, no es otra cosa sino una referencia a la singularidad irreductible de cada situación. Y el pensamiento audaz, tan necesario como peligroso, de lo que llamaré aquí una especie de justicia sin derecho (la expresión no es de Benjamin) vale tanto para la unicidad del individuo como para el pueblo y para la lengua, en una palabra, para la historia.

Para hacer entender esta «función no mediata de la violencia» (*eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt*, trad. pág. 39), Benjamin vuelve a tomar el ejemplo del lenguaje cotidiano como si se tratase solamente de una analogía. En realidad lo que ahí tenemos, me parece, es el verdadero resorte y el lugar mismo de la decisión. ¿Es casual y sin relación alguna con tal figuración de Dios que hable entonces de la experiencia de la cólera, este ejemplo de una manifestación inmediata, extraña a toda estructura medio/fin? La explosión de violencia, en la cólera, no es un medio con vistas a un fin: aquella no tiene otro objeto que mostrar y mostrarse a sí misma. Dejemos a Benjamin la responsabilidad

de este concepto: la manifestación de alguna manera desinteresada, inmediata y sin cálculo, de la cólera. Lo que le importa es una manifestación de la violencia que no sea medio con vistas a un fin. Tal sería la violencia mítica como manifestación de los dioses.

Aquí comienza la última secuencia, la más enigmática, la más fascinante y la más profunda de este texto. A falta de tiempo, pero no sólo de tiempo renuncio a hacer justicia. Tendré que contentarme con subrayar, por una parte, la terrible ambigüedad ético-política del texto, por otra parte la ejemplar inestabilidad de su estatuto y de su firma, en fin, lo que me permitiréis llamar ese corazón o esa valentía de un pensamiento que sabe que no hay justeza ni justicia ni responsabilidad más que exponiéndose a todos los riesgos, más allá de la certeza y de la buena conciencia. En el mundo griego, la manifestación de la violencia divina bajo su forma mítica funda un derecho más bien que aplica un derecho ya existente distribuyendo las recompensas y los castigos. Eso no es una justicia distributiva o retributiva, y Benjamin evoca los ejemplos de la leyenda de Níobe, de Apolo y de Artemis, de Prometeo. Como se trata de fundar un derecho nuevo, la violencia que cae sobre Níobe proviene, así, del destino; y ese destino no puede ser sino incierto y ambiguo (*zweideutig*) puesto que no está precedido ni regulado por ningún derecho anterior, superior o trascendente. Esta violencia fundadora no es «propia mente destructiva» (*eigentliche zerstörend*), puesto que por ejemplo respeta la vida de la madre en el momento en que da una muerte sangrienta a los hijos de Níobe. Pero esa alusión a la sangre vertida, como veremos, es aquí discriminatoria para identificar la fundación mítica y violenta del derecho en el mundo griego, y para distinguirla de la violencia divina en el judaísmo. Benjamin multiplica los ejemplos de esta ambigüedad (*Zweideutigkeit*, el término aparece por lo menos cuatro veces), e incluso de la ambigüedad «demónica» de esa posición mítica del derecho² que es en su principio fundamental un poder (*Macht*), una fuerza, una posición de autoridad y así, como lo sugiere el mismo Sorel, y Benjamin parece aquí aprobar, un privilegio de los reyes, de los nobles o de los poderosos: en el origen todo derecho es un privilegio (*in den Anfängen alles Recht «Vor» recht der Könige oder der Grössen, kurz der Mächtigen*, trad. pág. 40). En ese momento originario y mítico no hay todavía justicia distributiva, ni castigo o pena, sino sólo expiación (*Sühne*, mal traducido por «retribución»).

² Esta dimensión «mítica» del derecho en general se extendería sin duda, según Benjamin, a toda teoría de los «derechos del hombre» al menos en la medida en que ésta no procedería de lo que se llama en este texto la «violencia divina» (*göttliche Gewalt*).

A esa violencia del *mythos* griego opone Benjamin rasgo por rasgo la violencia de Dios. Desde todos los puntos de vista, dice, ésta es lo contrario de aquella. En lugar de fundar el derecho, lo destruye. En lugar de establecer límites y fronteras, los anula; en lugar de inducir la falta y la expiación, hace expiar; en lugar de amenazar, golpea; y sobre todo, y esto es lo esencial, en lugar de hacer morir por la sangre, hace morir y aniquila *sin efusión de sangre*. En la sangre está toda la diferencia. La interpretación de este pensamiento de la sangre es tan inquietante, a pesar de ciertas disonancias, en Benjamin como en Rosenzweig (sobre todo si pensamos en la «solución final»). La sangre es el símbolo de la vida. Pero al hacer correr la sangre la violencia mitológica del derecho se ejerce en su propio favor (*un ihrer selbst willen*) contra la vida pura y simple, a la que hace sangrar, aun permaneciendo precisamente en el orden de la vida natural (*das blosse Leben*). Por el contrario, la violencia puramente divina (judaica) se ejerce sobre toda vida, pero en provecho o en favor del viviente (*über alles Leben um des Lebendigen*) («Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquella, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo». Trad. pág. 42). Dicho de otra forma, la violencia mitológica del derecho se satisface en ella misma al sacrificar lo viviente, mientras que la violencia divina sacrifica la vida para salvar lo viviente, en favor de lo viviente. En los dos casos hay sacrificio, pero en el caso en que se exige sangre no se respeta lo viviente. De ahí la singular conclusión de Benjamin, a quien dejo una vez más la responsabilidad de esta interpretación, en particular de esta interpretación del judaísmo: «La primera (la violencia mitológica del derecho) exige (*fordert*) el sacrificio, la segunda (la violencia divina) lo acepta, lo asume (*nimmt sie an*)». En todo caso, la violencia divina, que no estaría sólo atestiguada por la religión, sino en la vida presente o en las manifestaciones de lo sagrado, aniquila quizás los bienes, la vida, el derecho, el fundamento del derecho, etc., pero no acomete jamás para destruirla al alma del viviente (*die Seele des Lebendigen*). Por consiguiente no hay derecho a concluir de ahí que la violencia divina deje el campo libre a todos los crímenes humanos. El «no matarás» sigue siendo un imperativo absoluto desde el momento en que el principio de la violencia divina más destructiva ordena el respeto del viviente, más allá del derecho, más allá del juicio. Ahí está para Benjamin la esencia del judaísmo, que prohíbe todo homicidio, salvo en caso de legítima defensa, y que sacraliza la vida, hasta el punto de que algunos autores extienden esa sacralización más allá del hombre, hasta el animal y el vegetal. Pero hay que agudizar hasta el límite lo que Benjamin entiende aquí por la sacralidad del hombre, de la vida o más

bien del *Dasein* humano. Benjamin se levanta vigorosamente contra toda sacralización de la vida *por sí misma*, de la vida natural, del simple hecho de vivir. Comentando ampliamente la frase de Kurt Hiller, según la cual «más elevada que la felicidad y la justicia de una existencia (*Dasein*)... es la existencia en sí») Benjamin juzga falsa e innoble la proposición según la cual el simple *Dasein* sería más elevado que el *Dasein* justo (*als gerechtes Dasein*), si por simple *Dasein* se entiende el simple hecho de vivir. Y aun advirtiendo que estos términos de *Dasein* y de vida siguen siendo muy ambiguos, juzga por el contrario la misma proposición, a pesar de todo lo ambigua que resulta, llena de una potente verdad (*gewaltige Wahrheit*) si lo que quiere decir es que el no-ser del hombre sería todavía más terrible que el no-ser justo del hombre, pura y simplemente. Dicho de otro modo, lo que da valor al hombre, a su *Dasein* y a su vida, es contener la potencialidad, la posibilidad de la justicia, el porvenir de la justicia, el porvenir de su ser justo, de su tener-que-ser-justo. Lo que es sagrado en su vida no es su vida sino la justicia de su vida. Incluso si las plantas y las bestias fuesen sagradas no lo serían por su simple vida, dice Benjamin. Esta crítica del vitalismo o del biologismo, si bien se asemeja también a la de un cierto Heidegger, y recuerda, como he señalado en otra parte, a un cierto Hegel, se plantea aquí como el despertar de una tradición judaica. A causa de esta ambigüedad de los conceptos de vida y de *Dasein*, Benjamin está a la vez atraído por y es reticente ante el dogma que afirma el carácter sagrado de la vida, como vida natural, pura y simple. El origen de ese dogma merece una investigación, advierte Benjamin, quien está dispuesto a ver ahí la respuesta relativamente moderna y nostálgica de Occidente a la pérdida de lo sagrado.

¿Cuál es la última y la más provocadora paradoja de esta crítica de la violencia? ¿La que más da qué pensar? Es que esta crítica se presenta como la única «filosofía» de la historia (quedando la palabra «filosofía» entre comillas inolvidables) que hace posible una actitud no sólo «crítica» sino, en el sentido más crítico y diacrítico de la palabra «crítica», del *krinein*, una actitud que permite escoger (*krinein*), y así decidir y resolver en la historia y a propósito de la historia. Es la única que permite con respecto al tiempo presente, dice Benjamin, una toma de posición decisoria y decisiva (*scheidende und entscheidende Einstellung*, «una postura diferenciadora y decisiva», trad. pág. 44). Toda la indecidibilidad (*Unentscheidbarkeit*) está situada, bloqueada, acumulada del lado del derecho; de la violencia mitológica, es decir, fundadora y conservadora de derecho. Toda la decidibilidad, por el contrario, se sitúa del lado de la violencia divina que destruye el derecho, cabría incluso arriesgarse a decir que deconstruye el derecho. Decir que toda la decidibilidad se encuentra del lado de la violencia

divina que destruye o deconstruye el derecho es decir al menos dos cosas:

1. Que la *historia* está del lado de esta violencia divina, y la historia precisamente por oposición al mito. Es justo por eso por lo que se trata de una «filosofía» de la *historia* y por lo que Benjamin apela en efecto a una «nueva era histórica» (*ein neues geschichtliches Zeitalter*) que debería seguir al fin del reino mítico, la interrupción del círculo mágico de las formas míticas del derecho, la abolición de la *Staatsgewalt*, de la violencia o de la autoridad del Estado. Esta nueva era histórica sería una nueva era política con la condición de que no ligara lo político a lo estatal, como lo hará por el contrario un Schmitt por ejemplo.

2. Si toda la decidibilidad se encuentra concentrada del lado de la violencia divina en la tradición judaica, eso vendría a confirmar y dar sentido al espectáculo que da la historia del derecho que se deconstruye ella misma y se paraliza en la indecidibilidad, puesto que lo que Benjamin llama el «ir y venir de la dialéctica» (*ein dialektisches Auf und Ab*), en la violencia fundadora o conservadora del derecho constituye una oscilación en la que la violencia conservadora debe dedicarse constantemente a la represión de las contraviolencias hostiles (*Unterdrückung der feindlichen Gegenwalten*). Pero esta represión -y el derecho, la institución jurídica es esencialmente represiva desde este punto de vista- no deja de debilitar la violencia fundadora que representa. Así, se destruye a sí misma en el curso de este ciclo. Pues aquí Benjamin reconoce de alguna manera la ley de la iterabilidad que hace que la violencia fundadora esté siempre representada en una violencia conservadora que respeta sin cesar la tradición de su origen y que no guarda en suma más que una fundación destinada de entrada a ser repetida, conservada, reinstituída. Benjamin dice que la violencia fundadora está «representada» (*repräsentiert*) en la violencia conservadora.

Si se pensase ahora que se ha conseguido aclarar e interpretar correctamente el sentido, el querer-decir del texto de Benjamin, oponiendo de forma decidible por un lado la decidibilidad de la violencia divina, revolucionaria, histórica, antiestatal, antijurídica, y por el otro lado la indecidibilidad de la violencia mítica del derecho estatal, se habría decidido de nuevo demasiado deprisa y no se habría comprendido la potencia de este texto. Pues en sus últimas líneas se representa un nuevo acto del drama o un golpe de teatro del que no juraría que no estaba premeditado desde que se levantó el telón. ¿Qué dice, en efecto, Benjamin? Habla en primer lugar en condicional de la violencia revolucionaria (*revolutionäre Gewalt*): «si», más allá del derecho, la violencia ve su estatuto asegurado como violencia pura e inmediata, entonces esto probaría que la violencia revolucionaria es posible. Se

sabrá entonces, pero esto es un condicional, qué es esa violencia revolucionaria cuyo nombre es el de la más pura manifestación de la violencia entre los hombres. Pero  por qué está ese enunciado en condicional?  Es solamente provisional y contingente? En absoluto. Pues la *decisión (Entscheidung)* a este respecto, la decisión determinante, la que permite conocer o reconocer una tal violencia pura y revolucionaria *como tal*, es una *decisión innacesible al hombre*. Tenemos que enfrentarnos aquí a otra indecidibilidad, y prefiero citar *in extenso* esta frase de Benjamin: «Pero para los hombres no es ni igualmente posible ni igualmente urgente la decisión de cuándo se hizo efectiva en un caso determinado una violencia pura» (*Nicht gleich m glich noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war*; trad. modif. pág. 44).

Esto depende del hecho de que la violencia divina, que es la más justa, la más histórica, la más revolucionaria, la más decidible o la más decisora, no se presta a ninguna determinación humana, a ningún conocimiento o «certeza» decidible por nuestra parte. No se la conoce jams  en sí misma, «como tal», sino sólo en sus «efectos» y sus efectos son «incomparables», no se prestan a ninguna generalidad conceptual. No hay certeza (*Gewissheit*) o conocimiento determinante más que en el dominio de la violencia mítica, es decir, del derecho, es decir, de lo indecible que estaba en cuestión. «Es que sólo la violencia mítica, no la divina, deja entereverse como tal con certeza, aunque sea en efectos no cotejables entre sí...» (trad. pág. 44). Por esquematizar, hay dos violencias, dos *Gewalten* concurrentes: por un lado, la decisión (justa, histórica, política, etc.), justicia más allá del derecho y el Estado, pero sin conocimiento decidible; por otro lado, conocimiento decidible y certeza, en un dominio que resulta estructuralmente el dominio de lo indecidible, del derecho mítico y del Estado. Por un lado la decisión sin certeza decidible, por otro, la certeza de lo indecidible, pero sin decisión. En cualquier caso, de una forma u otra, lo indecidible est  en cada lado, y  sa es la condición violenta del conocimiento o de la acción. Pero conocimiento y acción est n siempre disociados.

Preguntas: lo que se llama en singular, si hay alguna y si no hay más que una, la deconstrucción,  es esto o aquello?  U otra cosa de nuevo, u otra cosa al fin? Si confiamos en el esquema benjaminiano,  el discurso deconstructivo sobre lo indecidible es más bien judío (o judeo-cristiano-islámico) o más bien griego?  M s bien religioso, más bien mítico, o más bien filosófico? Si no respondo a preguntas planteadas en esta forma no es sólo porque no estoy seguro de que algo así como *la* Deconstrucción, en singular, exista o sea posible. Es también porque creo que los discursos deconstructivos tales como se presentan

en su irreductible pluralidad participan de forma impura, contaminante, negociada, bastarda y violenta en todas esas filiaciones -digamos judeo-grecas para ganar tiempo- de la decisión y de lo indecible. Y después, que no es quizás lo Judío y lo Griego lo que Benjamin pretende exactamente hacernos creer. Y en fin, por lo que se refiere a lo que en la deconstrucción queda por venir, creo que en sus venas corre también, quizás sin filiación, una sangre completamente diferente, o más bien algo completamente diferente de la sangre³.

Al decir así adiós o hasta la vista a Benjamin, le dejo sin embargo la última palabra. Le dejo firmar, al menos si puede. Hace falta siempre que el otro firme, y es siempre el otro el que firma el último. Dicho de otra manera, el primero.

En sus últimas líneas, Benjamin justo antes de firmar se sirve por otro lado de la palabra «bastardo». Es en suma la definición del mito, y así de la violencia fundadora del derecho. El derecho mítico, se podría decir, la ficción jurídica, es una violencia que habrá mancillado, «bastardeado» (*bastardierte*) «las formas eternas de la violencia divina pura». El mito ha bastardeado la violencia divina con el derecho (*mit dem Recht*). Mal casamiento, genealogía impura: no mezcla de sangres, sino bastardía que en el fondo habrá creado un derecho que hace correr la sangre y hace pagar con sangre.

Y luego, inmediatamente después de haber tomado la responsabilidad de esa interpretación de lo Griego y lo Judío, Benjamin afirma. Habla de forma evaluativa, prescriptiva y no constatativa, como se hace cada vez que se firma. Dos frases enérgicas anuncian cuáles *deben* ser las órdenes (mots d'ordre), lo que *hay que hacer*, lo que *hay que desechar*, el mal o la perversión de lo que hay que desechar (*Verwerflich*). «Desechable es, empero, toda violencia mítica, la fundadora de derecho, que cabe llamar violencia gobernante (*schaltende*). Desechable también es la conservadora de derecho, esa violencia gobernada (*die verwaltete Gewalt*) que está al servicio de la gobernante» (trad. modif. pág. 45).

Y después vienen las últimas palabras, la última frase. Como el *shofar* en la tarde o en la víspera de una oración que no se entiende ya,

³ Al someter este texto de Benjamin a la prueba de una cierta necesidad deconstructiva, tal al menos como ésta se determina aquí y ahora para mí, bosquejo un trabajo más amplio y más coherente: sobre las relaciones entre *esta* deconstrucción, lo que Benjamin llama la «destrucción» (*Zerstörung*) y la «Destruktion» heideggeriana (sobre la que me he explicado y a la que volveré de nuevo en otra parte, especialmente en «Philopolemology: Heideggers Ear (*Geschlecht IV*), que aparecerá en The Indiana University Press (Actas de un congreso sobre Heidegger en la Loyola University, octubre de 1989).

o todavía. Esa frase, este último mensaje (*adresse*), no sólo firma, y justo al lado del nombre de pila de Benjamin, Walter. Sino que nombra la firma, la insignia y el sello, nombra el nombre, y lo que se llama «*die waltende*». Pero ¿quién firma? Es Dios, el Absolutamente Otro, como siempre, es la violencia divina que habrá precedido, siempre pero también dado, todos los nombres de pila: «*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen*»: «La violencia divina, insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada, podría llamarse la reinante»⁴.

POST-SCRIPTUM

Este extraño texto está fechado. Toda firma está fechada, incluso y quizás todavía más si se desliza entre varios nombres de Dios y sólo firma con la pretensión de dejar firmar a Dios mismo. Si este texto está fechado y firmado (Walter, 1921), tenemos solamente un derecho limitado a convocarlo como testigo del nazismo en general (el cual no se había desarrollado todavía), así como de las nuevas formas que han adoptado en éste el racismo y el antisemitismo y que son inseparables de él, y, menos todavía, como testigo de la solución final: no sólo porque el proyecto y la puesta en práctica de la solución final son todavía más tardíos, e incluso posteriores a la muerte de Benjamin, sino porque la solución final es quizás en la historia misma del nazismo algo que algunos pueden considerar como una culminación ineluctable y como algo inscrito en las premisas mismas del nazismo, si es que algo así tiene una identidad capaz de sostener este tipo de enunciados, mientras que otros, nazis o no, alemanes o no, pueden pensar que el proyecto de solución final es un acontecimiento, incluso una nueva mutación dentro de la historia del nazismo, y que, en ese sentido, merece un análisis absolutamente específico. Por todas esas razones, no tendríamos derecho, o tendríamos solamente un derecho limitado, a preguntarnos qué habría pensado WB, en la lógica de este texto, si la tiene y si sólo tiene una, acerca del nazismo y de la solución final.

⁴ Este «juego» entre *walten* y *Walter* no puede dar lugar a ninguna demostración ni a ninguna certeza. Esta es, por otra parte, la paradoja de su fuerza «demostrativa»: esta fuerza depende de la disociación entre lo cognitivo y lo performativo de la que hablaba hace un momento (y también en otro lugar precisamente a partir de la firma). Pero, en relación con el secreto absoluto, este «juego» no tiene nada de lúdico o de gratuito. Pues se sabe por otro lado que Benjamin se ha interesado, especialmente en *Las afinidades electivas*, en las coincidencias aleatorias y significantes cuyo lugar, propiamente, son los nombres propios.

Y sin embargo, de una cierta manera, lo voy a hacer, y lo voy a hacer orientándome, más allá de mi interés por este texto mismo, su acontecimiento y su estructura, por lo que nos deja leer a propósito de una configuración de los pensamientos judío y alemán justo antes del ascenso del nazismo, como se suele decir, así como a propósito de los repartos y las particiones que organizan una tal configuración, y a propósito de las proximidades vertiginosas, de las inversiones radicales desde el «por» al «contra» a partir de premisas a veces comunes. Suponiendo que todos estos problemas sean verdaderamente separables, cosa que dudo. En realidad no voy a preguntarme qué ha pensado WB del nazismo y del antisemitismo, tanto más porque para eso tenemos otros medios, otros textos suyos. Tampoco voy a preguntar qué habría pensado WB de la solución final y qué juicios, qué interpretaciones habría propuesto. Buscaré otra cosa, de manera modesta y preliminar. Por enigmática y sobredeterminada que sea la matriz lógica de este texto, por móvil y convertible, por invertible que sea, tiene su propia coherencia. Esa coherencia es ella misma coherente con la que rige otros numerosos textos de B., textos anteriores y textos posteriores. Teniendo en cuenta ciertos elementos inexistentes de esta continuidad coherente, intentaré algunas hipótesis para reconstituir, no enunciados posible de B., sino los grandes rasgos del espacio problemático e interpretativo en el que habría inscrito quizás su discurso con respecto a la solución final.

Por una parte, B. habría considerado probablemente la solución final como la extrema consecuencia de una lógica del nazismo que, por recuperar los conceptos de nuestro texto, habría correspondido a:

1. La radicalización del mal, ligada a la caída en el lenguaje de la comunicación, de la representación, de la información (y desde ese punto de vista, el nazismo ha sido realmente la figura más notable de la violencia mediática y de la explotación política de las técnicas modernas del lenguaje comunicativo, del lenguaje industrial y del lenguaje de la industria, de la objetivación científica a la que está ligada la lógica del signo convencional y de la matriculación formalizante).

2. La radicalización totalitaria de una lógica del Estado (y nuestro texto es realmente una condena del Estado, incluso de la revolución que reemplaza un Estado por otro Estado, cosa que vale igualmente para otros totalitarismos, y vemos ya que asoma aquí la cuestión de la *Historikerstreit*).

3. La corrupción radical, pero también fatal de la democracia parlamentaria y representativa por una policía moderna que es inseparable de ella, que se convierte en el verdadero poder legislativo y cuyo fantasma gobierna la totalidad del espacio político. Desde ese punto de

vista, la solución final es a la vez una decisión histórico-política de Estado y una decisión de policía, de policía civil y de policía militar, sin que se pueda jamás discernir entre las dos, ni asignar verdaderas responsabilidades a cualquier decisión.

4. Una radicalización y una extensión total de lo mítico, de la violencia mítica, a la vez en su momento sacrificial fundador y en su momento más conservador. Y esa dimensión mitológica, a la vez griega y estetizante (el nazismo, como el fascismo, es mitológico, «grecoide», y si corresponde a una estetización de la política, lo es en una estética de la representación), esa dimensión mitológica responde también a una cierta violencia del derecho estatal, de su policía y de su técnica, de un derecho totalmente dissociado de la justicia, como la generalidad conceptual y propicia a la estructura de masas por oposición a la consideración de la singularidad y a la unicidad. ¿Cómo, si no, explicar la forma institucional, incluso burocrática, los simulacros de legislación, el juridicismo, el respeto de las competencias y de las jerarquías, en una palabra toda la organización jurídico-estatal que ha caracterizado la ejecución tecno-industrial y científica de la «solución final»? Aquí, una cierta mitología del derecho se ha desencadenado contra una justicia de la que B. pensaba que en el fondo debía mantenerse heterogénea al derecho, tanto al derecho natural como al derecho histórico, heterogénea a la violencia de su fundación como a la de su conservación. Y el nazismo fue una revolución conservadora de ese derecho.

Pero por otra parte, y por esas mismas razones, puesto que el nazismo conduce lógicamente a la solución final, como a su propio límite, y puesto que la violencia mitológica del derecho es su verdadero sistema, sólo se puede pensar, es decir, también recordar la unicidad de la solución final, a partir de un lugar diferente, externo a ese espacio de la violencia mitológica del derecho. Para tomar la medida de este acontecimiento y de lo que lo liga al destino, habría que abandonar el orden del derecho, del mito, de la representación (de la representación jurídico-política con sus tribunales de jueces-historiadores, pero también de la representación estética). Pues lo que el nazismo, como culminación de la lógica de la violencia mitológica habría intentado hacer, es excluir al otro testigo, destruir el testigo del otro orden, de una violencia divina cuya justicia es irreductible al derecho, de una justicia heterogénea tanto al orden del derecho (aunque fuese el de los derechos del hombre) como al orden de la representación y del mito. Dicho de otro modo, no se puede pensar la unicidad de un acontecimiento como la solución final, como punta extrema de la violencia mítica y representacional, en el interior de su sistema. Hay que intentar pensarlo a partir de su otro, es decir, a partir de lo que ha intentado excluir y destruir, exterminar radicalmente, y que lo obsesionaba (*hantait*) por

dentro y por fuera. Hay que intentar pensarlo a partir de la posibilidad de la singularidad, de la singularidad de la firma y del nombre, pues lo que el orden de la representación ha intentado exterminar no son solamente vidas humanas por millones, sino también una exigencia de justicia y también los nombres: y en primer término la posibilidad de dar, de inscribir, de llamar y de recordar el nombre. No sólo porque ha habido destrucción o proyecto de destrucción del nombre y de la memoria misma del nombre, del nombre como memoria, sino porque el sistema de la violencia mítica (objetivista, representacional, comunicacional, etc.) ha llegado hasta un límite de sí mismo, manteniéndose a la vez, de forma demoníaca, en los dos lados del límite: ha mantenido a la vez el archivo de su destrucción, ha producido simulacros de razonamientos justificativos, con una terrorífica objetividad legal, burocrática, estatal, y (a la vez, pues), un sistema en el que su lógica, la lógica de la objetividad hacía posible la invalidación y en consecuencia la supresión del testimonio y de las responsabilidades, la neutralización de la singularidad de la solución final, en una palabra, ha producido la posibilidad de la perversión historiográfica que ha podido dar lugar tanto a la lógica del revisionismo (digamos del tipo Faurisson por decirlo rápidamente) como a un objetivismo positivista, compartista o relativista (como el que se liga ahora al *Historikerstreit*) según el cual la existencia de un modelo totalitario análogo y exterminaciones anteriores (el Gulag) explica la solución final, incluso la «normaliza» como un acto de guerra, una respuesta estatal clásica en tiempo de guerra contra los judíos del mundo que, en suma, como un quasi Estado, habrían declarado la guerra al Tercer Reich por la boca de Weizmann en septiembre de 1939.

Desde este punto de vista, B. habría considerado quizás vano y sin pertinencia, en todo caso sin pertinencia a la medida del acontecimiento, todo proceso jurídico del nazismo y de sus responsabilidades, todo aparato judicial, toda historiografía que siguiese siendo homogénea al espacio en el que el nazismo se ha desarrollado hasta la solución final, toda interpretación basada en conceptos filosóficos, morales, sociológicos, psicológicos o psicoanalíticos, y sobre todo en conceptos jurídicos (en particular los de la filosofía del derecho, ya sea de estilo aristotélico o del estilo de la *Aufklärung*). B. habría considerado quizás vano y sin pertinencia, en todo caso sin pertinencia a la medida del acontecimiento, toda objetivación histórica o estética de la solución final que siguiese perteneciendo, como toda objetivación, al orden de lo representable e incluso de lo determinable, del juicio determinante y decidible. Recordad lo que decíamos hace un momento: en el orden de la mala violencia del derecho, la mitología, el mal consistía en una cierta indecidibilidad, en esto de que no se pudiese distinguir entre la violencia

fundadora y la violencia conservadora, puesto que esa corrupción era dialéctica y dialécticamente inevitable, mientras que el juicio teórico y la representación eran allí determinables y determinantes. Por el contrario, desde que se abandona ese orden, la historia comienza -y la violencia de la justicia divina-, pero nosotros, los hombres, no podemos medir con la cosa juicios, es decir, también, interpretaciones decidibles. Lo cual quiere decir también que la interpretación de la solución final, como de todo lo que constituye el conjunto y la delimitación de los dos órdenes (mitológico y divino) no está a la medida del hombre. Ninguna antropología, ningún humanismo, ningún discurso del hombre sobre el hombre o incluso sobre los derechos del hombre, puede medirse ni con la ruptura entre lo mítico y lo divino, ni, en consecuencia, con esa experiencia límite que es un proyecto como la solución final que intenta pura y simplemente aniquilar lo otro de la violencia mítica, lo otro de la representación, la justicia divina y lo que puede dar testimonio de ésta, es decir, el hombre en tanto es el único ser que, no habiendo recibido su nombre de Dios, ha recibido de Dios el poder y la misión de nombrar, de dar él mismo un nombre a su semejante y de dar un nombre a las cosas. Nombrar no es representar, no es comunicar mediante signos, es decir, por medio de medios con vistas a un fin, etc. Dicho de otro modo, la línea de esta interpretación formaría parte de la terrible y abrumadora condena de la *Aufklärung* que Benjamin había formulado ya en este texto de 1918 publicado por Scholem en 1963 para el 60 aniversario de Adorno.

Esto no quiere decir que haya simplemente que renunciar a la Ilustración y al lenguaje de la comunicación y de la representación en provecho del lenguaje de expresión. En su *Diario de Moscú*, en 1926-1927, B. precisa que la polaridad entre los dos lenguajes y sus respectivos dominios no puede mantenerse ni ponerse en práctica en estado puro, sino que el «compromiso» es necesario o inevitable entre ellos. Pero eso sigue siendo un compromiso entre dos dimensiones incommensurables y radicalmente heterogéneas. Esta es quizás una de las lecciones que podríamos sacar aquí, la fatalidad del compromiso entre órdenes heterogéneos, y eso en nombre de la justicia que ordenaría obedecer a la vez a la ley de la representación (*Aufklärung*, razón, objetivación, comparación, explicación, consideración de la multiplicidad y así de la puesta en serie de los únicos) y a la ley que trasciende la representación y sustrae lo único, toda unicidad, a su reinscripción en un orden de generalidad o de comparación.

Lo que, para terminar, encuentro más temible, incluso insoportable, en este texto, más allá incluso de las afinidades que conserva con lo peor (crítica de la *Aufklärung*, teoría de la caída y de la autenticidad originaria, polaridad entre lenguaje originario y lenguaje decaído,

crítica de la representación y de la democracia parlamentaria, etc.) es finalmente una tentación que dejaría abierta, y especialmente para los supervivientes o para las víctimas de la solución final, sus víctimas pasadas, presentes o potenciales. ¿Qué tentación? « de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta, dice B., una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí recito a Benjamin, de un «proceso no-sangriento que golpea y redime». («Como ejemplo de la violencia del tribunal divino, se pasa de la leyenda de Niobe a la banda de Koraj -*Números*, XVI, 1, 35-. Aquí alcanza esta violencia a privilegiados, levitas, y los alcanza sin anuncio previo, sin que medie amenaza; golpea y no se detiene ante la aniquilación. Pero no deja de percibirse que esta violencia es en sí misma redentora, ni oculta la profunda relación entre su carácter incruento y esa cualidad redentora»). Cuando se piensa en las cámaras de gas y en los hornos crematorios, esta alusión a una exterminación redentora porque no sangrienta hace temblar. Aterroriza la idea de una interpretación que haría del holocausto una expiación y una firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios.

Es en ese punto cuando este texto, a pesar de toda su movilidad polisémica y todos sus recursos de inversión, me parece finalmente que se parece demasiado, hasta la fascinación y el vértigo, a aquello mismo contra lo que hay que actuar y pensar, contra lo que hay que hacer y hablar. Este texto, como muchos otros de Benjamin, sigue siendo demasiado heideggeriano, mesiánico-marxista o arqueo-escatológico, para mí. No sé si de esa cosa sin nombre que se llama la solución final se puede sacar algo que merezca todavía el nombre de enseñanza. Pero si hubiese una enseñanza que sacar, una enseñanza única entre las enseñanzas siempre únicas del asesinato, aunque sea singular, de todos los exterminios colectivos de la historia (pues cada asesinato individual y cada asesinato colectivo es singular, y así infinito e incommensurable) la enseñanza que podemos sacar hoy -y si podemos, debemos-, es que debemos pensar, conocer, representarnos, formalizar, juzgar la complicidad posible entre todos estos discursos y lo peor (aquí la solución final). Esto define, a mis ojos, una tarea y una responsabilidad cuya tematización no he podido leer ni en la «destrucción» benjaminiana ni en la «Destrüktion» heideggeriana. Es el pensamiento de esta diferencia entre esas destrucciones por una parte, y una afirmación deconstructiva por otra parte, lo que me ha orientado esta tarde en esta lectura. Es ese pensamiento lo que me parece dictar la memoria de la solución final.

(Trad. de Adolfo Barberá y Antonio Peñalver).

APROXIMACIONES A
LA FILOSOFÍA FRANCESA
EN EL SIGLO XX

DELEUZE, FOUCAULT,
DERRIDA, BEAUVIOL

Domingo Fdez. Agis y Ángela Sierra (Eds.)

LAERTES

Serie Logoi

- (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. París: Minuit, 1998.
- (1969) *Logique du sens*. París: Minuit, 1997.
- (1970, 21981) *Spinoza. Philosophie pratique*. París: Minuit, 1994.
- (1972) *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*. París: Minuit, 1999. (En colaboración con F. Guattari.)
- (1975) *Kafka. Pour une littérature mineure*. París: Minuit, 1996. (En colaboración con F. Guattari.)
- (1977, 21996) *Dialogues*. París: Flammarion, 1996. (Junto con Cl. Parner.)
- (1979) «Un manifeste de moins», en C. Bene y G. Deleuze, *Superpositions*. París: Minuit, 1997.
- (1980) *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. París: Minuit, 1990. (En colaboración con F. Guattari.)
- (1981) *Francis Bacon. Logique de la sensation*. París: Éd. de la Différence, 1996.
- (1983) *Cinéma 1. L'image-mouvement*. París: Minuit, 1996.
- (1985) *Cinéma 2. L'image-temps*. París: Minuit, 1994.
- (1986) *Foucault*. París: Minuit, 1996.
- (1988) *Le Pli. Leibniz et le baroque*. París: Minuit, 1997.
- (1990) *Pourparlers*. París: Minuit, 2003.
- (1990) *Pétries et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. París: Minuit, 1996.
- (1991) *Qu'est-ce que la philosophie*. París: Minuit, 1991. (En colaboración con F. Guattari.)
- (1992) «L'Épousé», en S. Beckett, *Quad*. París: Minuit, 1992.
- (1993) *Critique et clinique*. París: Minuit, 2002.
- [2002] *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Minuit, París. (Éd. de D. Lapoujade).
- [2003] *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. París: Minuit (Éd. de D. Lapoujade).

Jacques Derrida: metaética deconstructiva y ética de la hospitalidad¹

Gabriel Bello Reguera

Imágenes de Derrida

La recepción de la extensa y compleja obra de J. Derrida ha generado dos imágenes opuestas, una negativa y otra positiva. La primera lo presenta como irracionalista, anarquista, irresponsable, caótico y aliado objetivo del conservadurismo, y se debe a filósofos fuertes como Habermas, Purdurismo, y se debe a filósofos fuertes como Habermas, Purdurismo o Taylor. La segunda lo ve como alguien preocupado por cuestiones éticas y políticas, que ha hecho aportaciones originales al pensamiento filosófico, y ha sido elaborada desde ámbitos diferentes vinculados a filósofos como Levinas, Rorty, Bernstein, Norris, Critchley, etc., a filósofas feministas como L. Irigaray, D. Cornell, o J. Butler, etc., a filósofas feministas postcolonialistas como G. Spivack, y a teóricos de la Literatura como P. De Man. La piedra de toque de estas dos imágenes opuestas es la actitud de Derrida ante la filosofía, la política y la ética. En general puede decirse que Derrida ha caído mal a la gente identificada con la tradición filosófica en su sentido más fuerte, la articulada en torno al orden, la racionalidad, la verdad, la realidad, etc., y a la exclusión de sus contrarios, el desorden, la irracionalidad, el error, etc. Y que ha caído bien a la gente que no está identificada con esa tradición porque la ha padecido y porque la considera la mitología o la ideología particular del patriarcalismo euro-norteamericano y de sus raíces greco-romanas, sexista, racista, colonialista y neocolonialista. Desde posiciones postmodernas, feministas y postcolonialistas Derrida

¹ Este trabajo está vinculado al Proyecto de Investigación HUM2007-65099 del MEC.

aparece como un colaborador activo en la crítica radical de la tradición filosófica euro-occidental, originada como metafísica, a la que Wittgenstein denominó «nuestra magia» y el propio Derrida «mitología blanca».²

Por ello, la cuestión que abordaré inmediatamente es la de dónde situar a Derrida en el mapa de la filosofía lo cual contribuirá a redefinir o redescubrir su imagen. Esta cuestión tiene dos sentidos: uno histórico, referido a la época, corriente o movimiento filosófico, y otro sistemático, orientado más bien hacia la forma que adopta su trabajo filosófico. Lo primero se suele resolver identificándole como un postmoderno, surgido en relación crítica con la fenomenología de Husserl y Heidegger. No le voy a dar más vueltas. Lo segundo, en cambio, merece más atención y consideraré algunas formas de clasificar a Derrida. El grueso de su obra ha consistido en «lecturas» de clásicos como Platón, Aristóteles, Rousseau, Hegel, Freud, Husserl, Heidegger, Levinas, etc., lo cual le aproxima a los historiadores de la filosofía. Esto es un hecho textual y hay que partir de él. Ahora bien, Derrida no es un historiador de la filosofía al uso, sino que desarrolló un método de lectura, la *deconstrucción*, que ha transformado la forma de relacionarse con los textos filosóficos y literarios, a los que trata no sólo como expresiones directas o inmediatas de la mente de un autor, que también, sino como productos o *constructos* efectuados por factores y «fuerzas» diversos en contextos diferentes, entre los cuales el «querer decir» o la intención del autor no es el único ni siquiera el central o dominante. Está, entre otros, toda la trama de los signos o, en su jerga, la «estructura gramática» o escritura. Por lo tanto, del mismo modo que son contruidos pueden ser deconstruidos, pero sin salimos de ellos ya que «no hay nada fuera del texto», lo único que podemos hacer es desplazarlo de un contexto a otro, sin dar nunca con uno definitivo, una especie de metacontexto o contexto final, *happy end*, en el que estaría esperando su verdad última. Por eso el significado de un texto es indecible en último término.³

A partir de su modo inusual de abordar los textos, surgen otras dos imágenes de Derrida, el esteta y el metafísico.

2 Derrida, J.: «Mitología blanca», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989.

3 Goldsmith, M.: *Jacques Derrida, una introducción*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003, p. 11.

El primero es el teórico de la literatura y, en menor medida, del arte (la pintura) y de los medios de comunicación, iniciador del movimiento «deconstruccionista», que emerge de su lectura en los departamentos de Literatura Inglesa de los EEUU, desde donde alcanzó una dimensión transnacional.⁴ Es el Derrida que fuerza el replanteamiento de las relaciones entre literatura y filosofía. El segundo es el que aborda las nociones y categorías de la metafísica clásica como el ser, la presencia, la identidad, la diferencia, la alteridad, el fenómeno, el lenguaje, el signo y la escritura, y añade otras nuevas como la iterabilidad o el suplemento. Pero en tanto que los metafísicos clásicos trataron de construir un sistema de conocimiento filosófico de la realidad o del ser, el intento de Derrida va en la dirección contraria: la deconstrucción de ese sistema, la metafísica, al que el redefine como la «mitología de la presencia». De aquí la reacciones en contra de quienes se identifican de forma abierta o encubierta con esa mitología en cualquiera de sus ramificaciones.⁵

Derrida como filósofo moral (y político)

En este contexto surge la cuestión de si también hay un Derrida filósofo de la moral y de la política, y el asunto es, como todo lo relacionado con él, controvertido, pero interesante abordarlo por ciertas razones. Una es que puede interesar a los que nos movemos en este campo, y otra que algunas de las críticas y acusaciones más graves contra él de parte de filósofos reconocidos lo han acusado explícitamente de alguna forma de inmoralidad: proponer formas perversas de la autenticidad humana (Ch. Taylor), ser irresponsable (H. Putnam), ser irracionalista o «joven conservador» (J. Habermas, T. McCarthy, N. Fraser). Soy de los que creen que el Derrida preocupado por cuestiones éticas y políticas

4 Derrida, J.: *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 1989. Esta imagen de Derrida también puede verse en Rorty, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991, cap. 5.

5 Para esta imagen de Derrida, Cashé, R.: *The Tain of de Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986; Vattimo, G.: *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península, 1985, y Cabillondo, A.: *La vuelta del otro. Diferenda, identidad y alteridad*. Madrid: Trotta, 2001.

también existe y que su significación no coincide con la que dan de él esos «grandes filósofos» como espero mostrar más adelante, pero su perfil no es ni sencillo ni transparente, como las ideas cartesianas, sino más bien se presenta fragmentado y diseminado a lo largo y a lo ancho de sus textos en las dos coordenadas clásicas, una temporal, que tiene que ver con el *cuándo*, y otra espacial, asociada al *cómo* se materializan en su texto tales cuestiones.

R. Kearney,⁶ para empezar, relata una cierta *discontinuidad* en los intereses éticos y políticos de Derrida. Los hace comenzar en una fecha tan temprana como 1964, con su largo ensayo sobre la ética de la alteridad de Levinas,⁷ en el que la herencia epistemológica y ontológica de Husserl y Heidegger, queda relativizada ante la inspiración ética de Levinas, crítico de ambos. El punto de inflexión se concreta en la sustitución del *ser* por el *otro*, que supone el desplazamiento de la ontología de la identidad a ética de la alteridad y de la responsabilidad (para con el otro), a la que habría de dedicar uno de sus últimos escritos. Kearney relata que a partir de este interés inicial por Levinas Derrida habría vuelto a los temas epistemológicos y ontológicos desinteresándose de la ética en sus obras más significativas de las décadas de 1960 y 1970.⁸ Hasta que en un momento posterior se habría producido un retorno definitivo a la inspiración levinasiana en cuya estela prestará atención a diversos problemas éticos.

Una segunda interpretación, a cargo de R. J. Bernstein, sustituye la continuidad por la discontinuidad mediante el juego de lo explícito y lo implícito. Para él las obras de Derrida que no tratan abierta y explícitamente de temas éticos y políticos los abordan de forma implícita, lo cual restaura no ya la continuidad sino la prioridad permanente de dichos tópicos. Bernstein sostiene que la ausencia del vocabulario moral y ético explícito,

6 Kearney, R.: «Derrida's Ethical Return», en Madisson, G.B. (ed.): *Working Through Derrida*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993. En un sentido similar Norris, C.: Derrida. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

7 Derrida, J.: «Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)», en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

8 Derrida, J.: *La escritura y la diferencia* (1967/89). *La voz y el fenómeno. Introducción a una teoría del signo en la fenomenología de Husserl* (1967/1985). *De la gramatología* (1967/1971). *Márgenes de la filosofía* (1972/1988). *Y la deseminación* (1972/1975). La primera cifra se refiere a edición francesa, la segunda a la traducción española.

al estilo clásico —el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, la virtud y el vicio, el deber, etc.— en la obra inicial de Derrida, late en la pasión ética que la inspira. ¿Cómo entender esta tensión, a lo que parece permanente, entre lo explícito y lo implícito, al borde mismo de la contradicción entre la presencia y la ausencia? Leyendo a Derrida a partir de la siguiente tesis: (i) la tradición filosófica occidental ha intentado una y otra vez localizar y estabilizar una *presencia* privilegiada como el lugar de la verdad y la validez, y convertirla en un centro fijo y permanente de difusión de legitimidad moral, un punto arquimédico o fundamento en la que pudiera apoyarse el juicio moral de forma absoluta, definitiva y universal; (ii) este intento recurrente y persistente, repetido y reiterado una y otra vez, responde a la convicción indubitable e incorregible de que la alternativa a ese fundamento es el desorden o caos intelectual, moral y político; (iii) Derrida trabaja una y otra vez, en la deconstrucción de los dos puntos anteriores: la presencia privilegiada y su significación y la convicción de que su alternativa es el caos moral, político y filosófico.⁹

Si se juntan las visiones de Kearney y Bernstein se apreciarían dos tipos de tareas que identificaré, por mi parte, como metafética y ética, respectivamente. Metafética es el trabajo que describe y, más propiamente, metafética deconstruye ya ya que su objetivo o su efecto final es la deconstrucción de un fundamento, del sistema binario que engendra y de sus consecuencias éticas y políticas. Desde esta posición Derrida abordaría los problemas éticos y políticos libremente, descargado de la presión fundacionalista, desnudado de su camisa de fuerza. Es entonces cuando la inspiración levinasiana, centrada en la presencia del otro y en la responsabilidad para con él, se expresa en la ética del don y el dar, en la crítica del racismo, en la política de la amistad, en su visión de la justicia y en la ética de la hospitalidad.¹⁰

9 Bernstein, R.: «Serious Play. The Ethical-Political Horizon of Derrida», en *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, pp. 173-175 y 184. Esta trada crítico-hermenéutica no está diseñada oficialmente para el «caso Derrida», sino que Bernstein la aplica a su comprensión crítica del «fundamentalismo cartesiano» que vuelve a encontrar en la ideología «neocort» en la que se inspiró el presidente Bush para su política del «Eje del mal», tal como lo cuenta en *El abuso del mal*, Katz (Buenos Aires, 2006).

10 Entre otros: J. Derrida, *Palabra de acogida. Adios a Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 1998, y *Política de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, *Dar el tiempo I. La Falsa moneda*, Páidos,

Metaética deconstructiva: bases histórico-filosóficas

La expresión «metaética deconstructiva» resulta de asociar dos contribuciones filosóficas tan alejadas entre sí (y aparentemente antagónicas) como la metaética analítica inspirada en la austeridad seria y exigente de filosofía del lenguaje anglosajona,¹¹ y la deconstrucción invadida (supuestamente) de la anarquía, la frivolidad, la irracionalidad y la irresponsabilidad postmodernas. Debe afrontar, sin embargo, el hándicap de que, mientras la palabra «deconstrucción» ha ido a más hasta formar parte del vocabulario filosófico «al día», el término «metaética» ha ido a menos hasta su casi extinción. Sin embargo la percepción puede cambiar si prestamos atención al objeto y al método de la metaética. El primero es la *validez universal* y necesaria, categoría filosófica última en la decisión sobre juicios morales en conflicto; el juicio de validez debería decidir en último término sobre la pluralidad de juicios de valor. Y el segundo el análisis del significado del lenguaje moral, una de cuyas modalidades acabó siendo el enfoque *pragmático*, introducido por Ch. Stevenson y desarrollado por Austin y sus críticos. Precisamente la teoría austriana de los actos de habla habría de ser sometida por Derrida a una de sus lecturas deconstructivas más polémicas y fecundas en la que, además, se dan cita el pragmatismo norteamericano y la filosofía postnietzscheana, en las que Rorty ve el porvenir de la filosofía además de la clave de su propia obra.¹²

Por extraño que resulte, Stevenson y Derrida (igual que otros filósofos más o menos postmodernos como el propio Rorty) podrían encontrarse en la tarea de llevar adelante una metaética deconstructiva. Al menos llegan a conclusiones convergentes: que la verdad en que se sustenta la (supuesta) validez universal de los juicios morales no tiene sitio en el

Barcelona, 1995 y *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995.

¹¹ De la que proporciono una idea aproximada Hudson W.D. en *La filosofía moral contemporánea*, Madrid: Alianza, 1974, caps. 1 y 2.

¹² Ch. Stevenson: *Ética y lenguaje*. Buenos Aires: Paidós, 1971 (orig. nort., 1944), sobre todo el cap. VII. Austin, J.: *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1986 (orig. 1962). Derrida, J.: «Firma, acontecimiento y contexto», en *Márgenes de la filosofía*, Op. cit. Rorty, R.: «Introducción: pragmatismo y filosofía postnietzscheana», en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Escritos filosóficos 2. Barcelona: Paidós, 1993.

lenguaje moral (Stevenson), ni en el lenguaje filosófico en su forma canónica, la metafísica de la presencia (Derrida). Este desalojo de la verdad de uno de sus hogares tradicionales, el discurso moral normativo, deja sin sustento filosófico a la pretensión de validez de los juicios morales, y constituye el climax del momento deconstructivo. Stevenson aporta el enfoque de la metaética analítica, el análisis del lenguaje moral desde el punto de vista pragmático, y Derrida, asociándose a ese mismo análisis, el léxico de la deconstrucción, y de la mezcla de ambos, bien agitada por tantos debates durante el último medio siglo, resulta la metaética deconstructiva, claramente diferenciada de otras como la constructiva y la reconstructiva. La primera está implícita en la filosofía clásica, en su obsesión por el «fundamento», y acusa su presencia de forma vigorosa en la filosofía moderna en dos modalidades, el naturalismo cientista y en el idealismo racionalista. El primero pervive en autores escasamente al tanto de la dinámica crítica de la filosofía moral como en algún sociobiólogo como E. O. Wilson y seguidores acrílicos o en filósofos que mezclan interesadamente el naturalismo metafísico con el naturalismo científico.

Y el segundo, por su parte, encuentra su expresión paradigmática en la ética kantiana y su exigencia perentoria o categórica de racionalidad universal resuelta en términos idealistas y formalistas hoy insostenibles. La metaética reconstructiva, por su parte, recoge el guante kantiano de la exigencia de universalidad racional como criterio de validez de los juicios morales, pero asume que el léxico de de la metafísica idealista ha quedado obsoleto para ese propósito. De ahí que se comprometa con la reconstrucción o redefinición postmetafísicas de la racionalidad moral para la que, casualmente, recurre al análisis pragmático de los significados morales puesto en circulación por la metaética analítica, y que a juicio de uno de sus estudiosos, acabaría por revelarse como un «punto de no retorno».¹³ El problema es que este giro pragmático, tal como se inicia en Stevenson y se desarrolla en Austin es radicalmente deconstructivo, lo cual no cuadra con las pretensiones reconstructivistas. Por si fuera poco, el giro pragmático converge en su efecto deconstructivo con la filosofía postmoderna

¹³ Hudson, W.D.: Op. cit., pp. 133-134.

de ascendencia postnietzscheana, uno de cuyos exponentes es justamente Derrida. De ahí la necesidad de los reconstructivistas de adaptar la pragmática a sus exigencias.

La metáfrica reconstructiva es la especialidad de K. O. Apel y de J. Habermas, que trabajan en la estela kantiana, pero puede hacerse extensivo a A. MacIntyre que se mueve en la órbita neocartoescolástica. Los dos primeros tratan, como se sabe, de fundamentar la posibilidad de un juicio sobre «pretensiones de validez» en un «consenso racional», cuya defensa puede registrarse obsesivamente desde 1973 en que aparece el ensayo seminal de Apel, hasta 1996 en que ve la luz el grueso volumen de Habermas *Facticidad y validez*.¹⁴ Mientras que el segundo está empeñado en solucionar los problemas morales mediante un «razonamiento concluyente» para lo cual ha de restituir premisas morales unificadas en una narrativa «objetiva» sobre «vida buena» globalmente considerada. Coherentemente, los tres incluyen entre sus cursos metodológicos el rechazo visceral de la convivencia entre el pragmatismo y la filosofía postnietzscheana en su deconstructivismo radical. MacIntyre se refiere explícitamente a ella como «el desafío del emotivismo» y somete a Ch. Stevenson a una descalificación crítica en sin palativos por considerarle el que habría proporcionado su articulación filosófica más consistente.¹⁵ Mientras que Apel y Habermas abordan la crítica al pragmatismo y la herencia postnietzscheana en contextos y ocasiones diversos.¹⁶

Los debates generados por las tensiones críticas anteriores habrían de propiciar un doble efecto. Por un lado, la metáfrica analítica habría de ir perdiendo fuerza y presencia hasta la extinción del término «metáfrica» lo cual, por otro lado, no significó la extinción de la preocupación por la validez de los juicios

14 Apel, K.O.: «El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *La transformación de la filosofía*, vol. 2. Madrid: Taurus, 1986, y Habermas, J.: *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.

15 MacIntyre, A.: *Tros la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987, cap. 2.

16 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989, donde aborda separadamente la crítica a Nietzsche, a Heidegger y a Derrida en su polémica con Austin. Austin es una de las obsesiones de Habermas a cuya teoría de los actos de habla vuelve una y otra vez, para «ir con ella más allá de ella», desde que comienza a abordar el problema de la validez en 1976 en el ensayo «Teorías de la verdad» (*Teoría de la acción comunicativa, Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1984). Una de estas «vueeltas» puede verse en *Pensamiento postmetáfrico*. Madrid: Taurus, 1990, pp. 116 y ss.

morales. Ni para bien ni para mal. De hecho, las opciones deconstructivistas y reconstructivistas entrecruzadas críticamente e interferidas por movimientos como la ética feminista, la ética de la autenticidad, la política del reconocimiento, habrían de constituir todo un campo de reflexión que podría ser definido como «metáfrica ampliada». No sólo por haberse extendido más allá de la filosofía analítica, sino porque la problemática de la validez de los juicios morales habría de vérselas con la atención al *valor* y, más propiamente, a *los valores* puestos en juego en dichos juicios en su despliegue diferencial y pluralista.¹⁷ En los que el universalismo kantiano y neokantiano es desafiado por el diferencialismo neoinietzscheano y neopragmatista reforzados ambos por la diseminación de las diferencias multiculturales y multigénicas en competencia abierta por el significado moral en el espacio ético global.¹⁸ Para entonces el debate metafético o metafilosófico habría alcanzado a otras categorías éticas tan básicas o elementales como el sujeto moral, agente o paciente, cuya muerte metafísica y resurrección lingüística dieron pábulo a una pléyade de relatos metafilosóficos de índole diversa sobre el «descenramiento» o la «descenración» del sujeto o, en el colmo de la tragedia (ética), sobre la «muerte del hombre».¹⁹ O como la acción moral devenida entretanto, por efecto precisamente del giro pragmático, acto de habla con Austin y de escritura con Derrida o acción comunicativa con Habermas, externa, social, interpersonal o intersubjetiva, transgresora de los estrechos límites de la tradicional acción mental confinada en el espacio interior e la conciencia, subjetiva o intrasubjetiva, dando lugar a la emergencia de una antropología semiótico-lingüística alternativa a la vieja antropología metafísica.²⁰

17 Cfr. Mi libro *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, sobre todo los dos ensayos «Política del valor intercultural» y «La identidad del valor y el valor de la identidad» dedicados a las axiología respectivas de Ch. Taylor y J. Derrida. En el primero hay una contraposición explícita de los juicios de valor con los juicios de validez de Habermas.

18 Maramba, G.: *Pasaje a Occidente: filosofía y globalización*. Buenos Aires: Katz, 2006, aborda la dialéctica entre universalismo y diferencialismo, referidos precisamente a Habermas y Derrida, en el contexto de la occidentalización tecnológica del globo.

19 Una pequeña muestra puede verse en Smith, P.: *Discerning the Subject*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. Por mi parte he abordado este problema en Bello, G.: «El agente moral y su transformación semiótica», en M. Cruz (coordinador), *Acción humana*. Barcelona: Ariel, 1997.

20 He abordado esta alternativa en Bello, G.: «Trabajo negro. Ensayo sobre responsabilidad

La metafísica deconstructiva, en fin, puede ser localizada en el campo de fuerzas filosóficas configurado por la acumulación de las tensiones críticas anteriores

La deconstrucción y su objeto

El objeto de la deconstrucción puede ser delimitado en una triple dimensión: metafísica, política y (meta)ética. En la primera se trata de un sistema de categorías entre las cuales una oñca de centro o fundamentación a partir del cual surge la relación de dominio/dependencia en términos estrictamente simbólicos o filosóficos, escriturales o gramáticos: ser/no-ser, presencia/ausencia, interior/exterior, pensamiento/lenguaje, metafísica/metafísica, etc. Es uno de los aspectos más explícito, abierto y patente de la obra de Derrida al menos hasta cierto momento. La segunda, la política, es la que proporciona el modelo dominio/dependencia en torno al cual se articula el discurso metafísico. La dimensión política está implícita en la escritura derridiana como una subtexto o contexto subtextual, como la fuerza extradiscursiva que articula u organiza el discurso filosófico tradicional. No hace falta buscar mucho para dar con el origen del modelo: el poder patriarcal, predemocrático y antidemocrático, único y último, en sus expresiones monárquicas o imperiales, siempre machistas o sexistas (además de racistas, colonialistas o neocolonialistas). Es el universo del «falocentrismo». La tercera dimensión, la ética o, más propiamente, metafísica, tampoco aparece, de forma explícita, pero está apegada a relaciones políticas de dominio/dependencia y a su imitación (repetición o reiteración) en el discurso metafísico. El núcleo de tal significación es la *validez absoluta y universal*, metafísica, de las creencias, valores y juicios morales, garantizada por la certeza inapelable de un poder moral único y último, que por su parte, o bien justifica y legitima el poder político igualmente único y último (casos del Rey o el Emperador y el Papa) o bien se funde con él como en las dictaduras occidentales o en las teorías orientales (o semiteocráticas

y alteridad», en Rodríguez Aramayo, R. y Guerra Palmero, M.J. (eds.): *Los laberintos de la responsabilidad*. Madrid/México: Plaza y Valdes, 2007.

Jacques DERRIDA: METAFÍSICA DECONSTRUCTIVA Y ÉTICA DE LA HOSPITALIDAD 157

como el norteamericano cuando gobierna la derecha religiosa, moral y económica). En la deconstrucción de las categorías metafísicas, Derrida critica en su raíz la existencia de un poder moral y político único y último, predemocrático y antidemocrático y, más allá aún, la legitimidad de la violencia de ese poder que la pretende única, última e inapelable y de la que, desgraciadamente, existen demasiados ejemplos en el espacio global.²¹ Esta violencia lo es, como es obvio hasta la inconsciencia y el olvido, *contra el otro* y puede ejercerse de diversas formas como la esclavización, la exclusión, el exilio, la expulsión, la explotación, la ilegalización, el racismo, el asesinato machista y, por supuesto, la violencia étnico-nacional o cultural diseminada hoy por el espacio global.²²

La cuestión es, entonces, la construcción filosófica de la violencia bajo la figura de la lógica de la exclusión, de la que se pueden proporcionar algunos elementos básicos e introductorios.

El punto de partida consiste en *imaginar una presencia* originaria, pura e inmediata, anterior a toda re-presentación filosófica consciente pero no a su génesis mítica, que constituye el gesto fundacional de la «metafísica de la presencia». Derrida se refiere a ambos, el mito de la presencia y la presencia misma, con expresiones como «la mitología blanca» y «la metafísica de la presencia» y entre los textos que se pueden aducir elijo los dos siguientes:

Se presente desde ya que el fonocentrismo se confunde con la determinación histórica del sentido del ser como presencia con todas las subdeterminaciones... presencia de la cosa para la mirada como eidos, presencia como sustancialidad/existencia [ousia], presencia temporal como punta [sígma] del ahora y del instante [nun], presencia en sí del cógito, subjetividad, copresencia del otro y de sí mismo, intersubjetividad como fenomenon intencional del ego, etc. El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario con la determinación del ser como presencia.²³

²¹ Appadurai, A.: *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets, 2007.

²² Bernstein, R.J.: *Op. cit.*, pp. 180-181.

²³ Derrida, J.: *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1974, p. 19.

A partir, pues, de lo que llamamos centro, y que, como puede estar igualmente dentro que fuera, recibe indiferentemente los nombres de origen o de fin, de arkhé o de telos, las repeticiones, las sustituciones las transformaciones, las permutaciones quedan siempre cogitadas en una historia del sentido — en una historia sin más — cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia. Por esta razón, podría decirse quizás que el movimiento de toda arqueología, como el de toda escatología, es cómplice de esa reducción de la estructuralidad de la estructura e intenta siempre pensar esta última a partir de una presencia plena y fuera de juego.²⁴

Estos dos textos dejan bien clara la posición de privilegio de una *presencia plena*, que da sentido *al ser* y a *la* identidad, pero también a *un ser* y *una* identidad, a lo propio y su propiedad, sea una esencia, una sustancia o una naturaleza. Hoy, en la era postmetafísica, esta presencia ya no pervive, quizá, como presencia «del ser», pero sí como presencia «de la naturaleza», una presencia ecológica, aunque se trate de una presencia perdida o a punto de perderse que, a pesar de todo, habría que recuperar. O como presencia de un «cierto ser», entre histórico o mítico, en una identidad narrativa, individual o grupal, nacional, cultural o civilizatoria que «está presente» de un modo u otro, aunque sea imaginario o nostálgico, en un territorio político determinado ya sea pequeño o desmesurado. O, finalmente, como presencia de Dios en un libro sagrado, en un pueblo elegido, el israelí, o el norteamericano, o el árabe-islámico, o en un hombre (auto)privilegiado como el Papa, el presidente Bush o Bin Laden. En cualquier caso, la presencia en cuestión está presente como el referente único y último del léxico metafísico, ontológico o teológico, como «inmovilidad fundadora de una certeza tranquilizadora» y «a partir de esta certidumbre se puede dominar la angustia que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego».²⁵

A partir de esta presencia, por mítica o imaginaria que pueda ser, es fácil engendrar un sistema dual o binario: bas-

24 Derrida, J.: «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», en *La escritura y la diferencia*. Op. cit., p. 384.

25 Derrida, J.: loc. cit.

ta imaginar su negativo, la no presencia o la ausencia, para contrar con un par de términos relacionados entre sí por la relación lógica de oposición binaria como la afirmación y la negación. La ausencia, en tanto que negación de la presencia, construye la *diferencia negativa* del ser, de su presencia y de su *identidad positiva*.²⁶ Positivo y negativo tienen aquí un doble sentido: lógico, como afirmación y negación, y ético, como bueno/malo, valioso/no-valioso, superior/inferior, etc. La presencia del ser se confunde con el bien, y su ausencia con el mal (ausencia de ser es igual a carencia, falta, insatisfacción, muerte, etc.). La ausencia no se puede entender fuera de la relación de oposición binaria con la presencia, de la que es derivada y dependiente, sometida a su dominio, lo cual desvela la matriz política, democrática, de la oposición binaria (en una relación democrática estos dos términos serían igualitarios, sin dominio, subordinación y dependencia).

Si se tiene en cuenta todo el espectro de relaciones binarias que han ido apareciendo entre la presencia y la ausencia resulta que el sistema resulta ser ontológico, presencia/ausencia o ser/no ser; lógico: afirmación/negación; axio-lógico o ético: positivo/negativo o bien/mal, etc.; y político: dominio/dependencia, raíz de todos los otros a los que se podrían añadir los pares binarios dentro/fuera, apariencia/realidad, racionalidad/irracionalidad, alma/cuerpo, objetivo/subjetivo, lenguaje literal/lenguaje metafórico, masculino/femenino, etc. Leamos otros dos textos de Derrida:

Platón intenta comprenderla, dominarla a partir de la oposición misma. Para que estos valores binarios (bien/mal, verdadero/falso, esencial/apariencia, dentro/fuera, etc.) puedan oponerse es preciso que cada uno de los términos resulte exterior al otro, es decir, que una de las oposiciones (dentro/fuera) ya esté acreditada como matriz de toda oposición posible. Es preciso que uno de los elementos del sistema (o de la serie) valga también como posibilidad general del sistema o de la generalidad.²⁷

26 La expresión «el ser» se refiere tanto al ser en general o en abstracto como a un ser concreto y singular que sería un caso o ejemplo del primero como, por ejemplo, ser europeo/ no ser europeo, negatividad que se transfiere, en principio, a cualquier «no europeo» como los inmigrantes extracomunitarios ilegalizados.

27 Derrida, J.: «La farmacia de Platón», en *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975, pp. 154-155.

*Todos los metafísicos, de Platón a Rousseau, de Descartes a Husserl, han procedido de este modo, concibiendo que el bien está antes que el mal, lo positivo antes que lo negativo, lo puro antes que lo impuro, lo simple antes que lo complejo, lo esencial antes que lo accidental, lo iniciado antes que la imitación, etc. Y este no es justamente un gesto metafísico entre otros, es la exigencia metafísica, la más constante, la más profunda, la más potente.*²⁸

La clave de estos pares de oposiciones binarias se puede resumir en dos elementos: a) la presencia de un espacio delimitado o definido identificado positivamente y su anterioridad a todo lo que venga después, y b) la *diferencia negativa* o negatividad como exterioridad y posterioridad. Derrida afirma en el primer párrafo que basta uno de los elementos del sistema para reconstruirlo en su totalidad y él lo identifica con el par interior/exterior, ya que cada uno de los elementos debe ser exterior al otro. Sin embargo, el par interior/exterior presupone un límite entre ambos y ese límite un espacio, que no es otro que el de la presencia privilegiada. Ahora bien: ¿de dónde le viene a esta presencia su privilegio (de identidad, de valor, de afirmación, de positividad, de poder, etc.), que garantiza su posición *pre-dominante* en el sistema de oposiciones binarias? Si dejamos al margen entidades míticas o metafísicas como Dios, El Ser, La Naturaleza, etc., sólo queda una respuesta posible: el que *puede* o quienes *pueden* hacerlo, los titulares del poder único y último, los que tienen la última palabra. Estos son quienes conceden este privilegio de presencia, de valor, etc. a la suya propia, a su propia *identidad*. La identidad propia del poderoso se autoconstituye en caso ejemplar de presencia, en presencia privilegiada que domina sobre su propia ausencia o no ser y sobre su negación y sus negadores hipotéticos. Es, pues, el mismo poder que se autoprivilegia con un valor de presencia, el que puede llevar a cabo la operación estructural básica del sistema binario: la *exclusión* de la diferencia negativa, de su alteridad, de su propio espacio de presencia y de valor. Ni que decir hay que toda esta compleja operación es imposible

JACOUES DERRIDA: METAFÍSICA DECONSTRUCTIVA Y ÉTICA DE LA HOSPITALIDAD 161

sin violencia: una violencia simbólica, que repite o reitera en el espacio lingüístico, la violencia excluyente del espacio político, al mismo tiempo que la legitima o justifica. Esta legitimación y justificación es un elemento estructural de la violencia política y pone de manifiesto el poder performativo, pragmático o causal, del lenguaje incluido el metafísico y el teológico, sustituidos hoy por el mediático.

Una hipótesis plausible es identificar esta presencia autoprivilegiada de con la del patriarcado occidental (griego, romano, europeo y norteamericano), cuya violencia excluyente es, por un lado o en una dimensión, física, y por otro lado o en otra dimensión, lingüística, más específicamente filosófica. Ello explica que Derrida dirija su atención y su intención deconstructiva a la segunda, sin olvidar ni un solo momento que esta operación también afecta a la primera. De ahí que, cuando esa presencia se hace presente en el *logos* Derrida hable de logocentrismo, y cuando el *logos*-presencia se hace presente en el lenguaje (hablado) lo denomine fonocentrismo. Más, como este lenguaje es un lenguaje patriarcal, depositario de un significado último o primero, trascendental o dominante, Derrida se refiere a él como falocentrismo o falogocentrismo. Un buen ejemplo sería, hoy, el discurso imperial norteamericano y su proyección global como americanización del mundo, incluyendo en ella incluyendo en ella la democracia y los derechos humanos, la tolerancia, por medios diferentes desde la comunicación globalizada a la guerra contra el terrorismo: su diferencia negativa, su otro o su no ser. Esta exclusión violenta de lo «no norteamericano» no es diferente de las exclusiones violentas europeas, a lo largo de su historia colonialista, que hoy perviven como exclusiones (internamientos, expulsiones, etc.) de inmigrantes.

Como conclusión convendría retener diversos tipos de exclusión dentro de su misma lógica. La clave es la exclusión política, la exclusión del otro en nombre de lo propio, la propiedad o la identidad propia que adopta dos formas complementarias: i) la exclusión física o material: genocidio, discriminación, segregación, subordinación, expulsión, esclavización, etc., ii) la exclusión simbólica, exclusión del espacio de validez filosófica o metafilosófica: exclusión de lo no válido, incorrecto, malo, lo vicioso, etc., en nombre de

²⁸ Derrida, J.: *Limited Inc.*, a,b,c. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1988, p. 93, citado por Bernstein, R.J.: Op. cit., p. 176.

sus opuestos binarios, que quedan incluidos en el espacio de la significación positiva. Cuyo climax llega con la exclusión de lo inhumano del espacio de lo normativamente humano o humanidad normativa. Aunque para ello haya que deshumanizar a quien haga falta.²⁹

Procedimientos deconstructivos

El universo de la significación filosófica o metafísica puede ser imaginado como una vasta construcción en la que destacan tres elementos; i) su arquitectura estructural, constituida por el sistema binario; ii) la presencia pura y plena, el elemento originario que la constituye o engendra, y iii) la exclusión de lo/el otro, lo/el diferente, como efecto estructural del sistema. Así las cosas, bastaría la deconstrucción del elemento originario y generador, la presencia para que todo el sistema fuera deconstruido y dejara de producir su efecto estructural: la exclusión. A ello responden, precisamente, dos de los aspectos más relevantes de la obra de J. Derrida: a) deconstrucción de la metafísica de la presencia, redefiniéndola como un mito y, como su clave metódica, b) la redefinición de la escritura y del signo, que supuestamente dan cuenta cumplida de ese presencia, mediante la introducción de términos como *différance*, iteración, huella, contexto, margen, la metáfora, etc. De este modo, podían transformarse o incluso eliminarse las relaciones de dominio que configuran el sistema binario.

La cosa no parece sencilla y lo es menos si se tienen en cuenta algunas circunstancias. Primero, la deconstrucción sólo puede tener lugar en un contexto en el que la metafísica o el mito de la presencia cuenta con una larga «historia efectual», es decir, de producción de efectos culturales, filosóficos, éticos y políticos que constituyen gran parte de nuestra realidad presente. Esta realidad no se puede eliminar sin más, a golpe de escritura deconstructiva, ni siquiera transformar radicalmente: es la inexorabilidad del pasado sobre el presente. Segundo, el trabajo deconstructivo solo puede llevarse a cabo usando el instrumental filosófico legado por

29. Sobre procesos actuales de humanización y deshumanización, Butler, J.: «Vida precaria», en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós, 2006.

la tradición, utilizando el léxico, los conceptos y categorías de la metafísica que, aunque con otras intenciones y en otro contexto, siguen produciendo rememoraciones semánticas de otro tiempo. Y la mezcla de las nuevas exigencias con las viejas herramientas quizá no coincide con lo que la deconstrucción parece prometer en primera instancia. R. J. Bernstein, por ejemplo, al terminar su propia versión de la deconstrucción aconseja distinguir dos significados del término «metafísica»: uno, el asociado a la búsqueda de un *arjé*, una *presencia* y un *centro* absolutamente estables, que opera de fundamento de jerarquías, subordinaciones y violencias igualmente estables, el sistema binario; y otro que responde al impulso o necesidad de hacer distinciones y conceptualizaciones, con sus inclusiones y exclusiones inevitables en los diversos contextos éticos y políticos. La diferencia entre uno y otro es la que hay entre la necesidad existencial o pragmática de hacer distinciones y conceptualizaciones, y la necesidad ontológica inherente a ellas de suyo contingentes. En el segundo sentido la metafísica es inevitable, en el primero no, y el peligro está en deslizarse de aquel a este, de ahí que la deconstrucción no sea algo que se termine una vez sino una tarea siempre abierta.³⁰

Derrida, en una de las escasas ocasiones en que se refiere explícitamente a la deconstrucción la presenta como una «estrategia general» poco menos que imposible: «evitar a la vez neutralizar simplemente las oposiciones binarias de la metafísica, y residir, confirmándolo, en el campo cerrado de estas oposiciones». No residir en el campo cerrado de las oposiciones exige desmantelarlas pero sin neutralizarlas simplemente. ¿Cómo? Por un lado es preciso una operación de inversión, ya que tales oposiciones binarias no nos sitúan ante una «forma de coexistencia *vis a vis*» sino que nos confrontan a una «jerarquía violenta». Deconstruir la oposición significa «invertir la jerarquía» a riesgo de olvidar la estructura «conflictual y subordinante de la jerarquía», pero esta operación es ilimitada porque «la oposición dual se re-construye siempre». Ahora bien, permanecer siempre en la fase de inversión es seguir en el interior del sistema, en su terreno, y es preciso poner en movimiento la «emergencia

30. Bernstein, R. J.: Op. cit., p. 183.

irruptiva de un nuevo concepto que no se deja nunca comprender en el régimen anterior».³¹

Me parece que en este punto es preciso introducir ese «nuevo concepto» o al menos intentarlo. Se trata de la *différence* y su movimiento, que es el que da a la deconstrucción una salida fuera del sistema binario, y cuya exposición pone en juego toda una batería conceptual entre los que sobresalen la escritura, el signo y la iteración. Ahora bien, ¿cómo tiene lugar esa salida hacia el exterior del sistema binario? En tres pasos o momentos que muestran: i) que la presencia (metafísica) nunca está presente, que tal presencia no es más que un mito, y que el centro no está en ningún lugar; ii) que ese lugar mítico, un «no lugar», es ocupado por una serie infinita de sustituciones en el movimiento de la escritura; y iii) que este movimiento progresa mediante la repetición o re-iteración y la diferencia. Leamos al propio Derrida:

*Ese es el momento en el que el lenguaje invade toda la problemática, el momento en el que, en ausencia de un centro u origen, todo se conviene en discurso..., es decir, un sistema en el que el significado central, el significado original o trascendental, nunca está absolutamente presente fuera del sistema de diferencias. La ausencia del significado trascendental disminuye infinitamente el campo de juego de la significación.*³²

Diferencia como temporización, diferencia como espacio-tiempo: ¿cómo se conjugan? Partamos, puesto que ya estamos instalados en ella, de la problemática del signo y de la escritura. El signo, se suele decir, se pone en lugar de la cosa misma de la cosa presente... El signo representa lo presente en su ausencia. Tiene lugar en ello. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser presente, cuando el presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la presencia diferida [retardada, demorada o aplazada]... Lo que yo describo aquí para definir... la significación como diferencia de temporización, es la estructura clásicamente determinada

³¹ Derrida, J.: Posiciones. Valencia: Pretextos, 1977, pp. 54-56.

³² Derrida, J.: «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», citado por Bernstein, R.J.: Op. cit., p. 177.

*del signo: diferenciando la presencia, solo es pensable a partir de la presencia que difiere y a la vista de la presencia diferida que pretende reapropiarse.*³³

De los dos textos anteriores cabe inferir algunas conclusiones. Primera: no hay ningún punto de contacto inmediato, puro u originario, entre el lenguaje y la presencia o la presencia de un centro. En otras palabras, la presencia no está presente como tal en el lenguaje, ya que siempre está interferida por la diferencia de los signos en movimiento. Luego no hay un lenguaje originario o último que sea el despositario o el espejo de la presencia. Segunda: tampoco hay contacto directo o inmediato entre la presencia y la mente, ya que entre ambos se interpone el juego de los signos que supuestamente la significan. Ni logocentrismo ni fonocentrismo. Tercera: el signo es la condición de posibilidad y de imposibilidad de la re-presentación de la presencia. De posibilidad porque sin él no sabríamos nada de la presencia. Y de imposibilidad porque el movimiento de signos difiere ilimitadamente la presentación de la presencia y no hay nada fuera del texto que componen los signos. Cuarta: el movimiento de los signos implica que estos son susceptibles de repetición o reiteración ilimitada, el signo consiste en la posibilidad de ser repetido o reiterado ilimitadamente de un contexto a otro, de modo que el signo comporta un poder de ruptura (de un contexto dado) y un poder de inserción en otro nuevo. Quinta: la iterabilidad del signo constituye la esencia de la escritura: su poder de ser repetida o reiterada más allá de la presencia de su emisor/escritor y de su receptor/lector, de permanecer más allá de ambos, de romper su contexto de producción y de insertarse ilimitadamente en contextos de recepción diversos, etc.

Vista así, la escritura constituye el espacio-tiempo del signo, de su repetición y su diferencia, y su función es primaria o prioritaria: *arguescritura*. Nada que ver con la imagen tradicional de la escritura —la que Platón atribuye a Sócrates, pero que Derrida registra en toda la posteridad platónica y metafísica— como un suplemento del habla que, a su vez, es un suplemento del pensamiento. Este, por su parte, sería

³³ Derrida, J.: «La diferencia», en *Márgenes de la filosofía*, pp. 44-45.

el lugar donde la presencia (del ser: o el ser como presencia) se hace presente en forma de conocimiento intuitivo que la voz significa y la escritura trasmite a un receptor distante en el espacio o en el tiempo. Pero el «exterior» no comienza al otro lado del límite que separa lo psíquico de lo físico, sino en el espacio mismo en que la memoria en lugar de estar presente en sí misma como movimiento de la verdad «se deja suplantarse por el archivo... por un signo de conmemoración y rememoración». ³⁴ Nada que ver, tampoco, con aquella otra imagen de la escritura, transmitida por Rousseau, que la imagen como un artificio cultural que ejerce violencia sobre la presencia pura y casi virginal de una naturaleza immaculada, y que la convierte en peligrosa. ³⁵ Estas dos imágenes tradicionales de la escritura son, en cualquier caso negativas en relación con la presencia que supuestamente deben limitarse a expresar con objetividad y verdad.

La imagen de la escritura que reconstruye Derrida permite comprender dos de sus intervenciones críticas más significativas: sobre la ontología de Heidegger, y sobre la teoría de los actos de habla de Austin. Ambas son sencillas en primera instancia, aunque su elaboración de Heidegger la crítica deconstruye sostiene que no hay contacto directo e inmediato, objetivo o verídico, entre la presencia del ser y el lenguaje, sino que este contacto solo se produce mediante la transfiguración metafórica. La metáfora es irreductible a cualquier lenguaje pretendidamente literal y la única manera de hablar de la manera es mediante otra metáfora. ³⁶ Y así sucesivamente. Respecto a la teoría de los actos de habla de Austin: no hay contacto directo entre la intención significativa y el significado producido y objetivado, ya que entre ambos interfiere toda la cadena de predicados gramáticos con su estructura de iteración inconsciente. Un aspecto de esta iteración es la fórmula de los performativos (yo te concedo, yo te absuelvo, yo de bautizo, yo os declaro..., etc.) que se repite una y otra vez, como una cita o, mejor, una

³⁴ Derrida, J.: «La farmacia de Platón», en *La diseminación*. Op. cit., p. 163.

³⁵ Derrida, J.: *De la gramatología*, p. 185.

³⁶ Derrida, J.: *La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós, 1989.

recitación. De este modo, la intención significativa nunca está del todo presente en sí misma, ni en el acto de habla que según la teoría debería ser completamente *myo* (de la intención), pero cuya propiedad se exuda y disemina por las ranuras gramáticas.

Crítica metafísica (y metaética)

En el campo de la crítica derridiana voy a distinguir, otra vez, entre la ética y la metaética. En consecuencia, prestaré atención a una crítica que cuestiona las bases metafísicas o metaéticas del plantamiento de Derrida, cosa que tendrá lugar en el presente epígrafe, y a otra que pone en primer término a sus propuestas éticas, lo cual será abordado en los dos siguientes. Con todo, dada la estrecha relación entre ética y metaética, ambas perspectivas críticas aparecerán inevitablemente solapadas en algunos momentos.

Entre las primeras están las críticas negativas, tajantes y contundentes, por parte de quienes han acusado más la radicalidad de la deconstrucción derridiana, como J. Searle, J. Habermas, Ch. Taylor y, paradójicamente, otras del R. J. Bernstein o R. Rorty en principio más receptivos y abiertos a la obra derridiana.

Goldschmit presenta a Searle haciendo de policía filosófico ³⁷ al acusar a Derrida de practicar la *confusión lógica* de forma sistemática. ¿De qué confusión o confusiones se trata? La cuestión es a la vez muy sencilla y muy compleja. Sencilla porque la «lógica» a la que se refiere Searle es el sistema binario surgido de la metafísica de la presencia expresada en la categoría de identidad y su principio («A es A») que Derrida deconstruye y sustituye por sus nociones de escritura y diferencia. Y compleja porque, al hacer lo que hace, Derrida siega toda la hiebra filosófica bajo los pies de Searle y Searle se defiende haciendo lo mismo con los pies de Derrida: minar su suelo. Con lo cual entre ambos eliminan cualquier terreno co-

³⁷ Goldschmit, M.: Op. cit., p. 163. En la misma página, dice no haber podido disponer del texto de Searle (reiterando las diferencias. Respuesta a Derrida), ya que este se negó a publicarlo, y que lo único que conoce de él es el resumen que publicó G. Graff, editor del volumen *Limited Inc.*, que recoge los textos de Derrida al respecto. Sin embargo, un par de páginas después dice que el texto en cuestión fue publicado por la revista *Glyph* en 1977.

mún en el que pudieran encontrarse. Sin contemplaciones, de ahí la acritud de la polémica (sobre todo por parte de Searle). A partir de aquí se entenderá que el significado y el valor de los términos «claro» y «confuso» no sean el mismo para uno y otro. Derrida cuestiona la claridad y distinción que propone el sistema binario, mientras que para Searle ambas son armas contra la escritura y diferencia derridianas.

En este marco de incomparabilidad hay que situar el cuestionamiento radical, a cargo de Derrida, del sistema binario en la teoría de los actos de habla de Austin en distinciones como: lenguaje serio/no serio y afortunado/desafortunado que afectan a otras como lógica/retórica y filosofía/literatura con una tradición tan larga a sus espaldas. La borradura de estas distinciones es, para Searle, abrir la puerta a la confusión que la tradición filosófica había logrado embridar, mientras que para Derrida no es más que el efecto de su redefinición deconstructiva de los actos performativos más allá de la versión austiniana. Lo propio vale decir del cuestionamiento derridiano de la distinción entre pureza ideal de la intención consciente y la impureza lingüística o gramática en la que ha de materializarse.³⁸ Por si fuera poco, Derrida propone la escritura y la diferencia, reelaboradas fuera del sistema binario, de la metafísica de la presencia y de la lógica de la identidad, como el nuevo horizonte filosófico acorde con la ruta autocrítica que la filosofía asumió en la modernidad.

Searle denuncia que Derrida sustituya la identidad por la *différance* cuya consecuencia es la violación sistemática de los límites claros y distintos que el principio de identidad instituye entre ideas, significados, realidades, etc., así como la frivolidad de dicha sustitución. En esa línea, sostiene que las únicas razones que podrían avalar la redefinición que Derrida propone del habla y de la escritura deberían haber sido *realistas*, fijadas en los hechos materiales en que ambas consisten (aunque no aclara si se trata de un realismo de sentido

38. La polémica entre Searle y Derrida arranca de la crítica del segundo a la teoría de los actos de habla de Austin. Hay diversas reconstrucciones de sus vicisitudes una de las cuales elemental, puede verse en Goldschmit, M.: Op. cit., cap. 12. Una ilustración a posteriori de Derrida tenía razón frente a Austin y Searle puede verse en la obra J. Butler que reconstruye con cuidado la performatividad a la vez que la utiliza como categoría crítica en su teoría (post)feminista y queer. Cfr. más adelante, la nota 58.

común, científico o metafísico). Y que no debería haberse apoyado en una «representación falsa» de la escritura como un sistema de diferencias —el sistema de signos que define el lenguaje, según Saussure— que se puede aplicar después a la realidad y a la experiencia. Y remata con una descalificación que toma de Foucault según la cual la prosa de Derrida es «obscurantismo terrorista», consistente en escribir de forma suficientemente oscura como para que nadie pueda comprender bien lo que dice de modo que siempre pueda responder: «me has comprendido mal, eres un idiota». De ahí la claridad y distinción de imputaciones como la siguiente:

*La prueba de que el habla es realmente escritura y de que la escritura es anterior al habla se basa en una redefinición. Mediante este método se puede probar cualquier cosa. Se puede probar que los ricos son realmente pobres, que lo verdadero es realmente falso, etc. El único interés que tal esfuerzo podría tener son las razones dadas para tal redefinición.*³⁹

Aunque Searle sólo lo sugiere, la confusión que afecta a las «redefiniciones deconstructivas» acaba transfiriéndose, por su propia (!)lógica, a los juicios morales sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, la violencia legítima e ilegítima, etc. De ahí que Derrida pueda ser acusado de minar las bases metafísicas de la validez de dichos juicios, o considerado un irresponsable y un perverso.

Sin embargo la prepotencia de Searle no es tan autoconsistente como parece. Él habla desde la seguridad y la autosuficiencia del discurso tradicional, vertebrado por el sistema binario y asegurado por la metafísica de la presencia, en un momento en que Derrida ya había procedido a la deconstrucción de ambos. Tiene razón al denunciar que Derrida sustituya la identidad por la *différance*, pero no la tiene en concederle a la primera un valor normativo absoluto que justificaría su predominio indiscutible sobre la segunda. Dicho valor absoluto es, como mucho, un supuesto a discutir no un dato o un dogma previo a la discusión. En segundo lugar, Searle tampoco tiene razón al sugerir que

39. Searle, J.: «The World Turned Upside Down», en Madison, G.B. (ed.), *Working Through Derrida*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993, p. 178 (resaltados míos).

las redefiniciones de Derrida del habla y la escritura no son realistas mientras que las de Austin y las suyas propios sí lo son. Lo cierto es, por el contrario, que ni el sistema binario ni la «presencia» en que se apoya proporcionan «realidad» a su realismo. No «son» reales en el sentido fuerte, metafísico u ontológico (y menos empírico), de la *cópula es*, ya que se trata de *construcciones lingüísticas* que, como tales, pueden ser deconstruidas. Lo cual sugiere que es Searle quien padece una confusión elemental: entre *su* filosofía y lo que considera que es *la* filosofía normativa, «tal como debe ser», desde donde estigmatiza y excluye a las que *difieren* de ella como la de Derrida. Mientras tanto, este pone la *diferencia* en el primer plano filosófico desde el que cuestiona la tradición que la margina y descalifica en nombre de la identidad y de la *presencia* (del ser). No haberlo comprendido y procesado a tiempo explicaría la incomodidad de Searle que parece reaccionar destempladamente, con el pie cambiado. Y la actitud de Goldschmit al tomar partido por Derrida y acusar a Searle de forzar el texto de Derrida a «decir lo que no dice» y de confundir, quizá consciente y voluntariamente, la situación. Me refiero a lo apuntado en el siguiente texto:

La teoría «angloamericana de los actos de hablar» —la de Austin y Searle— es, pues, solidaria de aquello que hoy de más constante y de más estructurante en la tradición occidental: la metafísica de la presencia. Esta teoría presupone, en efecto, que los fenómenos de lenguaje son «actos» y que, en este sentido, son la actualización de la intención de un sujeto: el autor, idéntico al que firma, sabe lo que quiere decir y comprende lo que dice; es, pues, su presencia consciente la que se actualiza en el lenguaje. Este presupuesto explica que Searle no pueda comprender que Derrida, precisamente, no piensa ya la escritura como una presencia permanente e inborrable. Lo que Derrida llama la escritura «no llega sino a borrarse» (la marca, el signo...) La escritura no tiene una presencia constante...⁴⁰

En esta misma ecología crítica tiene lugar la acusación de Habermas —viniendo ya a él— a Derrida de irracionalista por deconstruir las bases de la racionalidad moderna: el

40 Goldschmit, M.: Op. cit., pp. 169-170; resaltados míos.

establecimiento de límites claros y distintos entre «las categorías conforme a las cuales se diferenció el saber moderno y que nosotros ponemos a la base de nuestra comprensión de los textos».⁴¹ La deconstrucción genera confusión entre filosofía y ciencia, moral y derecho, literatura y arte, filosofía y literatura, lógica y retórica, etc. La racionalidad ya no se puede distinguir de la irracionalidad, la realidad de la irrealidad y la positividad de la negatividad, etc. El resultado de todo eso es la producción de una «amalgama que en el fondo repugna al análisis científico normal». Lo que fallaría en Derrida, a juicio de Habermas, es la obediencia al «principio de identidad», clave de la racionalidad, con todos sus efectos perversos. Lo sugiere cuando le acusa (junto con Heidegger, Adorno y Foucault) de incurrir en contradicción, que es la violación de aquel principio, y forma de autodestrucción del discurso en sus pretensiones de sentido y significado. Cosa que ocurre cuando dichos autores reclaman «validez veritativa» para sus propios discursos en el mismo acto de escritura en el que deconstruyen las ideas de validez y verdad; o cuando deslegitiman la razón en su totalidad lo cual incluye la que ellos mismos pretenderían para sí mismos. Habermas, que ha hecho suyo el enfoque pragmático del lenguaje, habla aquí de contradicción performativa.⁴²

La cuestión es si estas críticas resuelven el problema de una vez por todas. Habermas parece creerlo así al remitirse a criterios «fundamentales» y «fundamentantes» como la identidad, la racionalidad y la verdad que, de un modo u otro, presuponen una «presencia plena» y el binarismo que genera. Pero eso es, justamente, lo que Derrida deconstruye y con ello las bases mismas de la identidad y la racionalidad habermasianas. Quizá por eso Habermas adoptó la extraña actitud de llevar a cabo una descalificación sin miramientos de la crítica de Derrida a la teoría de los actos de habla de Austin, sin leer el texto derridiano. Con la excusa de que la escritura derridiana no es racional o argumentativa, utiliza el texto derridiano con una de sus representaciones o inter-

41 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*. Op. cit., pp. 397-398.

42 Apel, K.O.: *Estudios éticos*. Barcelona, Alta, 1986.

pretaciones.⁴³ Lo irónico del caso es que Habermas justifica que su falta de seriedad con el texto derrideano apelando a la distinción austriana entre lenguaje serio y no serio con la excusa de que Derrida la habría violado. Naturalmente Derrida no dio la llamada por respuesta y devolvió el cumplido en forma de una «ética de la discusión» destinada, irónicamente, al autor de la ética del discurso. ¿Quién de los dos es el confuso y contradictorio?

En esta situación Goldschmidt da un giro a la cuestión poniendo en primer plano «la dimensión originariamente polémica y violenta de la palabra "teórica"». ⁴⁴ En otros términos, la cuestión no es epistemológica o racional en el sentido teórico/cognitivo del término, sino ética: quién es el violento o el más violento. Su visión es que Searle falsifica sistemáticamente el texto de Derrida mientras que Habermas lo estigmatiza sin leerlo. En cambio Derrida habría intentado reducir el nivel de la violencia, utilizando una de menor intensidad para deconstruir otra más agresiva. Por eso titula sus reflexiones sobre este punto «La deconstrucción como transformación de la violencia». ⁴⁵

Similar a las de Searle y Habermas es la actitud de Charles Taylor cuando incluye a Derrida entre los «apóstoles del mal», como Baraille y Foucault, por proponer formas perversas de autenticidad humana, lo cual es tanto como acusar a Derrida de moralmente perverso. Pero si nos preguntamos en qué consiste tal perversión o perversidad no parece que sea para tanto. La autenticidad humana es definida por Taylor por el diálogo con los otros de la propia comunidad cultural y con los de otras culturas en lo que consiste el multiculturalismo. En cambio, los perversos posmodernos proponen una autenticidad monológica, invidualista y subjetivista, cerrada al diálogo y, por lo tanto, al otro, etc. La raíz de esta perversión sería Nietzsche y su herencia esteticista, raíz del subjetivismo y el monologismo posmodernos. Igualmente invidualista es la voluntad de poder, desde cuya perspectiva los juicios de valor,

⁴³ Habermas, J.: Op. cit., p. 234.

⁴⁴ Sobre las difíciles relaciones de Habermas con Derrida y la reconciliación final, De Peretti, C.: «Después de la tempestad viene la calma», en De Peretti, C., y Velasco, E. (eds.), *Conjunciones. Derrida y compañía*, Madrid: Dykinson, 2007.

⁴⁵ Goldschmidt, M.: Op. cit., p. 170.

sean de valor cultural o moral, no son más que preferencias de esa voluntad y, por lo tanto, igualmente subjetivistas, incapaces de reconocer el valor genuino de las diferentes culturas. ⁴⁶ Creo que esta crítica de Taylor a Derrida es especialmente desafortunada como he tratado de mostrar en otro lugar en el que, además, he sugerido la convergencia objetiva de ambos ⁴⁷ en el mismo interés o valor: la sustitución de la verdad y la validez por la responsabilidad para con el otro como clave de la (ética de la) autenticidad humana.

Paradójicamente R. J. Bernstein, que reconoce en dicha responsabilidad gran parte de la inspiración del proyecto deconstructivo derrideano, hace de él una valoración global severamente crítica. Considera a Derrida responsable de que sus textos hayan sido objeto de una doble lectura. Una apasionada ética y políticamente, subversiva y comprometida con la apertura de espacios de libertad y diferencia y respetuosos con lo que es irreduciblemente otro. Y otra nihilista, obscurantista, autoindulgente y logorreaica. Bernstein es consciente de que un autor no puede tener el control total de sus textos pero aun así insiste en responsabilizar a Derrida por *no haber tomado una posición* concreta ni haber proporcionado una respuesta a la pregunta: ¿cómo podemos *garantizar* de «algún» modo las posiciones éticas y políticas que tomamos? Considera positiva la deconstrucción de las posiciones arcaicas tendente a «acabar con la historia violenta de Occidente», pero valora negativamente que no haya proporcionado orientación alguna, una palanca, o un punto arquimédico para desplazar esa violencia. Positiva la tierra prometida de una ética y una política postmetafísicas (y posautoritarias) pero negativa la ausencia del mapa moral de dicha tierra prometida. ⁴⁸ Esta posición de Bernstein es autocontradictoria. Comienza reconociendo el valor positivo de la deconstrucción de la metafísica del «fundamento único» o del «punto arquimédico» en lo que tiene de apertura de un espacio de aparición para el otro sometido a una violencia histórica, y termina con la añoranza clara y un poco ingenua

⁴⁶ Taylor, Ch.: *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 97, y *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993, p. 91.

⁴⁷ Bello Reguera, G.: *El valor de los otros*, Op. cit., pp. 35 y ss.

⁴⁸ Bernstein, R. J.: Op. cit., pp. 189-191.

de «una palanca» ética y política que nos permita desplazar esa violencia.

Algo similar ocurre con la crítica que R. Rorty obsequia a Derrida en momentos y textos diferentes, siempre desde la simpatía y desde cierta complicidad en asuntos básicos, como el antifundamentalismo o el horizonte postmetafísico que, sin embargo, no impide cierta discrepancia dudosa. Rorty sostiene que la obra de Derrida se divide en dos períodos, un filosófico, vinculado a la metafísica tradicional aunque sea para deconstruirla, y otro postmetafísico, estético-literario y poético, lúdico, en el que Derrida se dejaría ir en fantasías privadas muy imaginativas pero carentes de interés público, ético o político:

Esas fantasías no encierran ninguna moraleja, ni puede haber de ellas ningún uso público (pedagógico, político), pero para los lectores de Derrida, pueden resultar, a pesar de ello, ejemplares: sugerencias de cosas que uno podría hacer, cosas de una especie que raramente se han hecho antes.⁴⁹

Derrida tuvo ocasión de replicar a Rorty casi en directo en un debate sobre neopragmatismo y deconstrucción en el que ambos eran participantes, y aprovecha para desmentir, primero, la ruptura con la que Rorty divide su obra en dos partes, una filosófica y otra estético-literaria y, segundo, la distinción entre público y privado con la que pretende descalificar su insignificancia pública, ética y política. Derrida sostiene llanamente que en su obra no existe ruptura sino continuidad, y en cuanto a «la distinción entre lo público y lo privado es claramente indecible»⁵⁰ fuera del sistema binario (¡que ambos rechazan!). Por ejemplo: ¿quién puede decidir si el destino es, en su indeterminación irreductible, es más público o más privado? ¿Por dónde pasa el límite entre estos dos componentes? Al hablar de ello, por tanto, ni estamos dentro de la literatura ni en el ámbito de lo privado. Además, en su compromiso con la no crueldad y la solidaridad Rorty está apostando, lo reconozca o no, por la

49 Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 14.

50 Derrida, J.: «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en Mouffe, Ch. (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires/Barcelona: Paidós, 1998, p. 155.

responsabilidad para con *el otro*, la misma que, según la visión de Bernstein, inspira en buena medida la obra entera de Derrida quien, por su parte, habría sido inspirado por E. Levinas. Por eso me parece cuando menos frívolo que Rorty niegue sentido político a Levinas para apoyar su juicio sobre Derrida.⁵¹

De la metaética (deconstructiva) a la ética

Vaya por delante una apreciación general. De las críticas negativas que acabo de revisar las de Searle y Habermas se apoyan en la racionalidad onto-lógica, inherente al sistema binario, cuyo criterio normativo son los principios de identidad y no contradicción («A es A y no es no-A»). La crítica de Taylor también se apoya en la racionalidad pero el criterio de esta no es la identidad lógico-formal, sino la identidad cultural y política. Para Taylor, en todo caso, la identidad verdadera, la autenticidad (humana), no es la que se somete al principio de identidad y de no contradicción, sino la que se forma en diálogo con los otros, sean de la propia cultura o de otras, lo cual implica su reconocimiento. No se trata, por tanto, de racionalidad lógica sino *dialogica*. Se reduce o ha de reducirse esta a aquellas? En el caso de Taylor el diálogo con los otros según criterios éticos y políticos constituye una racionalidad diferente, práctica o pragmática, política, cultural, ética o moral, frente a una racionalidad lógica o teórica estrictamente formal. Y sus criterios son, en último término, no *axiológicos*, irreductibles a modelos estrictamente lógicos. La cuestión es: ¿desde cuál de las dos «racionalidades» se debe enjuiciar a Derrida y a su obra: desde la ontológica o desde la axiológica? ¿Existe alguna prioridad entre ambas?⁵² El mismo trata de desmontar la prioridad de la racionalidad lógica o teórica como un prejuicio sobre todo en su pretensión de reducir a ella la segunda, la práctica, tan persistente a lo largo de la historia de la filosofía. Seguramente este es

51 Rorty, R.: «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en Mouffe, Ch. (comp.), *Op. cit.*, p. 42.

52 Cfr. la nota 18 donde remito a mi propio tratamiento de este problema en el contexto de la axiología.

el sentido profundo del proyecto de deconstrucción de la metafísica: la liberación de la ética y la política de su sometimiento a «principios únicos» —de *arjé* y *monos*— e inamovibles, que en último término remiten a la ontologización de la *única identidad* que se ha impuesto ética y políticamente durante milenios: la patriarcal, sexista, racista, clasista, colonialista y neocolonialista.

Visitas así las cosas, las consecuencias de la deconstrucción estarían en lo siguiente: (i) liberar el enfoque ético y político de su reducción al esquema único de la racionalidad teórica dominado por la ontología de identidad; (ii) rescatar y afirmar el enfoque ético y político como autónomo en su propia dinámica, la de la responsabilidad para con el otro o la justicia que en Levinas, inspirador de Derrida, es anterior a la verdad.⁵³

Este balance es, en líneas generales, análogo al que sugiere M. Ferraris dejando al margen el último punto. Ferraris toma como referencia el absoluto derridiano que «es moral antes que cognoscitivo»,⁵⁴ a diferencia de, por ejemplo, el «espíritu absoluto» hegeliano. El absoluto de Derrida es limitado o indefinido, sin límites: abierto. En él no hay nada primero ni último, ningún límite que suponga prohibición, represión o dogmatismo moral; es un absoluto de posibilidades, no el logro absoluto de una de ellas en un presente sin futuro que se sitúa más allá del tiempo: en la eternidad. Más acá de ese final eterno, en la apertura temporal, se inscribe la opción por la justicia que en Derrida implica siempre el más allá de cualquier presente, en lo imprevisible, lo incalculable y lo indecible. Esta es la garantía de la libertad y, más aún, de la moralidad: «algo que no puede resolverse con un cálculo racional». Si todo estuviera predeterminado y sabido previamente, no habría elección ni decisión morales; tan solo determinismo. Hay opciones morales «en ausencia de alternativas inequívocas», cuando uno se compromete hacia el futuro con una apuesta o una promesa sin la base segura de una previsión determinista.

Para Ferraris, la deconstrucción del binarismo axiológico en su versión necesarista, ontológica o metafísica, la de

53 Levinas, E.: *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 112.

54 Ferraris, M.: *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 100.

una presencia que se impone a sí misma como un absoluto predeterminado, acaba con la pureza absoluta de lo bueno (blanco) y de lo malo (negro), dando lugar a todas gamas de la ambivalencia axiológica: el gris. La ambivalencia, el gris, parece totalmente decepcionante pero la polarización binaria bueno/malo, justo/injusto, etc., con su rigidez limitativa implica un cierto «aturdimiento» o *confusión moral*. Cualquier regulación del comportamiento señala un «espacio de responsabilidades», lo que hay que afrontar, y un espacio de no responsabilidad, lo que queda fuera de incumbencia. Iluminar un espacio es oscurecer otro; afirmar algo, X, es, a la vez, negar no-X. Pero X y no-X no pueden partirse como dos miradas polares de una línea de tensión o de un campo de fuerzas —la claridad y la oscuridad, lo positivo y lo negativo— para elegir cómodamente entre ellas de una vez y para siempre.⁵⁵ La pretensión de haberlo logrado implica confusión moral o inmoralidad porque (a) obedece al sueño de la presencia, la identidad, la cohesión, la unidad, el habla, etc., lo cual implica (b) la represión de demasiadas cosas como la diferencia, el inconsciente, la alteridad, la escritura, etc. El logocentrismo consistiría en valorar como positivo lo referido en (a) y como negativo lo referido en (b), y el trabajo de la metafísica en haberlo construido y reconstruido hasta su sedimentación histórica y cultural.⁵⁶

La interpretación de Ferraris puede ser transferida al trabajo de deconstrucción o subversión de la identidad llevado a cabo por J. Butler. Es decir, del «aturdimiento moral» sedimentado en el sistema identitario patriarcal y su binarismo normativo masculino/femenino. Lo que plantea Butler es el cuestionamiento de la distinción entre género y sexo, este como substrato natural o biológico de aquel. Deconstruye el binarismo sexo/género y sostiene que también el sexo es una construcción cultural igual que el género, que *el sexo siempre ha sido género*.⁵⁷ Que la naturaleza sexual siempre

55 Ferraris, M.: *Op. cit.*, p. 90.

56 Ferraris, M.: *Op. cit.*, pp. 73-74.

57 Butler, J.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 41. Una exposición más amplia, desde una perspectiva teórica, puede verse en Pérez Navarro, P.: *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*. Madrid: Edit. Egales, 2008, pp. 112 y ss., y otra desde la óptica de una biografía intelectual, en Burgos, E.: *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Antonio

ha sido cultura generizada. La argumentación de Butler se apoya en la exploración del acto de habla y, sobre todo, del performativo, categoría que reconstruye partir de Austin y su crítico, Derrida, además de Foucault y feministas como S. Feldman. La performatividad gana fuerza crítica cuando el acto de habla aparece, como la puesta en juego de dos elementos estructurales: la intención o querer decir (Austin) propio del viejo sujeto metafísico agente, consciente, libre y responsable; y la «inconsciencia estructural» constituida por la trama grafemática o sígnica y su repetición normativa materializada en los actos de habla y escritura.⁵⁸ Esta trama, formada por elementos repetibles o *re-iterables* sedimentados a lo largo del tiempo y presentes en todo discurso, constituye un límite a la soberanía del sujeto y de su acción supuestamente autónomos. Y esta limitación de la soberanía es indicio de la ausencia de una conciencia clara e iluminada, pura presencia de sí a sí, separada binariamente de un inconsciente que sería pura oscuridad según el binarismo consciencia/inconsciente. Lo mismo ocurriría con los binarismos naturaleza/cultura que, de este modo, serían otros tantos lugares de «aturdimiento moral» en el sentido de M. Ferraris. El resultado final es la deconstrucción de las bases filosóficas de la prohibiciones y condenas sobre identidades y prácticas sexuales cuya sedimentación histórica y cultural da pie a su naturalización u ontologización: el trabajo de la metafísica.

El sujeto performativo derridiano es, en realidad, un «sujeto descentrado», deslocalizado o desplazado por la trama sígnica o «inconsciencia estructural» de «su» conciencia supuestamente pura y nítida, presente a sí misma y autoidéntica. Precisamente en este punto prende el feminismo postcolonialista de G. Spivak y su crítica de los binarismos entrecruzados Oriente/Ocidente y masculino/femenino en los que el femenino oriental aparece triplemente sometido: por el masculino oriental, por el masculino occidental y por el femenino igualmente occidental que se mueve entre el intento de redención y el efecto de recolonización. La deconstrucción de estos binarismos solapados o entrecruzados

Machado libros, 2008. Los tres libros incluyen referencias a Derrida más o menos amplias.

58 Derrida, J.: «Firma, acontecimiento...», *cit.*, en *op. cit.*, p. 369.

puede dar lugar a la creación de un espacio desde el que los subalternos, entre ellos las mujeres postcolonizadas, puedan *hablar*⁵⁹ y romper el hechizo de su presencia étnica supuestamente pura: la nueva «buena salvaje». De este modo, se cumpliría el proyecto que Bernstein asigna a la deconstrucción derridiana de liberar un espacio en el que el otro pueda aparecer como tal, más allá de la represión, la desvaloración y el sojuzgamiento a que ha sido sometido tradicionalmente por el «mismo» o los mismos de siempre, como la parte mal-dita del sistema binario entrecruzado por el sistema colonial y postcolonial.

Ética de la deconstrucción como ética de la hospitalidad

S. Crichtley, el único autor que habla clara y abiertamente de «ética de la deconstrucción» sostiene que «la deconstrucción es ética» si bien, para evitar las connotaciones ontológicas del «es», añade que «la deconstrucción tiene lugar éticamente» (de modo ético), o que «en la deconstrucción hay deber».⁶⁰ Mediante esta afirmación, Crichtley se suma a quienes desafían la opinión de que los textos de Derrida no son más que un «juego textual nihilista que suspende las cuestiones de valor y por lo tanto es inmoral».⁶¹ A partir de esta premisa elemental Crichtley sostiene dos cosas más: (i) que la ética que inspira, motiva o impulsa la deconstrucción es la ética de Levinas, y (ii) que esta ética constituye una desviación de la ética tradicional que se pretende apoyada o fundamentada en la ontología, de ahí su insistencia en marcar las distancias con Heidegger y en la distinción entre ontología y metafísica. Habría, pues, dos éticas, que no deben ser confundidas en el empleo o uso del

59 Moore Gilbert, B.: *Postcolonial Theory, Contexts, Practices, Politics*. Londres: Verso, 1997, p. 88. El autor tiene en cuenta, sobre todo, el ensayo de Spivak, G.: «Can the Subaltern Speak?», en *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Londres: Routledge, 1997. El primero que desafió el binarismo Occidente/Oriente fue Said, E. en su *Orientalism*. Nueva York: Partheon Books, 1978 (versión castellana, Edic. Libertarias, Madrid, 1990). Sin embargo, en la réplica a Said de Buruma, I. y Margalit, A.: *Occidentalismo*. Barcelona: Península, 2005, se reabre otra vez el binarismo que deconstruyó Said.

60 Crichtley, S.: *The Ethics of Deconstruction*. Derrida and Levinas. Oxford: Blackwell, 1993, p. 2.

61 Crichtley, S.: *Op. cit.*, p. 3.

mismo término: *ética*. ¿Cuál es la diferencia? Crichtley afirma que Levinas se refiere a una «experiencia ética primordial» que tiene que ver con la responsabilidad para con el otro. Y que esta responsabilidad *descentra* al sujeto moral tradicional que es, ante todo, un sujeto cognoscente, que reduce lo otro al (sí) mismo, al estilo del sujeto ontológico y epistemológico. Lo descentra porque la presencia del otro, al presentarse como rostro, cuestiona al sujeto cognoscente en (su) sí mismo y le abre a la responsabilidad para con él, la dimensión de la ética y la justicia. La justicia es, en Levinas, anterior y prioritaria a la verdad, lo mismo que la ética lo es a la ontología (y a la epistemología).⁶²

La presencia del otro, privilegiada por Levinas en su ética e incorporada privilegiadas por Derrida pudiera construir un desmentido inoportuno de la deconstrucción cuyo objeto es, irónicamente, una presencia privilegiada en su pureza e inmediatez. El problema pudiera ser grave, por lo que son necesarias dos aclaraciones. Primera, la presencia que la deconstrucción deconstruye es la del ser, ontológica, mientras que la que Derrida recoge de Levinas es la presencia del otro, y es ética. Segundo, la diferencia entre ambas está en que la primera da pie a la identidad del yo y a su espacio identitario de poder excluyente (del otro: de su diferencia y su alteridad), mientras que la segunda afirma la alteridad del otro como vulnerabilidad. Una vulnerabilidad que interpela al yo por la justicia y, al interpellarle, le descentra de su arrogancia identitaria y le convierte en responsable.

De este modo, el sujeto cognoscente clásico y el moderno sujeto agente del individualismo posesivo son desplazados desde la actitud de *apropiación* del otro, reducido a objeto de conocimiento, a la de *donación* implicada en la responsabilidad para con él. Esta es la diferencia entre las dos éticas que Crichtley ve concentradas en la misma palabra «ética»: la ética de la apropiación, clásica y patriarcal, y la ética de la donación que él trata de reconstruir a partir de uno de los escritos de Derrida sobre Levinas.⁶³ Desde esta perspectiva, la dialéctica de la apropiación

62 Crichtley, S.: Op. cit., pp. 4 y 5.

63 Crichtley, S.: Op. cit., pp. 107 y ss. He abordado esas dos éticas en «La política de los derechos humanos y los derechos de los otros», en mi libro *Postcolonialismo, emigración y alteridad*. Granada: Comares, 2008.

y la donación se revela como la entranza de la experiencia ética originaria de la que parte Levinas. La «apropiación cognitiva» de la realidad y del otro que está en la base de la ética tradicional, en lugar de ser una experiencia primordial y fundadora, es la articulación filosófica de la apropiación política y económica de la realidad y del otro. Derrida se refiere a esa experiencia ética originaria, precognitiva, cuando escribe sobre las relaciones entre los sexos según el régimen patriarcal:

... *La mujer es mujer dando, dándose, en tanto que el hombre toma, posee, toma posesión, o, por el contrario, la mujer al darse, se da-por, simula y se asegura de este modo la dominación posesiva.*⁶⁴

En este texto el darse acaba absorbido por el «ser apropiado» (expropiado de sí) y esta absorción en lo propio (de otro), en la propiedad y la apropiación con toda su parafenalia cultural, ética y política es, según creo, parte del objeto de la deconstrucción levinasiano-derridiana. Derrida sostiene que «la apropiación es más poderosa que la pregunta *tí esti (qué es)* ya sea la pregunta por la esencia del ser o por la esencia de la verdad». El trayecto entre la apropiación y la donación y sus respectivas éticas dista de ser corto y sencillo, pero Derrida ha tratado de abordarlo en dos etapas complementarias. En la primera deconstruye las bases metafísicas y ontológicas, de la ética tradicional, a lo cual he denominado en este ensayo *metaética deconstructiva* (de la *metaética constructiva*) cuyo efecto final es la apertura de un espacio en el que el otro puede aparecer. En la segunda introduce, en ese espacio de aparición, diversas figuras de la alteridad que son otras tantas modalidades de *donación* (o de su negación): la amistad, la hospitalidad, la crítica del racismo y la justicia que, según asegura, es la que vuelve loca a la deconstrucción, loca de deseo por ella.⁶⁵

A falta de una síntesis adecuada de esta etapa de preocupaciones éticas y políticas, que debería proporcionar una visión conjunta del don y la donación, así como de las diversas figuras de la alteridad mencionadas, me limitaré a algunas

64 Derrida, J.: *Esposones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos, 1981, p. 72.

65 Derrida, J.: *Fuerza de ley. El «fundamento místico» de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 58.

impresiones finales sobre la hospitalidad que preocupó a Derrida en los últimos años. En uno de los textos de esta etapa sostiene que «la paz es primera, lo mismo que la amistad y la hospitalidad; es la estructura misma del lenguaje humano».⁶⁶ Tan primera —si se permite la expresión— es la *apertura al otro* de la hospitalidad mediante la que redefine la ética de la alteridad levinasiana para ponerla a trabajar en la política contemporánea, dada la dimensión global de los desplazamientos de población.

La ética de la hospitalidad enfatiza la acogida y la inclusión del otro en lo propio de uno, compartiéndolo con él, en lugar del exclusión del propio espacio identitario y posesivo. El efecto de esa acogida puede ser la desestabilización del yo acogedor, al menos la pérdida del estatus anterior a la hospitalidad: de su convivencia existencial. La hospitalidad cuestiona la espontánea y gozosa libertad del yo que se ve trasmutada en responsabilidad para con el otro en acogida. Derrida sigue a Levinas hasta la redefinición de la subjetividad misma en función de la hospitalidad. La subjetividad epistémica se define por la *receptividad* de lo que viene de fuera, lo otro objetivo, que interrumpe la corriente de la conciencia interior. Es la forma normal de (a) *cogerlo* o *captarlo* y de apropiarse de ello. Cuando lo que viene de fuera es el otro la receptividad se convierte en hospitalidad o responsabilidad para con él, y la epistemología en ética. Derrida argumenta que el cierre al otro no es más que una reacción a una primera apertura, y la articulación del *ipse*, el yo mismo, es, igualmente, una reacción a la irrupción del otro. En cierta medida soy el rehén del otro ya que solo puedo ser yo en respuesta y con responsabilidad a la irrupción de su presencia: su rostro.⁶⁷

La traducción política de esta ética comienza en el momento en que Derrida, en la estela de Levinas, identifica al otro con los emigrantes y desplazados en general de cualquier estado y, por lo tanto, de la condición de ciudadanos y de sujetos de derechos. Con figuras de la miseria, la exclusión, la marginalidad, la deshumanización. Derrida se refiere aquí a la

66 Derrida, J.: *Palabrati o instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta, 2001, p. 52.

67 Derrida, J.: *Adiós a Emmanuel Levinas...*, p. 51.

*persecución de todos esos rehenes que son el extranjero, el inmigrado —con o sin papeles— el refugiado el exiliado, el sin patria, el sin-Estado, la persona o la población desplazada... en todos los continentes, expuesta a una crueldad sin precedentes.*⁶⁸

Así las cosas a Derrida no le queda más remedio que introducir una distinción más: entre la hospitalidad política real y la hospitalidad entre utópica, cosmopolita, y mesiánica. La hospitalidad política es la que se práctica de hecho con los emigrantes legalizados y los solicitantes de asilo por parte de algunos estados. Pero esta hospitalidad no satisface todas las exigencias, ante lo cual Derrida hace dos propuestas. Por un lado, recomienda la mejor política de hospitalidad posible en un cada momento, «la mejor legislación o la menos mala» que debe ser inventada cada vez, «para que la hospitalidad sea respetada de la mejor manera posible», tarea que corresponde al poder parlamentario, ejecutivo y mediático.⁶⁹ Pero la justicia que demanda la hospitalidad global siempre exige más, nunca coincide con el derecho vigente y Derrida se abre a una nueva dimensión: a una hospitalidad imaginaria o mítica, entre mesiánica al estilo judío y cosmopolita al estilo neoliberal; la hospitalidad de la tierra entera, sin fronteras estatales, en la que cabríamos todos y de la que no habría excluidos.⁷⁰

El problema es que esta hospitalidad mesiánico/cosmopolita adolece de algunas dificultades. En primer lugar, no es la que buscan los emigrantes que, desde luego, no van a *Cosmópolis* ni a la Jerusalén celestial sino a la UE o a los EEUU (o otros destinos). Si en estos viajes mueren y morirán decenas de miles, ¿cuántos habrían de morir hasta llegar a esas ciudades míticas? ¿O es que se espera que resuciten como en el viejo mito cristiano? En segundo lugar, a Derrida tampoco le satisface la solución cosmopolita porque toma la forma de un estado y una ley únicos que suponen un límite a la existencia de una hospitalidad incondicional. Es, pues, preciso

68 Derrida, J.: *Op. cit.*, p. 88.

69 Derrida, J.: *Palabrati...*, p. 55.

70 Derrida, J.: *Adiós...*, pp. 89 y ss.

ir más allá de la ley: hacia una hospitalidad mesiánica⁷¹ que representa las exigencias de hospitalidad ilimitada o infinita. Es el momento en el que Derrida confiesa que la deconstrucción «está loca por la justicia». Su exigencia incondicionada no perdona nada y lo cuestiona todo: todo lo que no sea su alcance sin condiciones y su posesión inmediata. Por eso la deconstrucción no puede ahorrar el momento de angustia derivada del cuestionamiento incansante de las bases filosóficas, éticas, jurídicas, políticas e históricas de la responsabilidad y de la justicia para con el otro.

Ahora bien esta línea de reflexión pronto encuentra sus límites. El horizonte mesiánico implica la ruptura/apertura del presente a un progreso infinito o ilimitado y, a la vez, la espera en ese mismo presente, el punto de partida. Derrida sostiene que «una decisión justa es necesaria *inmediatamente*, enseguida, lo más rápido posible», y es una decisión loca porque el momento es finito y limitado, «de urgencia y precipitación», al margen del saber histórico y teórico y de la correspondiente deliberación ética, política o jurídica que supuestamente debería precederla. «El instante de la decisión es una locura», porque debe desafiar el tiempo y cualquier dialéctica, y porque la decisión es «sobreactiva y padecida, encierra algo de pasiva, como si el que decide solo se dejara afectar por su decisión y esta le viniera de otro».⁷² Con este discurso atravesado por la paradoja da la impresión de que Derrida pretende atrapar, a la vez, la urgencia moral de la justicia y mostrar su imposibilidad inmediata.⁷³ La justicia «para otro día». Ejemplifica su visión de la diferencia como aplazamiento o demora de la satisfacción, su diferir(se) o retardar(se) en cuyo movimiento sin término se difumina el ideal emancipatorio que, con todo, no debería perderse sino transfigurarse para, entre otras cosas, afrontar el vacío de la violencia otrora revolucionaria. Un vacío tan inevitable (esa

71 Derrida, J.: *Adós...*, p. 135.

72 Derrida, J.: *Fuerza de ley...*, pp. 60-61.

73 Aunque no parece ser plenamente consciente de ello, Derrida está jugando en todo este asunto con tres figuras distintas de la imaginación colectiva: la utopía, el mesianismo y la posesión. Esta, a diferencia de las otras dos, no remite la satisfacción a un futuro imaginario sino que la exige en el presente ya. Cfr. Laplanche, F.: *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*. Barcelona: Granica editor, 1977 (original francés, Les trok voix de l'imaginaire. Paris: Editions universitaires, 1974).

violencia es el pasado) como imposible, si es verdad que el vacío se llena de otra cosa nada más producirse.

¿Qué podría ser esta «otra cosa»? Derrida había abordado la violencia unos años antes en un comentario al texto de W. Benjamin «Para una crítica de la violencia»,⁷⁴ pero no voy a entrar ahí. Sobrepasa los límites de este ensayo.⁷⁵

74 Derrida, J.: «Nombre de pila de Benjamin», en *Fuerza de ley...*, cit. En este punto sería bueno confrontar a Derrida con Žižek, S.: *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: FCE, 2007, y con Bailbar, E.: *Violencia, identidades y civildad. Para una cultura política global*. Barcelona: Gedisa, 2005.

75 Este trabajo se llevó a cabo en el marco del Proyecto HUM2007-65099 del MEC.

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C. F. Herdero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
118. T. Maldonado - *¿Que es un intelectual?*
121. G. Vattimo - *Crear que se cree*
122. J. Derrida - *Aporías*
123. N. Luhmann - *Observaciones de la modernidad*
124. A. Quintana - *El cine italiano, 1942-1961*
125. P. L. Berger y T. Luckmann - *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*
126. H.-G. Gadamer - *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer - *Arte y verdad de la palabra*
129. M. Maffesoli - *Elogio de la razón sensible*
130. Ch. Jamme - *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*
131. R. Esposito - *El origen de la política*
133. R. Aron - *Introducción a la filosofía política*
134. A. Elena - *Los cines periféricos*
135. T. Eagleton - *La función de la crítica*
136. A. Kenny - *La metafísica de la mente*
137. A. Viola (comp.) - *Antropología del desarrollo*
139. P. Barker (comp.) - *Vivir como iguales*
140. S. Shapin - *La revolución científica*
141. J. R. Searle - *El misterio de la conciencia*
142. R. Molina y D. Ranz - *La idea del cosmos*
143. U. Beck - *La democracia y sus enemigos*
144. R. Feixas y J. Bassa - *El sexo en el cine y el cine de sexo*
145. M. Horkheimer - *Autoridad y familia y otros escritos*
146. A. Beltrán - *Galileo, ciencia y religión*
147. H.-G. Gadamer - *El inicio de la sabiduría*
148. R. A. Spitz - *No y sí*
149. R. Flecha, J. Gómez y L. Puigvert - *Teoría sociológica contemporánea*
150. G. Baumann - *El enigma multicultural*
151. E. Morin - *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*
152. O. Marquard - *Filosofía de la compensación*
153. C. Geertz - *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*
154. Z. Bauman - *La cultura como praxis*
155. M. Canto-Sperber - *La inquietud moral y la vida humana*
156. J. Habermas - *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*
157. H. Arendt - *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*
158. Ch. Taylor - *Las variedades de la religión hoy*
159. J. Habermas - *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*
160. A. Jaquard y otros - *¿Una educación sin autoridad ni sanción?*
161. J.-P. Filoussi - *La democracia y el mercado*
162. J. R. Searle - *Libertad y neurobiología*
163. M. Canto-Sperber y R. Ogien - *La filosofía moral y la vida cotidiana*
164. M. Augé y J. P. Colleyn - *Qué es la antropología*
165. R. Rorty y G. Vattimo - *El futuro de la religión*
166. R.-P. Droit - *Entrevistas con Michel Foucault*
167. J. Butler - *Destruir el género*
168. J. Butler - *El género en disputa*

Judith Butler

El género en disputa

El feminismo y la subversión de la identidad

CAPÍTULO I

SUJETOS DE SEXO/GÉNERO/DESEO

No se nace mujer. Llega una a serlo.

SIMONE DE BEAUVOIR

Estrictamente hablando, no puede decirse que existan las «mujeres».

JULIA KRISTEVA

La mujer no tiene un sexo.

LUCE IRIGARAY

El despliegue de la sexualidad [...] estableció esta noción de sexo.

MICHEL FOUCAULT

La categoría del sexo es la categoría política que crea a la sociedad como heterosexual.

MONIQUE WITTIG

LAS «MUJERES» COMO SUJETO DEL FEMINISMO

En su mayoría, la teoría feminista ha asumido que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mu-

jeros, que no sólo introduce los intereses y los objetivos feministas dentro del discurso, sino que se convierte en el sujeto para el cual se procura la representación política. Pero *política y representación* son términos que suscitan opiniones contrapuestas. Por un lado, *representación* funciona como término operativo dentro de un procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y la legitimidad hacia las mujeres como sujetos políticos; por otro, la representación es la función normativa de un lenguaje que, al parecer, muestra o distorsiona lo que se considera verdadero acerca de la categoría de las mujeres. Para la teoría feminista, el desarrollo de un lenguaje que represente de manera adecuada y completa a las mujeres ha sido necesario para promover su visibilidad política. Evidentemente, esto ha sido de gran importancia, teniendo en cuenta la situación cultural subsistente, en la que la vida de las mujeres se representaba inadecuadamente o no se representaba en absoluto.

Recientemente, esta concepción dominante sobre la relación entre teoría feminista y política se ha puesto en tela de juicio desde dentro del discurso feminista. El tema de las mujeres ya no se ve en términos estables o constantes. Hay numerosas obras que cuestionan la viabilidad del «sujeto» como el candidato principal de la representación o, incluso, de la liberación, pero además hay muy poco acuerdo acerca de qué es, o debería ser, la categoría de las mujeres. Los campos de «representación» lingüística y política definieron con anterioridad el criterio mediante el cual se originan los sujetos mismos, y la consecuencia es que la representación se extiende únicamente a lo que puede reconocerse como un sujeto. Dicho de otra forma, deben cumplirse los requisitos para ser un sujeto antes de que pueda extenderse la representación.

Foucault afirma que los sistemas jurídicos de poder *producen* a los sujetos a los que más tarde representan.¹ Las nociones jurídicas de poder parecen regular la esfera política únicamente en términos negativos, es decir, mediante la limitación, la prohibición, la reglamentación, el control y hasta la «protección» de las personas vinculadas a esa estructura política a través de la operación contingente y retratable de la elección. No obstante, los sujetos regulados por esas estructuras, en virtud de que están sujetos a ellas, se constituyen, se definen y se reproducen de acuerdo con las impositions de dichas estructuras. Si este análisis es correcto, entonces la formación jurídica del lenguaje y de la política que presenta a las mujeres como «el sujeto» del feminismo es, de por sí, una formación discursiva y el resultado de una versión específica de la política de representación. Así, el sujeto feminista está discursivamente formado por la misma estructura política que, supuestamente, permitirá su emancipación. Esto se convierte en una cuestión políticamente problemática si se puede demostrar que ese sistema crea sujetos con género que se sitúan sobre un eje diferencial de dominación o sujetos que, supuestamente, son masculinos. En tales casos, recurrir sin ambages a ese sistema para la emancipación de las «mujeres» será abiertamente contradictorio.

El problema del «sujeto» es fundamental para la política, y concretamente para la política feminista, porque los sujetos jurídicos siempre se construyen mediante ciertas prácticas excluyentes que, una vez determinada la estructura jurídica de la política, no «se perciben». En definitiva, la construcción política del sujeto se realiza con algunos objetivos legitimadores y excluyentes, y estas operaciones políticas se esconden y naturalizan mediante un análisis político

en el que se basan las estructuras jurídicas. El poder jurídico «produce» irremediablemente lo que afirma sólo representar; así, la política debe preocuparse por esta doble función del poder: la jurídica y la productiva. De hecho, la ley produce y posteriormente esconde la noción de «un sujeto anterior a la ley»² para apelar a esa formación discursiva como una premisa fundacional naturalizada que posteriormente legitima la hegemonía reguladora de esa misma ley. No basta con investigar de qué forma las mujeres pueden estar representadas de manera más precisa en el lenguaje y la política. La crítica feminista también debería comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de «las mujeres», sujeto del feminismo.

En efecto, la cuestión de las mujeres como sujeto del feminismo plantea la posibilidad de que no haya un sujeto que exista «antes» de la ley, esperando la representación en y por esta ley. Quizás el sujeto y la invocación de un «antes» temporal sean creados por la ley como un fundamento ficticio de su propia afirmación de legitimidad. La hipótesis prevaliente de la integridad ontológica del sujeto antes de la ley debe ser entendida como el vestigio contemporáneo de la hipótesis del estado de naturaleza, esa fábula fundacionista que sienta las bases de las estructuras jurídicas del liberalismo clásico. La invocación performativa de un «antes» no histórico se convierte en la premisa fundacional que asegura una ontología presocial de individuos que aceptan libremente ser gobernados y, con ello, forman la legitimidad del contrato social.

Sin embargo, aparte de las ficciones fundacionistas que respaldan la noción del sujeto, está el problema político con el que se enfrenta el feminismo en la presunción de que el

término «mujeres» indica una identidad común. En lugar de un significado estable que reclama la aprobación de aquellas a quienes pretende describir y representar, *mujeres* (incluso en plural) se ha convertido en un término problemático, un lugar de retutación, un motivo de angustia. Como sugiere el título de Denise Riley, *Am I that Name?* [¿Soy yo ese nombre?], es una pregunta motivada por los posibles significados múltiples del nombre.³ Si una «ess» una mujer, es evidente que eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo, no porque una «persona» con un género predefinido sobrepase los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene.

La creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo, y de que puede fundarse en una identidad que aparentemente existe en todas las culturas, a menudo va unida a la idea de que la opresión de las mujeres posee alguna forma específica reconocible dentro de la estructura universal o hegemónica del patriarcado o de la dominación masculina. La idea de un patriarcado universal ha recibido numerosas críticas en años recientes porque no tiene en cuenta el funcionamiento de la opresión de género en los contextos culturales concretos en los que se produce. Una vez examinados esos contextos diversos en el marco de dichas teorías, se han encontrado «ejemplos» o «ilustraciones» de un principio universal que se asume desde el principio. Esa manera de hacer teoría feminista ha sido cuestiona-

da porque intenta colonizar y apropiarse de las culturas no occidentales para respaldar ideas de dominación muy occidentales, y también porque tiene tendencia a construir un «Tercer Mundo» o incluso un «Oriente», donde la opresión de género es sutilmente considerada como sintomática de una barbarie esencial, no occidental. La urgencia del feminismo por determinar el carácter universal del patriarcado —con el objetivo de reforzar la idea de que las propias reivindicaciones del feminismo son representativas— ha provocado, en algunas ocasiones, que se busque un atajo hacia una universalidad categórica o ficticia de la estructura de dominación, que por lo visto origina la experiencia de subyugación habitual de las mujeres.

Si bien la afirmación de un patriarcado universal ha perdido credibilidad, la noción de un concepto generalmente compartido de las «mujeres», la conclusión de aquel marco, ha sido mucho más difícil de derribar. Desde luego, ha habido numerosos debates al respecto. ¿Comparten las «mujeres» algún elemento que sea anterior a su opresión, o bien las «mujeres» comparten un vínculo únicamente como resultado de su opresión? ¿Existe una especificidad en las culturas de las mujeres que no dependa de su subordinación por parte de las culturas masculinistas hegemónicas? ¿Están siempre contraindicadas la especificidad y la integridad de las prácticas culturales o lingüísticas de las mujeres y, por tanto, dentro de los límites de alguna formación cultural más dominante? ¿Hay una región de lo «específicamente femenino», que se distinga de lo masculino como tal y se acepte en su diferencia por una universalidad de las «mujeres» no marcada y, por consiguiente, supuesta? La oposición binaria masculino/femenino no sólo es el marco exclusivo en el que puede aceptarse esa especificidad, sino que de cual-

quier otra forma la «especificidad» de lo femenino, una vez más, se descontextualiza completamente y se aleja analítica y políticamente de la constitución de clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que conforman la «identidad» y hacen que la noción concreta de identidad sea errónea.⁴

Mi intención aquí es argüir que las limitaciones del discurso de representación en el que participa el sujeto del feminismo socavan sus supuestas universalidad y unidad. De hecho, la reiteración prematura en un sujeto estable del feminismo —entendido como una categoría inconstituyente de mujeres— provoca inevitablemente un gran rechazo para admitir la categoría. Estos campos de exclusión ponen de manifiesto las consecuencias coercitivas y reguladoras de esa construcción, aunque ésta se haya llevado a cabo con objetivos de emancipación. En realidad, la división en el seno del feminismo y la oposición paradójica a él por parte de las «mujeres» a quienes dice representar muestran los límites necesarios de las políticas de identidad. La noción de que el feminismo puede encontrar una representación más extensa de un sujeto que el mismo feminismo construye tiene como consecuencia irónica que los objetivos feministas podrían frustrarse si no tienen en cuenta los poderes constitutivos de lo que afirman representar. Este problema se agrava si se recurre a la categoría de la mujer sólo con finalidad «estratégica», porque las estrategias siempre tienen significados que sobrepasan los objetivos para los que fueron creadas. En este caso, la exclusión en sí puede definirse como un significado no intencional pero con consecuencias, pues cuando se amolda a la exigencia de la política de representación de que el feminismo plantee un sujeto estable, ese feminismo se arriesga a que se lo acuse de tergiversaciones inexcur-
sables.

Por lo tanto, es obvio que la labor política no es rechazar la política de representación, lo cual tampoco sería posible. Las estructuras jurídicas del lenguaje y de la política crean el campo actual de poder; no hay ninguna posición fuera de este campo, sino sólo una genealogía crítica de sus propias acciones legitimadoras. Como tal, el punto de partida crítico es *el presente histórico*, como afirmó Marx. Y la tarea consiste en elaborar, dentro de este marco constituido, una crítica de las categorías de identidad que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas actuales.

Quizás haya una oportunidad en esta coyuntura de la política cultural (época que algunos denominarían *posfeminista*) para pensar, desde una perspectiva feminista, sobre la necesidad de construir un sujeto del feminismo. Dentro de la práctica política feminista, parece necesario replantearse de manera radical las construcciones ontológicas de la identidad para plantear una política representativa que pueda renovar el feminismo sobre otras bases. Por otra parte, tal vez sea el momento de formular una crítica radical que libere a la teoría feminista de la obligación de construir una base única o constante, permanentemente refutada por las posturas de identidad o de antidentidad a las que invariablemente niega. ¿Acaso las prácticas excluyentes, que fundan la teoría feminista en una noción de «mujeres» como sujeto, debilitan paradójicamente los objetivos feministas de ampliar sus exigencias de «representación»?⁵

Quizás el problema sea todavía más grave. La construcción de la categoría de las mujeres como sujeto coherente y estable, ¿es una reglamentación y reificación involuntaria de las relaciones entre los géneros? ¿Y no contradice tal reificación los objetivos feministas? ¿En qué medida consigue la

categoría de las mujeres estabilidad y coherencia únicamente en el contexto de la matriz heterosexual?⁶ Si una noción estable de género ya no es la premisa principal de la política feminista, quizás ahora necesitemos una nueva política feminista para combatir las reificaciones mismas de género e identidad, que sostenga que la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico y normativo, además de una meta política.

Examinar los procedimientos políticos que originan y condenan lo que conforma las condiciones al sujeto jurídico del feminismo es exactamente la labor de *una genealogía feminista* de la categoría de las mujeres. A lo largo de este intento de poner en duda a las «mujeres» como el sujeto del feminismo, la aplicación no problemática de esa categoría puede tener como consecuencia que se *descarte* la opción de que el feminismo sea considerado una política de representación. ¿Qué sentido tiene ampliar la representación hacia sujetos que se construyen a través de la exclusión de quienes no cumplen las exigencias normativas tácitas del sujeto? ¿Qué relaciones de dominación y exclusión se establecen de manera involuntaria cuando la representación se convierte en el único interés de la política? La identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista si se asume que la formación del sujeto se produce dentro de un campo de poder que desaparece invariablemente mediante la afirmación de ese fundamento. Tal vez, paradójicamente, se demuestre que la «representación» tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las «mujeres» no se dé por sentado en ningún aspecto.

EL ORDEN OBLIGATORIO DE SEXO/GÉNERO/DESEO

Aunque la unidad no problemática de las «mujeres» suele usarse para construir una solidaridad de identidad, la diferenciación entre sexo y género plantea una fragmentación en el sujeto feminista. Originalmente con el propósito de dar respuesta a la afirmación de que «biología es destino», esa diferenciación sirve al argumento de que, con independencia de la inmanejabilidad biológica que tenga aparentemente el sexo, el género se construye culturalmente: por esa razón, el género no es el resultado causal del sexo ni tampoco es tan aparentemente rígido como el sexo. Por tanto, la unidad del sujeto ya está potencialmente refutada por la diferenciación que posibilita que el género sea una interpretación múltiple del sexo.⁷

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. Si por el momento presuponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de «hombres» dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las «mujeres» interpreten sólo cuerpos femeninos. Además, aunque los sexos parezcan ser claramente binarios en su morfología y constitución (lo que tendrá que ponerse en duda), no hay ningún motivo para creer que también los géneros seguirán siendo sólo dos.⁸ La hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo, en la cual el género refleja al sexo o, de lo contrario, está limitado por él. Cuando la condición construida del género se

teoriza como algo completamente independiente del sexo, el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que *hombre* y *masculino* pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y *mujer* y *femenino* tanto uno de hombre como uno de mujer.

Esta separación radical del sujeto con género plantea otros problemas. ¿Podemos hacer referencia a un sexo «dado» o a un género «dado» sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el «sexo»? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal, y cómo puede una crítica feminista apreciar los discursos científicos que intentan establecer tales «hechos»? ¿Tiene el sexo una historia?¹⁰ ¿Tiene cada sexo una historia distinta, o varias historias? ¿Existe una historia de cómo se determinó la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal.¹¹

En ese caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de por sí una categoría dotada de género. No debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado en un sexo pre-determinado (concepto jurídico), sino que también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí. Como consecuencia, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el géne-

ro también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturalidad sexual» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscursivo», anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura. Trataremos de nuevo esta construcción del «sexo» como lo radicalmente no construido al recordar en el capítulo 2 lo que afirman Lévi-Strauss y el estructuralismo. En esta coyuntura ya queda patente que una de las formas de asegurar de manera efectiva la estabilidad interna y el marco binario del sexo es situar la dualidad del sexo en un campo prediscursivo. Esta producción del sexo como lo prediscursivo debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el *género*. Entonces, ¿cómo debe reformularse el género para incluir las relaciones de poder que provocan el efecto de un sexo prediscursivo y esconden de esta manera ese mismo procedimiento de producción discursiva?

GÉNERO: LAS RUINAS CIRCULARES DEL DEBATE ACTUAL

¿Existe «un» género que las personas *tienen*, o se trata de un atributo esencial que una persona *es*, como lo expresa la pregunta: «¿De qué género eres?»? Cuando las teóricas feministas argumentan que el género es la interpretación cultural del sexo o que el género se construye culturalmente, ¿cuál es el mecanismo de esa construcción? Si el género se construye, ¿podría construirse de distinta manera, o acaso su construcción conlleva alguna forma de determinismo social que niegue la posibilidad de que el agente actúe y cambie? ¿Implica la «construcción» que algunas leyes invocan diferencias de género en ejes universales de diferencia

sexual? ¿Cómo y dónde se construye el género? ¿Qué sentido puede tener para nosotros una construcción que no sea capaz de aceptar a un constructor humano anterior a esa construcción? En algunos estudios, la afirmación de que el género está construido sugiere cierto determinismo de significados de género inscritos en cuerpos anatómicamente diferenciados, y se cree que esos cuerpos son receptores pasivos de una ley cultural inevitable. Cuando la «cultura» pertinente que «construye» el género se entiende en función de dicha ley o conjunto de leyes, entonces parece que el género es tan preciso y fijo como lo era bajo la afirmación de que «biología es destino». En tal caso, la cultura, y no la biología, se convierte en destino.

Por otra parte, Simone de Beauvoir afirma en *El segundo sexo* que «no se nace mujer: llega una a serlo». ¹² Para Beauvoir, el género se «construye», pero en su planteamiento queda implícito un agente, un *cogito*, el cual en cierto modo adopta o se adueña de ese género y, en principio, podría aceptar algún otro. ¿Es el género tan variable y volitivo como plantea el estudio de Beauvoir? ¿Podría circunscribirse entonces la «construcción» a una forma de elección? Beauvoir sostiene rotundamente que una «llega a ser» mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. Y es evidente que esa obligación no la crea el «sexo». En su estudio no hay nada que asegure que la «persona» que se convierte en mujer sea obligatoriamente del sexo femenino. Si «el cuerpo es una situación», ¹³ como afirma, no se puede aludir a un cuerpo que no haya sido desde siempre interpretado mediante significados culturales; por tanto, el sexo podría no cumplir los requisitos de una facticidad anatómica prediscursiva. De hecho se demostrará que el sexo, por definición, siempre ha sido género. ¹⁴

La polémica surgida respecto al significado de *construcción* parece desmoronarse con la polaridad filosófica convencional entre Ibre albedrío y determinismo. En consecuencia, es razonable suponer que una limitación lingüística común sobre el pensamiento crea y restringe los términos del debate. Dentro de esos términos, el «cuerpo» se manifiesta como un medio pasivo sobre el cual se circunscriben los significados culturales o como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa establece un significado cultural para sí misma. En ambos casos, el cuerpo es un mero *instrumento* o *medio* con el cual se relaciona sólo externamente un conjunto de significados culturales. Pero el «cuerpo» es en sí una construcción, como lo son los múltiples «cuerpos» que conforman el campo de los sujetos con género. No puede afirmarse que los cuerpos posean una existencia significativa antes de la marca de su género: entonces, ¿en qué medida *comienza a existir* el cuerpo en y mediante la(s) marca(s) del género? ¿Cómo reformular el cuerpo sin verlo como un medio o instrumento pasivo que espera la capacidad vivificadora de una voluntad rotundamente inmaterial?¹⁵

El hecho de que el género o el sexo sean fijos o libres está en función de un discurso que, como se verá, intenta limitar el análisis o defender algunos principios del humanismo como presuposiciones para cualquier análisis de género. El lugar de lo intratable, ya sea en el «sexo» o el «género» o en el significado mismo de «construcción», otorga un indicio de las opciones culturales que pueden o no activarse mediante un análisis más profundo. Los límites del análisis discursivo del género aceptan las posibilidades de configuraciones imaginables y realizables del género dentro de la cultura y las hacen suyas. Esto no quiere decir que todas y

cada una de las posibilidades de género estén abiertas, sino que los límites del análisis revelan los límites de una experiencia discursivamente determinada. Esos límites siempre se establecen dentro de los términos de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que se manifiestan como el lenguaje de la racionalidad universal. De esta forma, se elabora la restricción dentro de lo que ese lenguaje establece como el campo imaginable del género.

Incluso cuando los científicos sociales hablan del género como de un «factor» o una «dimensión» del análisis, también se refieren a personas encarnadas como «una marca» de diferencia biológica, lingüística o cultural. En estos casos, el género puede verse como cierto significado que adquiere un cuerpo (ya) sexualmente diferenciado, pero incluso en ese caso ese significado existe únicamente *en relación* con otro significado opuesto. Algunas teóricas feministas aducen que el género es «una relación», o incluso un conjunto de relaciones, y no un atributo individual. Otras, que coinciden con Beauvoir, afirman que sólo el género femenino está marcado, que la persona universal y el género masculino están unidos y en consecuencia definen a las mujeres en términos de su sexo y convierten a los hombres en portadores de la calidad universal de persona que trasciende el cuerpo.

En un movimiento que dificulta todavía más la discusión, Luce Irigaray afirma que las mujeres son una paradoja, cuando no una contradicción, dentro del discurso mismo de la identidad. Las mujeres son el «sexo» que no es «uno». Dentro de un lenguaje completamente masculinista, falogocéntrico, las mujeres conforman lo *no representable*. Es decir, las mujeres representan el sexo que no puede pensarse, una ausencia y una opacidad lingüísticas. Dentro de un len-

guaje que se basa en la significación unívoca, el sexo femenino es lo no restringible y lo no designable. En este sentido, las mujeres son el sexo que no es «uno», sino múltiple.¹⁶ Al contrario que Beauvoir, quien piensa que las mujeres están designadas como lo Otro, Irigaray sostiene que tanto el sujeto como el Otro son apoyos masculinos de una economía significante, falogocéntrica y cerrada, que consigue su objetivo totalizador a través de la exclusión total de lo femenino. Para Beauvoir, las mujeres son lo negativo de los hombres, la carencia frente a la cual se distingue la identidad masculina; para Irigaray, esa dialéctica específica establece un sistema que descarta una economía de significación totalmente diferente. Las mujeres no sólo están representadas falsamente dentro del marco sartreano de sujeto signifiante y Otro significado, sino que la falsedad de la significación vuelve inapropiada toda la estructura de representación. En ese caso, el sexo que no es uno es el punto de partida para una crítica de la representación occidental hegemónica y de la metafísica de la sustancia que articula la noción misma del sujeto.

¿Qué es la metafísica de la sustancia, y cómo influye en la reflexión sobre las categorías del sexo? En primer lugar, las concepciones humanistas del sujeto tienen tendencia a dar por sentado que hay una persona sustantiva portadora de diferentes atributos esenciales y no esenciales. Una posición feminista humanista puede sostener que el género es un *atributo* de un ser humano caracterizado esencialmente como una sustancia o «núcleo» anterior al género, denominada «persona», que designa una capacidad universal para el razonamiento, la deliberación moral o el lenguaje. No obstante, la concepción universal de la persona ha sido sustituida como punto de partida para una teoría social del género por las posturas históricas y antropológicas que consideran el gé-

nero como una «relación» entre sujetos socialmente constituidos en contextos concretos. Esta perspectiva relacional o contextual señala que lo que «es» la persona y, de hecho, lo que «es» el género siempre es relativo a las relaciones constituidas en las que se establece.¹⁷ Como un fenómeno variable y contextual, el género no designa a un ser sustantivo, sino a un punto de unión relativo entre conjuntos de relaciones culturales e históricas específicas.

Pero Irigaray afirmará que el «sexo» femenino es una cuestión de *ausencia* lingüística, la imposibilidad de una sustancia gramaticalmente denotada y, por esta razón, la perspectiva que muestra que esa sustancia es una ilusión permanente y fundacional de un discurso masculinista. Esta ausencia no está marcada como tal dentro de la economía significante masculina, afirmación que da la vuelta al argumento de Beauvoir (y de Wittig) respecto a que el sexo femenino está marcado, mientras que el sexo masculino no lo está. Irigaray sostiene que el sexo femenino no es una «carencia» ni un «Otro» que inherente y negativamente define al sujeto en su masculinidad. Por el contrario, el sexo femenino evita las exigencias mismas de representación, porque ella no es ni «Otro» ni «carencia», pues esas categorías siguen siendo relativas al sujeto sartreano, immanentes a ese esquema falogocéntrico. Así pues, para Irigaray lo femenino nunca podría ser la *marca de un sujeto*, como afirmaría Beauvoir. Asimismo, lo femenino no podría teorizarse en términos de una *relación* específica entre lo masculino y lo femenino dentro de un discurso dado, ya que aquí el discurso no es una noción adecuada. Incluso en su variedad, los discursos crean otras tantas manifestaciones del lenguaje falogocéntrico. Así pues, el sexo femenino es también *el sujeto* que no es uno. La relación entre masculino y femenino no puede

representarse en una economía significativa en la que lo masculino es un círculo cerrado de significado y significado. Paradójicamente, Beauvoir anunció esta imposibilidad en *Fi segunda sexo* al alegar que los hombres no podían llegar a un acuerdo respecto al problema de las mujeres porque entonces estarían actuando como juez y parte.¹⁸

Las diferenciaciones entre las posiciones mencionadas no son en absoluto claras; puede pensarse que cada una de ellas problematiza la localidad y el significado tanto del «sujeto» como del «género» dentro del contexto de la asimetría entre los géneros socialmente instaurada. Las opciones interpretativas del género en ningún sentido se acababan en las opciones mencionadas anteriormente. La circularidad problemática de un cuestionamiento feminista del género se hace evidente por la presencia de dos posiciones: por un lado, las que afirman que el género es una característica secundaria de las personas, y por otro, las que sostienen que la noción misma de persona situada en el lenguaje como un «sujeto» es una construcción y una prerrogativa masculinistas que en realidad niegan la posibilidad estructural y semántica de un género femenino. El resultado de divergencias tan agudas sobre el significado del género (es más, acerca de si *género* es realmente el término que debe examinarse, o si la construcción discursiva de *sexo* es, de hecho, más fundamental, o tal vez *mujeres* o *mujer* y/o *hombres* y *hombre*) hace necesario replantearse las categorías de identidad en el ámbito de relaciones de radical asimetría de género.

Para Beauvoir, el «sujeto» dentro del análisis existencial de la misoginia siempre es masculino, unido con lo universal, y se distingue de un «Otro» femenino fuera de las reglas universalizadoras de la calidad de persona, irremediable-

mente «específico», personificado y condenado a la inmanencia. Aunque suele sostenerse que Beauvoir reclama el derecho de las mujeres a convertirse, de hecho, en sujetos existenciales y, en consecuencia, su inclusión dentro de los términos de una universalidad abstracta, su posición también critica la desencarnación misma del sujeto epistemológico abstracto masculino.¹⁹ Ese sujeto es abstracto en la medida en que no asume su encarnación socialmente marcada y, además, dirige esa encarnación negada y despreciada a la esfera femenina, renombrando efectivamente al cuerpo como hembra. Esta asociación del cuerpo con lo femenino se basa en relaciones mágicas de reciprocidad mediante las cuales el sexo femenino se limita a su cuerpo, y el cuerpo masculino, completamente negado, paradójicamente se transforma en el instrumento incorpóreo de una libertad aparentemente radical. El análisis de Beauvoir formula de manera implícita la siguiente pregunta: ¿a través de qué acto de negación y desconocimiento lo masculino se presenta como una universalidad desencarnada y lo femenino se construye como una corporeidad no aceptada? La dialéctica del amo y el esclavo, replanteada aquí por completo dentro de los términos no recíprocos de la asimetría entre los géneros, presenta la figura lo que Irigaray luego definirá como la economía significativa masculina que abarca tanto al sujeto existencial como a su Otro.

Beauvoir afirma que el cuerpo femenino debe ser la situación y el instrumento de la libertad de las mujeres, no una esencia definidora y limitadora.²⁰ La teoría de la encarnación en que se asienta el análisis de Beauvoir está restringida por la reproducción sin reservas de la distinción cartésiana entre libertad y cuerpo. Pese a mi empeño por afirmar lo contrario, parece que Beauvoir mantiene el dualismo men-

te/cuerpo, aun cuando ofrece una síntesis de esos términos.²¹ La preservación de esa misma distinción puede ser reveladora del mismo falogocentrismo que Beauvoir subestima. En la tradición filosófica que se inicia con Platón y sigue con Descartes, Husserl y Sartre, la diferenciación ontológica entre alma (conciencia, mente) y cuerpo siempre defiende relaciones de subordinación y jerarquía política y psíquica. La mente no sólo somete al cuerpo, sino que eventualmente juega con la fantasía de escapar totalmente de su corporeidad. Las asociaciones culturales de la mente con la masculinidad y del cuerpo con la femineidad están bien documentadas en el campo de la filosofía y el feminismo.²² En consecuencia, toda reproducción sin reservas de la diferenciación entre mente/cuerpo debe replantearse en virtud de la jerarquía implícita de los géneros que esa diferenciación ha creado, mantenido y racionalizado comúnmente.

La construcción discursiva del «cuerpo» y su separación de la «libertad» existente en la obra de Beauvoir no logra fijar, en el eje del género, la propia diferenciación entre mente/cuerpo que presuntamente alumbra la persistencia de la asimetría entre los géneros. Oficialmente, para Beauvoir el cuerpo femenino está marcado dentro del discurso masculinista, razón por la cual el cuerpo masculino, en su fusión con lo universal, permanece sin marca. Irigaray explica de forma clara que tanto la marca como lo marcado se insertan dentro de un modo masculinista de significación en el que el cuerpo femenino está «demarcado», por así decirlo, fuera del campo de lo significativo. En términos poshegelianos, la mujer está «anulada», pero no preservada. En la interpretación de Irigaray, la explicación de Beauvoir de que la mujer «es sexo» se modifica para significar que ella no es el sexo que estaba destinada a ser, sino, más bien, el sexo masculino

encore (y *en corps*) que discurre en el modo de la otredad. Para Irigaray, ese modo falogocéntrico de significar el sexo femenino siempre genera fantasmas de su propio deseo de ampliación. En vez de una postura lingüístico-autolimitante que proporcione la alteridad o la diferencia a las mujeres, el falogocentrismo proporciona un nombre para ocultar lo femenino y ocupar su lugar.

TEORIZAR LO BINARIO, LO UNITARIO Y MÁS ALLÁ

Beauvoir e Irigaray tienen diferentes posturas sobre las estructuras fundamentales mediante las cuales se reproduce la asimetría entre los géneros; la primera apela a la reciprocidad fallida de una dialéctica asimétrica, y la segunda argumenta que la dialéctica en sí es la construcción monológica de una economía significante masculinista. Si bien Irigaray extiende claramente el campo de la crítica feminista al explicar las estructuras epistemológica, ontológica y lógica de una economía significante masculinista, su análisis pierde fuerza justamente a causa de su alcance globalizador. ¿Se puede reconocer una economía masculinista monolítica así como monológica que traspase la totalidad de contextos culturales e históricos en los que se produce la diferencia sexual? ¿El hecho de no aceptar los procedimientos culturales específicos de la opresión de géneros es en sí una suerte de imperialismo epistemológico, que no se desarrolla con la mera elaboración de diferencias culturales como «ejemplos» del mismo falogocentrismo? El empeño por *tracévir* culturas de «Otros» como ampliificaciones variadas de un falogocentrismo global es un acto apropiativo que se expone a repetir el gesto falogocéntrico de autoexaharse, y domina bajo el

signo de lo mismo las diferencias que de otra forma cuestionarían ese concepto totalizador.²³

La crítica feminista debe explicar las afirmaciones totalizadoras de una economía significante masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto de las acciones totalizadoras del feminismo. El empeño por describir al enemigo como una forma singular es un discurso invertido que imita la estrategia del dominador sin ponerla en duda, en vez de proporcionar una serie de términos diferente. El hecho de que la táctica pueda funcionar tanto en entornos feministas como antifeministas demuestra que la acción colonizadora no es masculinista de modo primordial o irreductible. Puede crear distintas relaciones de subordinación racial, de clase y heterosexista, entre muchas otras. Y es evidente que detallar las distintas formas de dominación, como he empezado a hacerlo, implica su coexistencia diferenciada y consecutiva en un eje horizontal que no explica sus coincidencias dentro del ámbito social. Un modelo vertical tampoco es suficiente; las opresiones no pueden agruparse sumariamente, relacionarse de manera causal o distribuirse en planos de «originalidad» y «derivatividad».²⁴ De hecho, el campo de poder, estructurado en parte por la postura imperializante de apropiación dialéctica, supera e incluye el eje de la diferencia sexual, y proporciona una gráfica de diferenciales cruzadas que no pueden jerarquizarse de un modo sumario, ni dentro de los límites del falogocentrismo ni en ningún otro candidato al puesto de «condición primaria de opresión». Más que una estrategia propia de economías significantes masculinistas, la apropiación dialéctica y la supresión del Otro es una estrategia más, supeditada, sobre todo, aunque no únicamente, a la expansión y racionalización del dominio masculinista.

Las discusiones feministas actuales sobre el esencialismo exploran el problema de la universalidad de la identidad femenina y la dominación masculinista de distintas maneras. Las afirmaciones universalistas tienen su base en una posición epistemológica común o compartida (entendida como la conciencia articulada o las estructuras compartidas de la dominación), o en las estructuras aparentemente transculturales de la feminidad, la maternidad, la sexualidad y la *écriture féminine*. El razonamiento con el que inicio este capítulo afirmaba que este gesto globalizador ha provocado numerosas críticas por parte de mujeres que afirman que la categoría «mujeres» es normativa y excluyente y se utiliza manteniendo intactas las dimensiones no marcadas de los privilegios de clase y raciales. Es decir, insistir en la coherencia y la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multitud de intersecciones culturales, sociales y políticas en que se construye el conjunto concreto de «mujeres».

Se ha intentado plantear políticas de coalición que no den por sentado cuál sería el contenido de «mujeres». Más bien proponen un conjunto de encuentros dialógicos en los que mujeres de posturas diversas propongan distintas identidades dentro del marco de una coalición emergente. Es evidente que no debe subestimarse el valor de la política de coalición, pero la forma misma de coalición, de un conjunto emergente e impredecible de posiciones, no puede imaginarse por adelantado. A pesar del impulso, claramente democrático, que incita a construir una coalición, alguna teoría de esta posición puede, involuntariamente, reinserirse como soberana del procedimiento al tratar de establecer una forma ideal *anticipada* para las estructuras de coalición que realmente asegure la unidad como conclusión. Los esfuerzos por precisar qué es y qué no es la forma verdadera

de un diálogo, qué constituye una posición de sujeto y, sobre todo, cuándo se ha conseguido la «unidad», pueden impedir la dinámica autoformativa y autolimitante de la coalición.

Insistir anticipadamente en la «unidad» de coalición como objetivo implica que la solidaridad, a cualquier precio, es una condición previa para la acción política. Pero, ¿qué tipo de política requiere ese tipo de unidad anticipada? Quizás una coalición tiene que admitir sus contradicciones antes de comenzar a actuar conservando intactas dichas contradicciones. O quizá parte de lo que implica la comprensión dialógica sea aceptar la divergencia, la ruptura, la fragmentación y la división como parte del proceso, por lo general tortuoso, de la democratización. El concepto mismo de «diálogo» es culturalmente específico e histórico, pues mientras que un hablante puede afirmar que se está manteniendo una conversación, otro puede asegurar que no es así. Primero deben ponerse en tela de juicio las relaciones de poder que determinan y restringen las posibilidades dialógicas. De lo contrario, el modelo de diálogo puede volver a caer en un modelo liberal, que implica que los agentes hablantes poseen las mismas posiciones de poder y hablan con las mismas presuposiciones acerca de lo que es «acuerdo» y «unidad» y, de hecho, que éstos son los objetivos que se pretenden. Sería erróneo suponer anticipadamente que hay una categoría de «mujeres» que simplemente deba poseer distintos componentes de raza, clase, edad, etnicidad y sexualidad para que esté completa. La hipótesis de su carácter incompleto esencial posibilita que esa categoría se utilice como un lugar de significados refutados que existe de forma permanente. El carácter incompleto de la definición de esta categoría puede servir, entonces, como un ideal normativo desprovisto de la fuerza coercitiva.

¿Es precisa la «unidad» para una acción política eficaz? ¿Es justamente la insistencia prematura en el objetivo de la unidad la causante de una división cada vez más amarga entre los grupos? Algunas formas de división reconocida pueden facilitar la acción de una coalición, justamente porque la «unidad» de la categoría de las mujeres ni se presupone ni se desea. ¿Establece la «unidad» una norma de solidaridad excluyente en el ámbito de la identidad, que excluye la posibilidad de diferentes acciones que modifican las fronteras mismas de los conceptos de identidad o que precisamente intentan conseguir ese cambio como un objetivo político explícito? Sin la presuposición ni el objetivo de «unidad», que en ambos casos se crea en un nivel conceptual, pueden aparecer unidades provisionales en el contexto de acciones específicas cuyos propósitos no son la organización de la identidad. Sin la expectativa obligatoria de que las acciones feministas deben construirse desde una identidad estable, unificada y acordada, éstas bien podrían iniciarse más rápidamente y parecer más aceptables para algunas «mujeres», para quienes el significado de la categoría es siempre discutible.

Este acercamiento antifundacionista a la política de coalición no implica que la «identidad» sea una premisa ni que la forma y el significado del conjunto en una coalición puedan conocerse antes de que se efectúe. Puesto que la estructuración de una identidad dentro de límites culturales disponibles establece una definición que descartaría por adelantado la aparición de nuevos conceptos de identidad en acciones políticamente comprometidas y a través de ellas, la táctica fundacionista no puede tener como fin normativo la transformación o la ampliación de los conceptos existentes de identidad. Asimismo, cuando las identidades acordadas o

las estructuras dialógicas estipuladas, mediante las cuales se comunican las identidades ya establecidas, ya no son el tema o el sujeto de la política, entonces las identidades pueden llegar a existir y descomponerse conforme a las prácticas específicas que las hacen posibles. Algunas prácticas políticas establecen identidades sobre una base contingente para conseguir cualquier objetivo. La política de coalición no exige ni una categoría ampliada de «mujeres» ni una identidad internamente múltiple que describa su complejidad de manera inmediata.

El género es una complejidad cuya totalidad se posterga de manera permanente, nunca aparece completa en una determinada coyuntura en el tiempo. Así, una coalición abierta creará identidades que alternadamente se instauran y se abandonen en función de los objetivos del momento; se tratará de un conjunto abierto que permita múltiples coincidencias y discrepancias sin obediencia a un *telos* normativo de definición cerrada.

IDENTIDAD, SEXO Y LA METAFÍSICA DE LA SUSTANCIA

¿Qué significado puede tener entonces la «identidad» y cuál es la base de la presuposición de que las identidades son idénticas a sí mismas, y que se mantienen a través del tiempo como iguales, unificadas e internamente coherentes? Y, por encima de todo, ¿cómo configuran estas suposiciones los discursos sobre «identidad de género»? Sería erróneo pensar que primero debe analizarse la «identidad» y después la identidad de género por la sencilla razón de que las «personas» sólo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad

de género. Los análisis sociológicos convencionales intentan dar cuenta de la idea de persona en función de la capacidad de actuación que requiere prioridad ontológica respecto de los distintos papeles y funciones mediante los cuales adquiere una visibilidad social y un significado. Dentro del propio discurso filosófico, la idea de «la persona» se ha ampliado de manera analítica sobre la hipótesis de que el contexto social «en» que está una persona de alguna manera está externamente relacionado con la estructura de la definición de «calidad de persona» (*personhood*), ya sea la conciencia, la capacidad para el lenguaje o la deliberación moral. Si bien no profundizaremos en esos estudios, una premisa de esas investigaciones es su énfasis en la exploración crítica y la inversión. Mientras que la cuestión de qué es lo que establece la «identidad personal» dentro de los estudios filosóficos casi siempre se centra en la pregunta de qué aspecto interno de la persona determina la continuidad o la propia identidad de la persona a través del tiempo, habría que preguntarse: ¿en qué medida las *prácticas reguladoras* de la formación y la separación de género determinan la identidad, la coherencia interna del sujeto y, de hecho, la condición de la persona de ser idéntica a sí misma? ¿En qué medida la «identidad» es un ideal normativo más que un aspecto descriptivo de la experiencia? ¿Cómo pueden las prácticas reglamentadoras que determinan el género hacerlo con las nociones culturalmente inteligibles de la identidad? En definitiva, la «coherencia» y la «continuidad» de «la persona» no son rasgos lógicos o analíticos de la calidad de persona sino, más bien, normas de inteligibilidad socialmente instauradas y mantenidas. En la medida en que la «identidad» se preserva mediante los conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad, la noción misma de «la

personas» se pone en duda por la aparición cultural de esos seres con género «incoherente» o «discontinuo» que aparentemente son personas pero que no se corresponden con las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas.

Los géneros «inteligibles» son los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Es decir, los fantasmas de discontinuidad e incoherencia, concebibles únicamente en relación con las reglas existentes de continuidad y coherencia, son prohibidos y creados frecuentemente por las mismas leyes que procuran crear conexiones causales o expresivas entre sexo biológico, géneros culturalmente formados y la «expresión» o «efecto» de ambos en la aparición del deseo sexual a través de la práctica sexual.

La noción de que puede haber una «verdad» del sexo, como la denomina irónicamente Foucault, se crea justamente a través de las prácticas reguladoras que producen identidades coherentes a través de la matriz de reglas coherentes de género. La heterosexualización del deseo exige e instaura la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre «femenino» y «masculino», entendidos estos conceptos como atributos que designan «hombre» y «mujer». La matriz cultural —mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género— exige que algunos tipos de «identidades» no puedan «existir»: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género. En este contexto, «consecuencia» es una relación política de vinculación creada por las leyes culturales, las cuales determinan y reglamentan la forma y el significado de la sexualidad. En realidad, precisamente porque algunos tipos de

«identidades de género» no se adaptan a esas reglas de inteligibilidad cultural, dichas identidades se manifiestan únicamente como defectos en el desarrollo o imposibilidades lógicas desde el interior de ese campo. No obstante, su insistencia y proliferación otorgan grandes oportunidades para mostrar los límites y los propósitos reguladores de ese campo de inteligibilidad y, por tanto, para revelar —dentro de los límites mismos de esa matriz de inteligibilidad— otras matrices diferentes y subversivas de desorden de género.

Pero antes de analizar esas prácticas desordenadoras, es importante entender la «matriz de inteligibilidad». ¿Es singular? ¿De qué está formada? ¿Cuál es la peculiar unión que aparentemente hay entre un sistema de heterosexualidad obligatoria y las categorías discursivas que determinan los conceptos de identidad del sexo? Si la «identidad» es un *efecto* de las prácticas discursivas, ¿hasta qué punto la identidad de género, vista como una relación entre sexo, género, práctica sexual y deseo, es el efecto de una práctica reguladora que puede definirse como heterosexualidad obligatoria? ¿Nos devolvería esa explicación a otro marco totalizador en el que la heterosexualidad obligatoria simplemente ocupa el lugar del falogocentrismo como la causa monolítica de la opresión de género?

Dentro del ámbito de las teorías feminista y postestructuralista francesas, se cree que diferentes regímenes de poder crean los conceptos de identidad del sexo. Considérese la oposición, entre esas posturas, como la de Irigaray, que sostienen que sólo existe un sexo, el masculino, que evoluciona en y mediante la producción del «Otro»; y, por otra parte, posturas como la de Foucault, que argumenta que la categoría de sexo, ya sea masculino o femenino, es la producción de una economía difusa que regula la sexualidad.

Considérese también el argumento de Wittig respecto a que la categoría de sexo, en las condiciones de heterosexualidad obligatoria, siempre es femenina (mientras que la masculina no está marcada y, por tanto, es sinónimo de lo «universal»). Aunque parezca paradójico, Wittig está de acuerdo con Foucault cuando afirma que la categoría misma de sexo se anularía y de hecho, *desaparecería* a través de la alteración y el desplazamiento de la hegemonía heterosexual.

Las diferentes explicaciones que se presentan aquí revelan las diversas maneras de entender la categoría de sexo, dependiendo de la forma en la que se organiza el campo de poder. ¿Se puede preservar la complejidad de estos campos de poder y al mismo tiempo pensar en sus capacidades productivas? Por un lado, la teoría de Irigaray sobre la diferencia sexual expresa que no se puede definir nunca a las mujeres según el modelo de un «sujeto» en el seno de los sistemas de representación habituales de la cultura occidental, justamente porque son el fetiche de la representación y, por tanto, lo no representable como tal. Las mujeres nunca pueden «ser», según esta ontología de las sustancias, justamente porque son la relación de diferencia, lo excluido, mediante lo cual este dominio se distingue. Las mujeres también son una «diferencia» que no puede ser entendida como la mera negación o el «Otro» del sujeto ya siempre masculino. Como he comentado anteriormente, no son ni el sujeto ni su Otro, sino una diferencia respecto de la economía de oposición binaria, que es por sí misma una estrategia para el desarrollo monológico de lo masculino.

No obstante, para todas estas posiciones es vital la idea de que el sexo surge dentro del lenguaje hegemónico como una *sustancia*, como un ser idéntico a sí mismo, en términos metafísicos. Esta apariencia se consigue mediante un giro

performativo del lenguaje y del discurso que esconde el hecho de que «ser» de un sexo o un género es básicamente imposible. Según Irigaray, la gramática nunca puede ser un indicio real de las relaciones entre los géneros porque respalda justamente el modelo sustancial de género como una relación binaria entre dos términos positivos y representables.²⁵

Para Irigaray, la gramática sustantiva del género, que implica a hombres y mujeres, así como sus atributos de masculino y femenino, es un ejemplo de una oposición binaria que de hecho distraza el discurso unívoco y hegemónico de lo masculino, el falocentrismo, acallando lo femenino como un lugar de multiplicidad subversiva. Para Foucault, la gramática sustantiva del sexo exige una relación binaria artificial entre los sexos, y también una coherencia interna reglamentación binaria de la sexualidad elimina la multiplicidad subversiva de una sexualidad que trastoca las hegemonías heterosexual, reproductiva y médico-jurídica.

Para Wittig, la restricción binaria del sexo está supeditada a los objetivos reproductivos de un sistema de heterosexualidad obligatoria; en ocasiones afirma que el derrumbamiento de ésta dará lugar a un verdadero humanismo de «la persona» liberada de los grilletes del sexo. En otros contextos, plantea que la profusión y la difusión de una economía erótica no falocéntrica harán desaparecer las ilusiones de sexo, género e identidad. En otros fragmentos de sus textos «la lesbiana» aparentemente aparece como un tercer género que promete ir más allá de la restricción binaria del sexo instaurada por el sistema de heterosexualidad obligatoria. En su defensa del «sujeto cognoscitivo», aparentemente Wittig no mantiene ningún pleito metafísico con las formas hegemónicas de significación o representación; de hecho, el

sujeto, con su atributo de autodeterminación, parece ser la rehabilitación del agente de la elección existencial bajo el nombre de «lesbiana»: «La llegada de sujetos individuales impone destruir primero las categorías de sexo [...]; la lesbiana es el único concepto que conozco que trasciende las categorías de sexo».²⁶ No censura al «sujeto» por ser siempre masculino según las normas de lo Simbólico inevitablemente patriarcal, sino que recomienda en su lugar el equivalente de un sujeto lesbiano como usuario del lenguaje.²⁷

Identificar a las mujeres con el «sexo» es, para Beauvoir y Wittig, una unión de la categoría de mujeres con las características aparentemente sexualizadas de sus cuerpos y, por consiguiente, un rechazo a dar libertad y autonomía a las mujeres como aparentemente las disfrutaran los hombres. Así pues, destruir la categoría de sexo sería destruir un *atributo*, el sexo, que a través de un gesto misógino de sínecdoque ha ocupado el lugar de la persona, el *cogito* autodeterminante. Dicho de otra forma, sólo los hombres son «personas» y sólo hay un género: el femenino:

El género es el índice lingüístico de la oposición política entre los sexos. Género se utiliza aquí en singular porque realmente no hay dos géneros. Únicamente hay uno: el femenino, pues el "masculino" no es un género. Porque lo masculino no es lo masculino, sino lo general».²⁸

Así pues, Wittig reclama la destrucción del «sexo» para que las mujeres puedan aceptar la posición de un sujeto universal. En el camino hacia esa destrucción, las «mujeres» deben asumir tanto una perspectiva particular como otra universal.²⁹ En tanto que sujeto capaz de conseguir la universalidad concreta a través de la libertad, la lesbiana de

Wittig corrobora la promesa normativa de ideales humanistas que se asientan en la premisa de la metafísica de la sustancia, en vez de refutarla. En este sentido, Wittig se desmarca de Irigaray no sólo en lo referente a las oposiciones ahora muy conocidas entre esencialismo y materialismo,³⁰ sino también en la adhesión a una metafísica de la sustancia que corrobora el modelo normativo del humanismo como el marco del feminismo. Cuando Wittig parece defender un proyecto radical de emancipación lesbiana y distingue entre «lesbiana» y «mujer», lo hace mediante la defensa de la «persona» anterior al género, representada como libertad. Esto no sólo confirma el carácter presocial de la libertad humana, sino que también respalda esa metafísica de la sustancia que es responsable de la producción y la naturalización de la categoría del sexo en sí.

La metafísica de la sustancia es una frase relacionada con Nietzsche dentro de la crítica actual del discurso filosófico. En un comentario sobre Nietzsche, Michel Haar afirma que numerosas ontologías filosóficas se han quedado atrapadas en ciertas ilusiones de «Ser» y «Sustancias» animadas por la idea de que la formulación gramatical de sujeto y predicado refleja la realidad ontológica previa de sustancia y atributo. Estos constructos, según Haar, conforman los medios filosóficos artificiales mediante los cuales se crean de manera efectiva la simplicidad, el orden y la identidad. Pero en ningún caso muestran ni representan un orden real de las cosas. Para nuestros fines, esta crítica nietzscheana es instructiva si se atribuye a las categorías psicológicas que rigen muchas reflexiones populares y teóricas sobre la identidad de género. Como sostiene Haar, la crítica de la metafísica de la sustancia conlleva una crítica de la noción misma de la persona psicológica como una cosa sustantiva:

La destrucción de la lógica mediante su genealogía implica además la desaparición de las categorías psicológicas basadas en esta lógica. Todas las categorías psicológicas (el yo, el individuo, la persona) proceden de la ilusión de identidad sustancial. Pero esta ilusión regresa básicamente a una supstición que engaña no sólo al sentido común, sino también a los filósofos, es decir, la creencia en el lenguaje y, más concretamente, en la verdad de las categorías gramaticales. La gramática (la estructura de sujeto y predicado) sugirió la certeza de Descartes de que «yo» es el sujeto de «pienso», cuando más bien son los pensamientos los que vienen a «mí»: en el fondo, la fe en la gramática solamente comunica la voluntad de ser la «causa» de los pensamientos propios. El sujeto, el yo, el individuo son tan sólo falsos conceptos, pues convierten las unidades ficticias en sustancias cuyo origen es exclusivamente una realidad lingüística.³¹

Wittig ofrece una crítica diferente al señalar que las personas no pueden adquirir significado dentro del lenguaje sin la marca del género. Analiza desde la perspectiva política la gramática del género en francés. Para Wittig, el género no sólo designa a personas —las «califica» por así decirlo—, sino que constituye una *episteme* conceptual mediante la cual se universaliza el marco binario del género. Aunque el francés posee un género para todo tipo de sustantivos de personas, Wittig sostiene que su análisis también puede aplicarse al inglés. Al principio de «The Mark of Gender» (1984), escribe:

Para los gramáticos, la marca del género está relacionada con los sustantivos. Hacen referencia a éste en términos de función. Si ponen en duda su significado, lo hacen en broma, llamando al género un «sexo ficticio» [...] En lo que concier-

ne a las categorías de la persona, ambos [inglés y francés] son portadores de género en la misma medida. En realidad, ambos originan un concepto ontológico primitivo que en el lenguaje divide a los seres en sexos distintos [...]. Como concepto ontológico que trata de la naturaleza del Ser, junto con una nebulosa distinta de otros conceptos primitivos que pertenecen a la misma línea de pensamiento, el género parece añan principalmente a la filosofía.³²

El hecho de que el género «pertenezca a la filosofía» significa, según Wittig, que pertenece a «ese cuerpo de conceptos evidentes por sí solos, sin los cuales los filósofos no pueden definir una línea de razonamiento y que según ellos se presuponen, ya existen previamente a cualquier pensamiento u orden social en la naturaleza». El razonamiento de Wittig se confirma con ese discurso popular sobre la identidad de género que, sin ningún tipo de duda, atribuye la inflexión de «ser» a los géneros y a las «sexualidades». La afirmación no problemática de «ser» una mujer y «ser» heterosexual sería representativa de dicha metafísica de la sustancia del género. Tanto en el caso de «hombres» como en el de «mujeres», esta afirmación tiende a supeditar la noción de género a la de identidad y a concluir que una persona *es* de un género y lo *es* en virtud de su sexo, su sentido psíquico del yo y diferentes expresiones de ese yo psíquico, entre las cuales está el deseo sexual. En ese contexto prefeminista, el género, ingenuamente (y no críticamente) confundido con el sexo, funciona como un principio unificador del yo encarnado y conserva esa unidad por encima y en contra de un «sexo opuesto», cuya estructura presuntamente mantiene cierta coherencia interna paralela pero opuesta entre sexo, género y deseo. Las frases «Me siento como una mujer» pro-

nunciada por una persona del sexo femenino y «Me siento como un hombre» formulada por alguien del sexo masculino dan por sentado que en ningún caso esta afirmación es redundante de un modo carente de sentido. Aunque puede no parecer problemático *ser* de una anatomía dada (aunque más tarde veremos que ese proyecto también se enfrenta a muchas dificultades), la experiencia de una disposición psíquica o una identidad cultural de género se considera un logro. Así, la frase «Me siento como una mujer» es cierta si se acepta la invocación de Aretha Franklin al Otro definidor: «Tú me haces sentir como una mujer natural»,³⁴ Este logro exige diferenciarse del género opuesto. Por consiguiente, uno es su propio género en la medida en que uno no es el otro género, afirmación que presupone y fortalece la restricción de género dentro de ese par binario.

El género puede designar una *unidad* de experiencia, de sexo, género y deseo, sólo cuando sea posible interpretar que el sexo de alguna forma necesita el género —cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo— y el deseo —cuando el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se distingue mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea—. Por tanto, la coherencia o unidad interna de cualquier género, ya sea hombre o mujer, requiere una heterosexualidad estable y de oposición. Esa heterosexualidad institucional exige y crea la univocidad de cada uno de los términos de género que determinan el límite de las posibilidades de los géneros dentro de un sistema de géneros binario y opuesto. Esta concepción del género no sólo presupone una relación causal entre sexo, género y deseo: también señala que el deseo refleja o expresa al género y que el género refleja o expresa al deseo. Se presupone que la unidad metafísica de los tres se conoce realmente y

que se manifiesta en un deseo diferenciador por un género opuesto, es decir, en una forma de heterosexualidad en la que hay oposición. Ya sea como un paradigma naturalista que determina una continuidad causal entre sexo, género y deseo, ya sea como un paradigma auténtico expresivo en el que se afirma que algo del verdadero yo se muestra de manera simultánea o sucesiva en el sexo, el género y el deseo, aquí «el viejo sueño de simetría», como lo ha denominado Irigaray, se presupone, se reifica y se racionaliza.

Este esbozo del género nos ayuda a comprender los motivos políticos de la visión sustancializadora del género. Insistir en una heterosexualidad obligatoria y naturalizada quiere y reglamenta al género como una relación binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual. El hecho de establecer una distinción entre los dos momentos opuestos de la relación binaria redundante en la consolidación de cada término y la respectiva coherencia interna de sexo, género y deseo.

El desplazamiento estratégico de esa relación binaria y la metafísica de la sustancia de la que depende admite que las categorías de hembra y macho, mujer y hombre, se constituyen de manera parecida dentro del marco binario. Foucault está de acuerdo de manera implícita con esta explicación. En el último capítulo del primer tomo de *La historia de la sexualidad* y en su breve pero reveladora introducción a *Herzculine Barbin, llamada Alexina B.*,³⁵ Foucault dice que la categoría de sexo, anterior a toda categorización de diferencia sexual, se establece mediante una forma de *sexualidad* históricamente específica. La producción táctica de la categorización discreta y binaria del sexo esconde la finalidad estratégica de ese mismo sistema de producción al proponer que el

«sexo» es «una causa» de la experiencia, la conducta y el deseo sexuales. El cuestionamiento genealógico de Foucault muestra que esta supuesta «causa» es «un efecto», la producción de un régimen dado de sexualidad, que intenta regular la experiencia sexual al determinar las categorías discretas del sexo como funciones fundacionales y causales en el seno de cualquier análisis discursivo de la sexualidad.

Foucault, en su introducción al diario de este hermafrodita, Herculine Barbin, sostiene que la crítica genealógica de estas categorías reificadas del sexo es la consecuencia involuntaria de prácticas sexuales que no se pueden incluir dentro del discurso médico legal de una heterosexualidad naturalizada. Herculine no es una «identidad», sino la imposibilidad sexual de una identidad. Si bien las partes anatómicas masculinas y femeninas se distribuyen conjuntamente en y sobre su cuerpo, no es ésa la fuente real del escándalo. Las convenciones lingüísticas que generan seres con género inteligible encuencan su límite en Herculine justamente porque ella/el origina una convergencia y la desarticulación de las normas que rigen sexo/género/deseo. Herculine expone y redistribuye los términos de un sistema binario, pero esa misma redistribución altera y multiplica los términos que quedan fuera de la relación binaria misma. Para Foucault, Herculine no puede categorizarse dentro de la relación binaria del género tal como es; la sorprendente concurrencia de heterosexualidad y homosexualidad en su persona es originada —pero nunca causada— por su discontinuidad anatómica. La apropiación que Foucault hace de Herculine es sospechosa,³⁶ pero su análisis añade la idea interesante de que la heterogeneidad sexual (paradójicamente impedida por una «hetero»-sexualidad naturalizada) contiene una crítica de la metafísica de la sustancia en la

medida en que penetra en las categorías identitarias del sexo. Foucault imagina la experiencia de Herculine como un mundo de placeres en el que «flotaban, en el aire, sonrisas sin dueño».³⁷ Sonrisas, felicidades, placeres y deseos se presentan aquí como cualidades sin una sustancia permanentemente a la que presuntamente se adhirieran. Como atributos vagos, plantean la posibilidad de una experiencia de género que no puede percibirse a través de la gramática sustancializadora y jerarquizadora de los sustantivos (*res extensa*) y los adjetivos (atributos, tanto esenciales como accidentales). A partir de su interpretación sumaria de Herculine, Foucault propone una ontología de atributos accidentales que muestra que la demanda de la identidad es un principio culturalmente limitado de orden y jerarquía, una ficción reguladora.

Si se puede hablar de un «hombre» con un atributo masculino y entender ese atributo como un rasgo feliz pero accidental de ese hombre, entonces también se puede hablar de un «hombre» con un atributo femenino, cualquiera que éste sea, aunque se continúe sosteniendo la integridad del género. Pero una vez que se suprime la prioridad de «hombre» y «mujer» como sustancias constantes, entonces ya no se pueden supeditar rasgos de género disonantes como otras tantas características secundarias y accidentales de una ontología de género que está fundamentalmente intacta. Si la noción de una sustancia constante es una construcción ficticia creada a través del ordenamiento obligatorio de atributos en secuencias coherentes de género, entonces parece que el género como sustancia, la viabilidad de *hombre* y *mujer* como sustantivos, se cuestiona por el juego disonante de atributos que no se corresponden con modelos consecutivos o causales de inteligibilidad.

La apariencia de una sustancia constante o de un yo con género (lo que el psiquiatra Robert Stoller denomina un «núcleo de género»)³⁸ se establece de esta forma por la reglamentación de atributos que están a lo largo de líneas de coherencia culturalmente establecidas. La consecuencia es que el descubrimiento de esta producción ficticia está condicionada por el juego desreglamentado de atributos que se oponen a la asimilación al marco prefabricado de sustantivos primarios y adjetivos subordinados. Obviamente, siempre se puede afirmar que los adjetivos disonantes funcionan retroactivamente para redefinir las identidades sustantivas que aparentemente modifican y, por lo tanto, para ampliar las categorías sustantivas de género de modo que permitan posibilidades antes negadas. Pero si estas sustancias sólo son las coherencias producidas de modo contingente mediante la reglamentación de atributos, parecería que la ontología de las sustancias en sí no es únicamente un efecto artificial, sino que es esencialmente superflua.

En este sentido, *género* no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que «no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir, "el

agente" ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo».³⁹ En una aplicación que el mismo Nietzsche no habría previsto ni perdonado, podemos añadir como corolario: no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer, son resultado de ésta.

LENGUAJE, PODER Y ESTRATEGIAS DE DESPLAZAMIENTO

No obstante, numerosos estudios feministas han afirmado que hay un «hacedor» detrás de la acción. Sin un actuante, se afirma, no es posible la acción y, por lo tanto, tampoco la capacidad para transformar las relaciones de dominación dentro de la sociedad. En el continuo de teorías sobre el sujeto, la teoría feminista radical de Wittig es ambigua. Por un lado, Wittig parece refutar la metafísica de la sustancia pero, por el otro, mantiene al sujeto humano, el individuo, como el sitio metafísico donde se sitúa la capacidad de acción. Si bien el humanismo de Wittig presupone de forma clara que hay un realizador de la acción, su teoría de todas formas trataza la construcción performativa del género dentro de las prácticas materiales de la cultura, refutando la temporalidad de las explicaciones que confundieran «causa» con «resultado». En una frase que muestra el espacio intertextual que une a Wittig con Foucault (y descubre los rastros de la acción marxista de reificación en ambas teorías), ella escribe:

Un acercamiento feminista materialista manifiesta que lo que consideramos la causa o el origen de la opresión es, en realidad, sólo la *marca* impuesta por el opresor, el «mito de la

mujer», más sus efectos y manifestaciones materiales en la conciencia y en los cuerpos de las mujeres que han sido apropiados. Así, esta marca no existe antes de la opresión [...]: el sexo se considera un «dato inmediato», un «dato sensible», «rasgos físicos» que pertenecen a un orden natural. Pero lo que consideramos una percepción física y directa es únicamente una construcción mítica y compleja, una «formación imaginaria».⁴⁰

Puesto que esta producción por parte de la «naturaleza» se desarrolla de acuerdo con los dictados de la heterosexualidad obligatoria, la aparición del deseo homosexual, según ella, va más allá de las categorías del sexo: «Si el deseo pudiera liberarse, no tendría nada que ver con las marcas pre-eliminaras de los sexos».⁴¹

Wittig hace referencia al «sexo» como una marca que de alguna forma se refiere a la heterosexualidad institucionalizada, una marca que puede ser eliminada u ofuscada mediante prácticas que necesariamente niegan esa institución. Obviamente, su visión se aleja radicalmente de la de Irigaray. Esta entiende la «marca» de género como parte de la economía dominante hegemónica de lo masculino, la cual funciona mediante los dispositivos de especularización que funcionan por sí solos y que prácticamente han establecido el campo de la ontología en la tradición filosófica occidental. Para Wittig, el lenguaje es un instrumento o herramienta que en ningún caso es misógino en sus estructuras, sino sólo en sus utilizaciones.⁴² Para Irigaray, la posibilidad de otro lenguaje o economía dominante es la única forma de evitar la «marca» del género que, para lo femenino, no es sino la eliminación falocéntrica de su sexo. Mientras que Irigaray intenta explicar la relación presuntamente «binaria»

entre los sexos como una estrategia masculinista que niega completamente lo femenino, Wittig afirma que posturas como la de Irigaray vuelven a afianzar lo binario entre masculino y femenino y vuelven a poner en movimiento una noción mítica de lo femenino. Claramente influida por la crítica que Beauvoir hace del mito de lo femenino en *El segundo sexo*, Wittig dice: «No hay "escritura femenina"».⁴³

Wittig es perfectamente consciente del poder que posee el lenguaje para subordinar y excluir a las mujeres. Con todo, como «materialista» que es, cree que el lenguaje es «otro orden de materialidad»,⁴⁴ una institución que puede modificarse de manera radical. El lenguaje es una de las prácticas e instituciones concretas y contingentes mantenidas por la elección de los individuos y, por lo tanto, debilitadas por las acciones colectivas de los individuos que eligen. La ficción lingüística del «sexo», sostiene, es una categoría producida y extendida por el sistema de heterosexualidad obligatoria en un intento por ceñir la producción de identidades sobre el eje del deseo heterosexual. En algunos de sus escritos, la homosexualidad —tanto masculina como femenina, así como otras posiciones independientes del contrato heterosexual— ofrece la posibilidad tanto para el derrocamiento como para la proliferación de la categoría de sexo. Sin embargo, en *El cuerpo lesbiano* y en otros textos, Wittig se desmarca de la sexualidad genitualmente organizada *per se* y propone una economía de los placeres diferente que refutaría la construcción de la subjetividad femenina marcada por la función reproductiva presuntamente distintiva de las mujeres.⁴⁵ Aquí la proliferación de los placeres fuera de la economía reproductiva implica una forma específicamente femenina de difusión erótica, vista como una contraestrategia a la construcción reproductiva de la genitalidad. En cier-

to modo, *El cuerpo lesbiano* puede interpretarse, según Wittig, como una lectura «invertida» de los *Tres ensayos sobre teoría sexual* de Freud, donde éste afirma la superioridad de desarrollo de la sexualidad genital por encima y en contra de la sexualidad infantil, la cual es menos limitada y más prolija. El «invertido» —la definición médica usada por Freud para designar a «homosexual»— es el único que no «cumple» con la norma genital. Al hacer una crítica política contra la genitalidad, Wittig muestra la «inversión» como una práctica de lectura crítica, que valora justamente los aspectos de una sexualidad no desarrollada nombrada por Freud y que de hecho inicia una «política posgenital»,⁴⁶ En realidad, la idea de desarrollo puede interpretarse sólo como una normalización dentro de la matriz heterosexual. Pero, ¿es ésta la única interpretación posible de Freud? ¿Y en qué medida está implicada la práctica de «inversión» de Wittig con el mismo modelo de normalización que ella pretende rebatir? En definitiva, si el modelo de una sexualidad antigenital y más difusa es la única opción de oposición a la estructura hegemónica de la sexualidad, ¿en qué medida está esa relación binaria obligada a reproducirse de manera interminable? ¿Qué posibilidad existe de alterar la oposición binaria en sí?

La relación de oposición con el psicoanálisis planteada por Wittig tiene como consecuencia que su teoría supone precisamente esa teoría psicoanalítica del desarrollo, ahora totalmente «invertida», que ella intenta vencer. La perversidad polimorfa, que supuestamente existe antes que las marcas del sexo, se valora como el *telos* de la sexualidad humana.⁴⁷ Una posible respuesta psicoanalítica feminista a Wittig sería que ésta subteoriza y subestima el significado y la función del *lenguaje* en la que tiene lugar «la marca del género».

Wittig concibe la práctica de marcar como algo contingente, radicalmente variable y hasta prescindible. La categoría de una *prohibición* fundamental en la teoría lacaniana opera con mayor fuerza y menor contingencia que la idea de una *práctica reguladora* en Foucault, o el análisis materialista de un sistema de dominación heterosexualista en Wittig.

En Lacan, así como en el replanteamiento postlacaniano de Freud que hace Irigaray, la diferencia sexual no es un mero binarismo que preserve la metafísica de la sustancia como su fundamento. El «sujeto» masculino es una construcción ficticia elaborada por la ley que prohíbe el incesto y dictamina un desplazamiento infinito de un deseo heterosexualizador. Lo femenino nunca es una marca del sujeto; lo femenino no podría ser un «atributo» de un género. Más bien, lo femenino es la significación de la falta, significada por lo Simbólico; un conjunto de reglas lingüísticas diferenciadoras que generan la diferencia sexual. La postura lingüística masculina soporta la individualización y la heterosexualización exigidas por las prohibiciones fundadoras de la ley Simbólica, la ley del Padre. El tabú del incesto, que aleja al hijo de la madre y de este modo determina la relación de parentesco entre ellos, es una ley que se aplica «en el nombre del Padre». De forma parecida, la ley que repudia el deseo de la hija por la madre y por el padre exige que la niña acepte el emblema de la maternidad y preserve las reglas del parentesco. De esta manera, tanto la posición masculina como la femenina se establecen por medio de leyes prohibitivas que crean géneros culturalmente inteligibles, pero únicamente a través de la creación de una sexualidad inconsciente que reaparece en el ámbito de lo imaginario.⁴⁸

La apropiación feminista de la diferencia sexual, ya sea vista como oposición al fallogocentrismo de Lacan (Irigaray)

o como una reformulación crítica de Lacan, no teoriza lo femenino como una expresión de la metafísica de la sustancia, sino como la ausencia no representable elaborada por la negación (masculina) en la que se asienta la economía significante a través de la exclusión. Lo femenino como lo rechazado/excluido dentro de ese sistema posibilita la crítica y la alteración de ese esquema conceptual hegemónico. Las obras de Jacqueline Rose⁴⁹ y de Jane Gallop⁵⁰ exponen de distintas formas la condición construida de la diferencia sexual, la inestabilidad propia de esa construcción y la consecuencia doble de una prohibición que al mismo tiempo establece una identidad sexual y permite enseñar la frágil base de esa construcción. Aunque Wittig y otras feministas materialistas dentro del contexto francés afirmarían que la diferencia sexual es una imitación irreflexiva de una sucesión reificada de polaridades sexuadas, sus críticas pasan por alto la dimensión crítica del inconsciente que, como un lugar de sexualidad reprimida, reaparece dentro del discurso del sujeto como la imposibilidad misma de su coherencia. Como afirma rotundamente Rose, la construcción de una identidad sexual coherente, sobre la base disyuntiva de lo femenino/masculino, sólo puede fracasar;⁵¹ las alteraciones de esta coherencia a través de la reaparición involuntaria de lo reprimido muestran no sólo que la «identidad» se construye, sino que la prohibición que construye la identidad no es eficaz (la ley paterna no debe verse como una voluntad divina determinista, sino como un desacierto continuo que sienta las bases para las insurrecciones contra el padre).

Las divergencias entre la posición materialista y la lacaniana (y poslacaniana) aparecen en una confrontación normativa sobre si hay una sexualidad recuperable ya sea «antes» o «fuera» de la ley en el modo del inconsciente o bien

«después» de la ley como una sexualidad posgenital. Paradójicamente se piensa que el tropo normativo de la perversidad polimorfa es una característica de ambas perspectivas sobre la sexualidad distinta. Con todo, no hay ningún acuerdo sobre la forma de concretar esa «ley» o serie de «leyes». La crítica psicoanalítica logra explicar la construcción del «sujeto» —y posiblemente también la ilusión de sustancia— dentro de la matriz de relaciones normativas de género. Desde su postura existencial materialista, Wittig alega que el sujeto, la persona, posee una integridad presocial y previa al género. Por otra parte, «la Ley paterna» en Lacan, al igual que el dominio monológico del falocentrismo en Irigaray, está caracterizada por una singularidad monotéica que quizá sea menos unitaria y culturalmente universal de lo que pretenden las principales suposiciones estructuralistas del análisis.⁵²

No obstante, la confrontación también hace referencia a la articulación de un tropo temporal de una sexualidad subversiva que cobra fuerza *antes* de la imposición de una ley, *después* de su derrumbamiento o durante su reinado como un reto permanente a su autoridad. Llegados a este punto es recomendable rememorar las palabras de Foucault, quien, al afirmar que la sexualidad y el poder son coextensos, impugna de manera implícita la demanda de una sexualidad subversiva o emancipadora que pudiera no tener ley. Podemos concretar más el argumento al afirmar que «el antes» y «el después» de la ley son formas de temporalidad creadas discursiva y performativamente, que se usan dentro de los límites de un marco normativo según el cual la subversión, la destabilización y el desplazamiento exigen una sexualidad que de alguna forma evita las prohibiciones hegemónicas respecto del sexo. Según Foucault, esas prohibiciones son

productivas de manera repetida e involuntaria porque «el sujeto» —quien en principio se crea en esas prohibiciones y mediante ellas— no puede acceder a una sexualidad que en cierto sentido está «fuera», «antes» o «después» del poder en sí. El poder, más que la ley, incluye tanto las funciones jurídicas (prohibitivas y reglamentadoras) como las productivas (involuntariamente generativas) de las relaciones diferenciales. Por tanto, la sexualidad que emerge en el seno de la matriz de las relaciones de poder no es una mera copia de la ley misma, una repetición uniforme de una economía de identidad masculinista. Las producciones se alejan de sus objetivos originales e involuntariamente dan lugar a posibilidades de «sujetos» que no sólo sobrepasan las fronteras de la inteligibilidad cultural, sino que en realidad amplían los confines de lo que, de hecho, es culturalmente inteligible.

La norma feminista de una sexualidad posgenital recibió una crítica significativa por parte de las teóricas feministas de la sexualidad, algunas de las cuales han llevado a cabo una apropiación específicamente feminista o lesbiana de Foucault. Esta idea utópica de una sexualidad liberada de las construcciones heterosexuales, una sexualidad que va más allá del «sexo», no admitía las maneras en que las relaciones de poder siguen definiendo la sexualidad para las mujeres incluso dentro de los términos de una heterosexualidad «liberada» o lesbianismo.⁵³ También se ha criticado la noción de un placer sexual específicamente femenino que esté tajantemente diferenciado de la sexualidad fálica. El empeño de Irigaray por obtener una sexualidad femenina específica de una anatomía femenina específica ha sido el centro de debates antiesencialistas durante algún tiempo.⁵⁴ El hecho de volver a la biología como la base de un significado o una sexualidad femenina específica parece derrocar

la premisa feminista de que la biología no es destino. Pero ya sea que la sexualidad femenina se conforme en este caso a través de un discurso biológico por motivos meramente estratégicos,⁵⁵ o que, de hecho, se trate de un retorno feminista al esencialismo biológico, la representación de la sexualidad femenina como rotundamente diferente de una organización fálica de la sexualidad todavía es problemática. Las mujeres que no aceptan esa sexualidad como propia o que afirman que su sexualidad está en parte construida dentro de los términos de la economía fálica se quedan fuera de los términos de esa teoría, puesto que están «identificadas con lo masculino» o «no iluminadas». En realidad, no está del todo claro en el texto de Irigaray si la sexualidad se construye culturalmente, o si sólo se construye culturalmente con respecto al falo. Es decir, ¿está el placer específicamente femenino «fuera» de la cultura como su prehistoria o como su futuro utópico? Y si lo está, ¿de qué manera se puede utilizar esa noción para negociar las luchas contemporáneas de la sexualidad dentro de los términos de su construcción?

El movimiento a favor de la sexualidad dentro de la teoría y la práctica feministas ha sostenido que la sexualidad siempre se construye dentro de lo que determinan el discurso y el poder, y este último se entiende parcialmente en función de convenciones culturales heterosexuales y fálicas. La aparición de una sexualidad construida (no determinada) en estos términos, dentro de entornos lesbicos, bisexuales y heterosexuales, *no* es, por tanto, el signo de una identificación masculina en un sentido reduccionista. No es el proyecto fracasado de criticar el falocentrismo o la hegemonía heterosexual, como si una crítica política pudiera desmontar la construcción cultural de la sexualidad de la feminista crítica. Si la sexualidad se construye culturalmente dentro de rela-

ciones de poder existentes, entonces la pretensión de una sexualidad normativa que esté «antes», «fuera» o «más allá» del poder es una imposibilidad cultural y un deseo políticamente impracticable, que posterga la tarea concreta y contemporánea de proponer alternativas subversivas de la sexualidad y la identidad dentro de los términos del poder en sí. Es evidente que esta labor crítica implica que operar dentro de la matriz del poder no es lo mismo que crear una copia de las relaciones de dominación sin criticarlas; proporciona la posibilidad de una repetición de la ley que no sea su refuerzo, sino su desplazamiento. En vez de una sexualidad «identificada con lo masculino» (en la que «masculino» se utiliza como la causa y el significado irreductible de esa sexualidad), se puede ampliar la noción de sexualidad construida en términos de relaciones fálicas de poder que reabren y distribuyen las posibilidades de ese falicismo justamente mediante la operación subversiva de las «identificaciones», las cuales son ineludibles en el campo de poder de la sexualidad. Si las «identificaciones», según Jacqueline Rose, pueden ser vistas como fantasmáticas, entonces se puede llevar a cabo una identificación que revele su estructura fantasmática. Si no se rechaza radicalmente una sexualidad culturalmente construida, lo que queda es el tema de cómo reconocer y «hacer» la construcción en la que uno siempre se encuentra. ¿Existen formas de repetición que no sean la simple imitación, reproducción y, por consiguiente, consolidación de la ley (la noción anacrónica de «identificación con lo masculino» que debería descartarse de un vocabulario feminista)? ¿Qué opciones de configuración de género se plantean entre las diferentes matrices emergentes y en ocasiones convergentes de inteligibilidad cultural que determinan la vida separada en géneros?

Es evidente que, en el seno de la teoría sexual feminista, la presencia de la dinámica de poder dentro de la sexualidad no es en absoluto lo mismo que la mera consolidación o el incremento de un régimen de poder heterosexista o falocéntrico. La «presencia» de las supuestas convenciones heterosexuales—dentro de contextos homosexuales, así como la abundancia de discursos específicamente gays de diferencia sexual (como en el caso de *butch* y *femme* como identidades históricas de estilo sexual), no pueden entenderse como representaciones quiméricas de identidades originamente heterosexuales; tampoco pueden verse como la reiteración perniciosa de construcciones heterosexistas dentro de la sexualidad y la identidad gay. La repetición de construcciones heterosexuales dentro de las culturas sexuales gay y hetero bien puede ser el punto de partida inevitable de la desnaturalización y la movilización de las categorías de género; la reproducción de estas 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. La repetición paródica de «lo original» (explicada en los últimos pasajes del capítulo 3 de este libro) muestra que esto no es sino una parodia de la idea de lo natural y lo original.⁵⁶ Aunque las construcciones heterosexistas circulan como los sitios disponibles de poder/discursos a partir de los cuales se establece el género, restan las siguientes preguntas: ¿qué posibilidades existen para la recirculación?, ¿qué posibilidades de establecer el género repiten y desplazan—mediante la hipóbole, la disonancia, la confusión interna y la proliferación—las construcciones mismas por las cuales se movilizan?

Hay que tener en cuenta que no sólo las ambigüedades e incoherencias dentro y entre las prácticas heterosexuales, homosexuales y bisexuales se eliminan y redefinen dentro del marco reificado de la relación binaria disyuntiva y asimétrica de masculino/femenino, sino que estas configuraciones culturales de confusión de géneros operan como sitios para la intervención, la revelación y el desplazamiento de estas reificaciones. Es decir, la «unidad» del género es la consecuencia de una práctica reguladora que intenta uniformizar la identidad de género mediante una heterosexualidad obligatoria. El poder de esta práctica reside en limitar, por medio de un mecanismo de producción excluyente, los significados relativos de «heterosexualidad», «homosexualidad» y «bisexualidad», así como los sitios subversivos de su unión y resignificación. El hecho de que los regímenes de poder del heterosexismo y el falogocentrismo adquieran importancia mediante una repetición constante de su lógica, su metafísica y sus ontologías naturalizadas no significa que deba detenerse la repetición en sí — como si esto fuera posible—. Si la repetición debe seguir siendo el mecanismo de la reproducción cultural de las identidades, entonces se plantea una pregunta fundamental: ¿qué tipo de repetición subversiva podría cuestionar la práctica reglamentadora de la identidad en sí?

Si no es posible apelar a una «personax», un «sexo» o una «sexualidad» que evite la matriz de las relaciones discursivas y de poder que de hecho crean y regulan la inteligibilidad de esos conceptos, ¿qué determina la posibilidad de inversión, subversión o desplazamiento reales dentro de los términos de una identidad construida? ¿Qué alternativas hay *en virtud* del carácter construido del sexo y el género? Mientras que Foucault mantiene una postura ambigua sobre el carác-

ter concreto de las «prácticas reguladoras» que crean la categoría de sexo y Writing parece hacer responsable de la construcción a la reproducción sexual y su instrumento —la heterosexualidad obligatoria—, otros discursos coinciden en inventar esta ficción de categorías por motivos no siempre claros ni sólidos. Las relaciones de poder que infunden las ciencias biológicas no disminuyen con facilidad, y la alianza médico-legal que aparece en Europa en el siglo XIX ha originado categorías ficticias que no podían predecirse. La complejidad misma del mapa discursivo que elabora el género parece prometer una concurrencia involuntaria y generativa de estas estructuras discursivas y reglamentadoras. Si las ficciones reglamentadoras de sexo y género son de por sí sitios de significado muy refutados, entonces la multiplicidad misma de su construcción posibilita que se derribe su planteamiento unívoco.

Obviamente, el propósito de este proyecto no es presentar, dentro de los términos filosóficos tradicionales, una *ontología* del género, mediante la cual se explique el significado de *ser* una mujer o un hombre desde una perspectiva fenomenológica. La hipótesis aquí es que el «ser» del género es *un efecto*, el objeto de una investigación genealógica que delinea los factores políticos de su construcción al modo de la ontología. Afirmar que el género está construido no significa que sea ilusorio o artificial, entendiendo estos términos dentro de una relación binaria que opone lo «real» y lo «auténtico». Como una genealogía de la ontología del género, esta explicación tiene como objeto entender la producción discursiva que hace aceptable esa relación binaria y demostrar que algunas configuraciones culturales del género ocupan el lugar de «lo real» y refuerzan e incrementan su hegemonía a través de esa feliz autonomatización.

Si la afirmación de Beauvoir de que no se nace mujer, sino que se *hlega a serlo* es en parte cierta, entonces *mujer* es de por sí un término en procedimiento, un convertirse, un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final. Como práctica discursiva que está teniendo lugar, está abierta a la intervención y a la resignificación. Aunque el género parezca congelarse en las formas más reificadas, el «congelamiento» en sí es una práctica persistente y maliciosa, mantenida y regulada por distintos medios sociales. Para Beauvoir, en definitiva es imposible convertirse en mujer, como si un *telos* dominara el proceso de aculturación y construcción. El género es la esterilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas —dentro de un marco regulador muy estricto— que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser. Una genealogía política de ontologías del género, si se consigue llevar a cabo, deconstruirá la apariencia sustantiva del género en sus acciones constitutivas y situará esos actos dentro de los marcos obligatorios establecidos por las diferentes fuerzas que supervisan la apariencia social del género. Revelar los actos contingentes que crean la apariencia de una necesidad naturalista —lo cual ha constituido parte de la crítica cultural por lo menos desde Marx— es un trabajo que ahora asume la carga adicional de enseñar cómo la noción misma del sujeto, inteligible sólo por su apariencia de género, permite opciones que antes habían quedado relegadas forzosamente por las diferentes reificaciones del género que han constituido sus ontologías contingentes.

El siguiente capítulo explora algunos elementos del planteamiento psicoanalítico estructuralista de la diferencia sexual y de la construcción de la sexualidad en relación con su poder para refutar los regímenes reguladores aquí bos-

quejados, y también en relación con su función de reproducir esos regímenes sin criticarlos. La univocidad del sexo, la coherencia interna del género y el marco binario para sexo y género son ficciones reguladoras que refuerzan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista. En el capítulo 3 se investiga la noción misma de «el cuerpo», no como una superficie disponible que espera significación, sino como un conjunto de límites individuales y sociales que permanecen y adquieren significado políticamente. Puesto que el sexo ya no se puede considerar una «verdad» interior de disposiciones e identidad, se argumentará que es una significación performativamente realizada (y, por tanto, que no «es») y que, al desembarazarse de su interioridad y superficie naturalizadas, puede promover la proliferación paródica y la interacción subversiva de significados con género. Así pues, este texto continúa esforzándose por reflexionar sobre si es posible alerar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista, para problematizar el género no mediante maniobras que sueñen con un más allá utópico, sino movilizándolo, confundiendo subversivamente y multiplicando aquellas categorías constitutivas que intentan preservar el género en el sitio que le corresponde al presentarse como las ilusiones que crean la identidad.

CAPÍTULO 2

PROHIBICIÓN, PSICOANÁLISIS Y LA PRODUCCIÓN DE LA MATRIZ HETEROSEXUAL

La mente recta sigue sosteniendo que el incesto, y no la homosexualidad, representa su mayor prohibición. Así, cuando la mente recta la piensa, la homosexualidad no es sino heterosexualidad.

MONIQUE WITTING, «The Straight Mind»

En algunos momentos, la teoría feminista se ha interesado por la idea de un origen, un tiempo anterior a lo que algunos denominarían «patriarcado» que otorgaría una perspectiva imaginaria a partir de la cual se instituiría la continuidad de la historia de la opresión de las mujeres. Se ha debatido sobre si existieron culturas prepariarcas, si tenían una estructura matriarcal o matrilineal, si podría probarse que el patriarcado tuvo un inicio y, por tanto, puede tener un final. El impulso crítico que se esconde tras estos cuestionamientos pretendía probar que el argumento antifeminista en favor de la inevitabilidad del patriarcado constituía la reificación y naturalización de un fenómeno *histórico* y contingente.

Aunque el giro hacia un estado de cultura prepariarcal tenía como objetivo mostrar la autorreificación del patriarcado, el esquema prepariarcal ha demostrado ser un tipo diferente de reificación. Últimamente, algunas feministas han cri-

Género y cultura

Directoras de colección:
Ana Amado y Nora Domínguez

1. Balderston, D. y Guy, D. J. (comps.), *Sexo y sexualidades en América latina*
2. Irigaray, L., *Ser dos*
3. Perlongher, N., *El negocio del deseo*
4. Weigel, S., *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*
5. Amicola, J., *Camp y posvanguardia*
6. Braidotti, R., *Sujetos nómadas*
7. Kristeva, J., *El genio femenino 1. Hannah Arendt*
8. Kamenszain, T., *Historias de amor (y otros ensayos sobre poesía)*
9. Kristeva, J., *El genio femenino 2. Melanie Klein*
10. Nouzeilles, G. (comp.), *La naturaleza en disputa*
11. Butler, J., *Cuerpos que importan*
12. Kristeva, J., *El género femenino 3. Colette*
13. Amado, A. y Domínguez, N. (comps.), *Lazos de familia*

Cuerpos que importan

Sobre los límites materiales
y discursivos del "sexo"

Judith Butler



PAIDÓS
Buenos Aires
Barcelona
México

Introducción

¿Por qué deberían nuestros cuerpos terminar en la piel o incluir, en el mejor de los casos, otros seres encapsulados por la piel?

DONNA HARAWAY, *Manifiesto para cyborgs*

Si una reflexión realmente sobre el cuerpo como tal, advierte que no existe ningún perfil posible del cuerpo como tal. Hay pensamientos sobre la sistematicidad del cuerpo, hay códigos de valor acerca del cuerpo. El cuerpo como tal no puede concebirse y, por cierto, yo no puedo abordarlo.

GANTRI CHARAVOERY SPWAK, "In a Word",
entrevista con Ellen Rooney

No hay ninguna naturaleza, sólo existen los efectos de la naturaleza: la desnaturalización o la naturalización.

JACQUES DERRIDA, *Dar (el) tiempo*

¿Hay algún modo de vincular la cuestión de la materialidad del cuerpo con la performatividad del género? Y ¿qué lugar ocupa la categoría del "sexo" en semejante relación? Consideremos primero que la diferencia sexual se invoca frecuentemente como una cuestión de diferencias materiales. Sin embargo, la diferencia sexual nunca es sencillamente una función de diferencias materiales que no estén de algún modo marcadas y formadas por las prácticas discursivas. Además, afirmar que las diferencias sexuales son indiscutibles de las demarcaciones discursivas no es lo mismo que decir que el discurso causa la diferencia sexual. La categoría de

o bien como su sexo dado. Antes bien, una vez que se entiende el "sexo" mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de esa norma reguladora. El "sexo" no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es; será una de las normas mediante las cuales ese "uno" puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural.¹

Las cuestiones que estarán en juego en tal reformulación de la materialidad de los cuerpos serán las siguientes: (1) la reconstrucción de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisoluble de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales; (2) la comprensión de la performatividad, no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone; (3) la construcción del "sexo", no ya como un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; (4) una reconcepción del proceso mediante el cual *un sujeto* asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, *se somete*, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el "yo" hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo; y (5) una vinculación de este proceso de "asumir" un sexo con la cuestión de la *identificación* y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras. Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres *abyectos*, de aquellos que no son "sujetos", pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo *abyecto*² designa aquí precisamente

1. Evidentemente, el sexo no es sólo la norma mediante la cual llegan a materializarse los cuerpos y no está claro que el "sexo" pueda operar como norma independientemente de otros requerimientos normativos sobre los cuerpos. Aclararemos esta cuestión en secciones posteriores de este texto.

2. La *abyección* (en latín, *abjectio*) implica literalmente la acción de arrojar fuera, desear, excluir y por lo tanto, supone y produce un terreno de acción desde

"sexo" es, desde el comienzo, normativa; es lo que Foucault llamó un "ideal regulatorio". En este sentido pues, el "sexo" no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir—demarcar, circunscribir, diferenciar—los cuerpos que controla. De modo tal que el "sexo" es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas. En otras palabras, el "sexo" es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el "sexo" y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas. Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización. En realidad, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras. Pero, entonces, ¿cómo se relaciona la noción de performatividad del género con esta concepción de la materialización? En el primer caso, la performatividad debe entenderse, no como un "acto" singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra. Lo que, según espero, quedará claramente manifiesto en lo que sigue es que las normas reguladoras del "sexo" obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual.

En este sentido, lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder. Y no habrá modo de interpretar el "género" como una construcción cultural que se impone sobre la superficie de la materia, entendida o bien como "el cuerpo"

aquellas zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que define el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificación temidas contra las cuales —y en virtud de las cuales— el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y a la vida. En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional.

La formación de un sujeto exige una identificación con el fantasma normativo del "sexo" y esta identificación se da a través de un repudio que produce un campo de abyección, un repudio sin el cual el sujeto no puede emerger. Éste es un repudio que crea la valencia de la "abyección" y su condición de espectro amenazador para el sujeto. Por otra parte, 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. Y sin embargo, esa abyección rechazada amenazarará con exponer las presunciones propias del sujeto sexuado, hasadas como el sujeto mismo en un repudio cuyas consecuencias él no puede controlar plenamente. La tarea con-

el cual se establece la diferencia. Aquí la idea de desechar evoca la noción psicoanalítica de *Verwerfung*, que implica una forclusión que funda al sujeto y que, consecuentemente, establece la poca solidez de tal fundación. Mientras la noción psicoanalítica de *Verwerfung* traducida como "forclusión" produce la socialidad a través del repudio de un significante primario que produce un inconsciente o, en la teoría lacaniana, el registro de lo real, la noción de *abyección* designa una condición degradada o excluida dentro de los términos de la socialidad. En realidad, lo forcluido o repudiado *dentro* de los términos psicoanalíticos es precisamente lo que no puede volver a entrar en el campo de lo social sin provocar la amenaza de psicosis, es decir, de la disolución del sujeto mismo. Lo que sostengo es que, dentro de la socialidad hay ciertas zonas abyectas que también sugieren esta amenaza y que constituyen zonas de inhabitabilidad que el sujeto, en su fantasía, supone amenazadoras para su propia integridad pues le presentan la perspectiva de una disolución psicótica ("Ereño estar muerto antes de hacer tal cosa o ser tal cosa"). Véase el artículo sobre "Forclusion" en Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, págs. 163-167. [Ed. cast.: *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997.]

sistirá en considerar que esta amenaza y este rechazo no son una oposición permanente a las normas sociales condenada al *pathos* del eterno fracaso, sino más bien un recurso crítico en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimidad simbólica y la inteligibilidad.

Finalmente, la movilización de las categorías de sexo dentro del discurso político se caracterizará, de algún modo, por las inestabilidades mismas que tales categorías efectivamente producen y rechazan. Aunque los discursos políticos que movilizan las categorías de identidad tienden a cultivar las identificaciones en favor de un objetivo político, puede ocurrir que la persistencia de la *desidentificación* sea igualmente esencial para la rearticulación de la competencia democrática. En realidad, es posible que tanto la política feminista como la política *queer* (*queer politics*) se movilicen precisamente a través de prácticas que destacan la *desidentificación* con aquellas normas reguladoras mediante las cuales se materializa la *diferencia sexual*. Tales *desidentificaciones* colectivas pueden facilitar una reconceptualización de cuáles son los cuerpos que importan y qué cuerpos habrán de surgir aún como materia crítica de interés.

DE LA CONSTRUCCIÓN A LA MATERIALIZACIÓN

La relación entre cultura y naturaleza supuesta por algunos modelos de "construcción" del género implica una cultura o una acción de lo social que obra sobre una naturaleza, que a su vez se supone como una superficie pasiva, exterior a lo social y que es, sin embargo, su contrapartida necesaria. Una cuestión que han planteado las feministas es, pues, si el discurso que representa la acción de construcción como una especie de impresión o imposición no es en realidad tácticamente masculinista, mientras que la figura de la superficie pasiva, a la espera del acto de penetración mediante el cual se le asigna significación, no es tácticamente o —tal vez demasiado evidentemente— femenina. ¿Es el sexo al género lo que lo femenino a lo masculino?

3. Véase de Sherry Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, págs. 67-88.

Otras intelectuales feministas sostuvieron que es necesario reconcebir el concepto mismo de naturaleza, porque este concepto tiene una historia y la representación de la naturaleza como la página en blanco carente de vida, como aquello que está, por así decirlo, muerto desde siempre, es decididamente moderna y tal vez se vincule a la aparición de los medios tecnológicos de dominación. En realidad, hubo quienes sostuvieron que una reconcepción de la "naturaleza" como un conjunto de interrelaciones dinámicas se adapta mejor tanto a los objetivos feministas como a los ecológicos (y, para algunos, produjo una alianza, de otro modo improbable, con la obra de Gilles Deleuze). Esta reconcepción también pone en tela de juicio el modelo de construcción mediante el cual lo social actúa unilateralmente sobre lo natural y le imprime sus parámetros y sus significaciones. En realidad, la distinción radical entre sexo y género, si bien fue crucial para la versión del feminismo de Simone de Beauvoir, fue criticada en los años recientes por degradar lo natural a aquello que está "antes" de la inteligibilidad, que necesita una marca, si no ya una huella, de lo social para significar, para ser conocido, para adquirir valor. Este enfoque pasa por alto que la naturaleza tiene una historia y no una historia meramente social y además que el sexo se posiciona de manera ambigua en relación con el concepto de naturaleza y con su historia. El concepto de sexo es en sí mismo un terreno conflictivo, formado mediante una serie de disputas sobre cuál debería ser el criterio decisivo para distinguir entre los dos sexos: el concepto de sexo tiene una historia cubierta por la figura del sitio o la superficie de inscripción. Sin embargo, representado como ese sitio o superficie, lo natural se construye como aquello que además carece de valor; por lo demás, asume su valor al mismo tiempo que asume su carácter social, es decir, al mismo tiempo que la naturaleza renuncia a su condición natural. De acuerdo con esta perspectiva, la construcción social de lo natural supone pues que lo social anula lo natural. En la medida en que se base en esta construcción, la distinción sexo/género se diluye siguiendo líneas paralelas; si el género es la significación social que asume el sexo dentro de una cultura dada —y en nombre de nuestra argumentación dejaremos que los términos "social" y "cultural" permanezcan en una inestable relación de intercambio—, ¿qué queda pues del sexo, si es que queda algo, una vez que ha asumido su carácter social como géne-

ro? Lo que está en juego es la significación del término "asunción": cuando "asumido" significa ser elevado a una esfera superior, como en la "Asunción de la Virgen". Si el género consiste en las significaciones sociales que asume el sexo, el sexo no *acumula* pues significaciones sociales como propiedades aditivas, sino que más bien queda reemplazado por las significaciones sociales que acepta; en el curso de esa asunción, el sexo queda desplazado y emerge el género, no como un término de una relación continuada de oposición al sexo, sino como el término que absorbe y desplaza al "sexo", la marca de su plena consustanciación con el género o en lo que, desde un punto de vista materialista, constituiría una completa desustanciación.

Cuando la distinción sexo/género se une a una noción de constructivismo lingüístico radical, el problema empeora aún más, porque el "sexo", al que se define como anterior al género, será en sí mismo una postulación, una construcción, ofrecida dentro del lenguaje, como aquello que es anterior al lenguaje, anterior a la construcción. Pero este sexo postulado como anterior a la construcción se convertirá —en virtud de haber sido postulado— en el efecto de esa misma postulación, la construcción de la construcción. Si el género es la construcción social del sexo y sólo es posible tener acceso a este "sexo" mediante su construcción, luego, aparentemente lo que ocurre es, no sólo que el sexo es absorbido por el género, sino que el "sexo" llega a ser algo semejante a una ficción, tal vez una fantasía, retroactivamente instalada en un sitio prelingüístico al cual no hay acceso directo.

Pero, ¿es justo decir que el "sexo" desaparece por completo, que es una ficción impuesta sobre y en contra de lo que es verdad, que es una fantasía sobre y contra la realidad? ¿O acaso estas oposiciones mismas deben reconcebirse de modo tal que, si el "sexo" es una ficción, es una ficción dentro de cuyas necesidades vivimos, sin las cuales la vida misma sería impensable? Y si el "sexo" es una fantasía, ¿es tal vez un campo fantasmático que constituye el terreno mismo de la inteligibilidad cultural? Sembrante reconcepción de tales oposiciones convencionales, ¿implica una reconcepción del "constructivismo" en su sentido habitual?

La posición constructivista radical tendió a producir la premisa que refuta y a la vez confirma su propio objetivo. Si tal teoría no puede considerar el sexo como el sitio o la superficie sobre la

cuál actúa, termina pues por suponer que el sexo es lo no construido y así le pone límites al constructivismo lingüístico, circuncribiendo inadvertidamente aquello que continúa siendo inexplicable dentro de los términos de la construcción. Si, por otro lado, el sexo es una premisa artificial, una ficción, el género no presupone un sexo sobre el cual actúa sino que, antes bien, el género produce una denominación errada de un "sexo" predicursivo y la significación de la construcción se transforma en la del monismo lingüístico, en virtud del cual todo es siempre y únicamente lenguaje. De modo que lo que se genera es un debate exasperado del que muchos ya nos hemos cansado: o bien (1) el constructivismo se reduce a una posición de monismo lingüístico, según la cual la construcción lingüística se considera generativa y determinante y, en este caso, podemos oír decir a los críticos que parten de esta presunción: "Si todo es discurso, ¿qué pasa con el cuerpo?", o bien (2), cuando la construcción se representa reducida a una acción verbal que parece presuponer un sujeto, podemos oír decir a los críticos que parten de tal presunción: "Si el género es algo construido, quién lleva a cabo tal construcción?", aunque, por supuesto (3), la formulación más pertinente de esta pregunta sea la siguiente: "Si el sujeto es algo construido, ¿quién construye al sujeto?" En el primer caso, la construcción tomó el lugar de una acción semejante a la de un dios que no sólo causa, sino que compone todo lo que es su objeto; es lo performativo divino que da vida y constituye exhaustivamente lo que nombra o, más precisamente, es ese tipo de referencia transitiva que nombra e inaugura a la vez. De acuerdo con esta visión de la construcción, para que algo sea construido, debe ser creado y determinado a través de ese proceso.

En el segundo y el tercer caso, las seducciones de la gramática parecen ejercer gran influencia; el crítico pregunta: "¿No debe haber un agente humano, un sujeto, si se quiere, que guíe el curso de la construcción?" Si la primera versión del constructivismo supone que la construcción opera de manera determinista, haciendo una parodia de la capacidad de acción humana, la segunda interpreta que el constructivismo supone la existencia de un sujeto voluntarista que crea su género mediante una acción instrumental. En este último caso se entiende la construcción como una especie de artificio manipulable, una concepción que no sólo supo-

ne la existencia de un sujeto, sino que rehabilita precisamente al sujeto voluntarista del humanismo que el constructivismo, de vez en cuando, procuró poner en tela de juicio.

Si el género es una construcción, ¿debe haber un "yo" o un "nosotros" que lleven a cabo o realicen esa construcción? ¿Cómo puede haber una actividad, un acto de construcción, sin presuponer la existencia de un agente que preceda y realice tal actividad? ¿Cómo podemos explicar la motivación y la dirección de la construcción sin tal sujeto? Como réplica, yo sugeriría que para reconcebir la cuestión bajo una luz diferente hace falta adoptar cierta actitud recelosa en relación con la gramática. Porque si el género es algo construido, no lo es necesariamente por un "yo" o un "nosotros" que existan antes que la construcción, en ningún sentido espacial o temporal del término "antes". En realidad, no está muy claro que pueda haber un "yo" o un "nosotros" que no haya sido sometido, que no esté sujeto al género, si por "generación" se entiende, entre otras cosas, las relaciones diferenciadoras mediante las cuales los sujetos hablantes cobran vida. Sujeto al género, pero subjetivado por el género, el "yo" no está ni antes ni después del proceso de esta generalización, sino que sólo emerge dentro (y como la matriz de) las relaciones de género mismas.

Esto nos conduce pues a la segunda objeción, la que sostiene que el constructivismo niega la capacidad de acción, se impone por encima de la instancia del sujeto y termina suponiendo la existencia del sujeto que cuestiona. Afirmar que el sujeto es producido dentro de una matriz —y como una matriz— generalizada de relaciones no significa suprimir al sujeto, sino sólo interesarse por las condiciones de su formación y su operación. La "actividad" de esta generalización no puede ser, estrictamente hablando, un acto o una expresión humanos, una apropiación voluntaria y, ciertamente no se trata de adoptar una máscara; es la matriz que hace posible toda disposición previa, su condición cultural capacitadora. En este sentido, la matriz de las relaciones de género es anterior a la aparición de lo "humano". Consideremos el caso de la interpelación médica que (a pesar de la reciente incorporación de otros peletivos más generales) hace pasar a un niño o una niña de la categoría de "el bebé" a la de "niño" o "niña" y la niña se "feminiza" mediante esa denominación que la introduce en el terreno del len-

guaje y el parentesco a través de la interpelación de género. Pero esa "feminización" de la niña no termina allí; por el contrario, las diversas autoridades reiteran esa interpelación fundacional a lo largo de varios intervalos de tiempo para fortalecer o combatir este efecto naturalizado. La denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma.

Tales atribuciones o interpelaciones contribuyen a formar ese campo del discurso y el poder que orquesta, delimita y sustenta aquello que se califica como "lo humano". Esto se advierte más claramente en los ejemplos de aquellos seres abyectos que no parecen apropiadamente generizados; lo que se cuestiona es, pues, su humanidad misma. En realidad, la construcción del género opera apelando a medios *excluyentes*, de modo tal que lo humano se produce no sólo por encima y contra lo inhumano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural. De ahí que sea insuficiente sostener que los sujetos humanos son construcciones, pues la construcción de lo humano es una operación diferencial que produce lo más o menos "humano", lo inhumano, lo humanamente inconcebible. Estos sujetos excluidos, al transformarse en su exterior constitutivo, llegan a limitar lo "humano" y a constituir una amenaza para fronteras, pues indican la persistente posibilidad de derrumbarlas y rearticularlas.⁴

Paradójicamente, la indagación de este tipo de supresiones y exclusiones, mediante las cuales opera la construcción del sujeto, ya no es constructivismo ni tampoco esencialismo. Porque hay un ámbito "exterior" a lo que construye el discurso, pero no se trata de un "exterior" absoluto, una "externalidad" ontológica que exce-

da o se oponga a las fronteras del discurso,⁵ como "exterior" constitutivo, es aquello que sólo puede concebirse—cuando puede concebirse—en relación con ese discurso, en sus márgenes y formando sus límites sutiles. De modo que el debate entre el constructivismo y el esencialismo pasa completamente por alto la cuestión esencial de la desconstrucción, porque la cuestión esencial nunca fue que "todo se construye discursivamente"; esta cuestión esencial, cuando se plantea, corresponde a una especie de monismo discursivo o lingüístico que niega la fuerza constitutiva de la exclusión, la supresión, la forclusión y la abyección violentas y su retorno destructivo dentro de los términos mismos de la legitimidad discursiva.

Afirmar que hay una matriz de las relaciones de género que instituye y sustenta al sujeto, no equivale a decir que haya una matriz singular que actúe de manera singular y determinante, cuyo efecto sea producir un sujeto. Esto implicaría situar la "matriz" en la posición de sujeto dentro de una formulación gramatical que necesariamente debe volver a considerarse. En realidad, la forma proposicional "el discurso construye al sujeto" conserva la posición de sujeto de la formulación gramatical, aun cuando invierta el lugar del sujeto y del discurso. La construcción debe significar más que una simple inversión de términos.

Hay defensores y críticos de la construcción que construyen esa posición siguiendo líneas estructuralistas. A menudo sostienen que hay estructuras que construyen al sujeto, fuerzas imperiales tales como la cultura, el discurso o el poder, dando por sentado que estos términos ocupan el sitio gramatical del sujeto después de que lo "humano" ha sido desalojado de su lugar. En esta perspectiva, el lugar gramatical y metafísico del sujeto se conserva, aun cuando el candidato que lo ocupa cambie. Como resultado de ello, la construcción se entiende todavía como un proceso unilateral iniciado por un sujeto previo, con lo cual se fortalece aquella presunción de la metafísica del sujeto según la cual donde hay actividad, siempre hay detrás un sujeto iniciador y vo-

4. Sobre enfoques diferentes pero relacionados con esta problemática de la exclusión, la abyección y la creación de "lo humano", véanse Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. de Leon Roudiez, Nueva York, Columbia University Press, 1982 (ed. cast.: *Poderes de la perversion*, Buenos Aires, Catálogos, 1983); John Fletcher y Andrew Benjamin (comps.), *Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990; Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, trad. de Geoffrey Bennington y Rachel Bowlby, Stanford, Stanford University Press, 1991 (ed. cast.: *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires, Manantial, 1988).

5. Sobre una lectura muy provocativa que muestra cómo se vincula el problema de la referencialidad lingüística con el problema específico de la referencia a los cuerpos y qué significa "referencial" en ese caso, véase Cathy N. Davidson, *Chains of Reference*, *The Yale Journal of Criticism*, vol. 4, n.º 1, otoño de 1990, págs. 199-206.

luntario. En esta perspectiva, el discurso, el lenguaje o lo social se personifican y en la personificación se reconstruye la metafísica del sujeto.

En este segundo enfoque, la construcción no es una actividad, sino que es un acto, un acto que ocurre una vez y cuyos efectos se establecen firmemente. De modo tal que el constructivismo queda reducido a un determinismo e implica la evacuación o el desplazamiento de la capacidad de acción humana.

Esta perspectiva está en la base de la tergiversación a través de la cual se le criticó a Foucault que "personificará" al poder: si el poder se construye erróneamente como un sujeto gramatical y metafísico y si ese sitio metafísico dentro del discurso humanista fue el sitio privilegiado de lo humano, luego el poder parece haber desplazado a lo humano como el origen de la actividad. Pero, si la visión de poder de Foucault se entiende como la destrucción y la subversión de esta gramática y esta metafísica del sujeto, si el poder orquesta la formación y la sustancia de los sujetos, no puede ser explicado partiendo del "sujeto" que es su efecto. Y aquí ya no sería adecuado decir que el término "construcción" corresponde al sitio gramatical del sujeto, porque la construcción no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto los "sujetos" como los "actos". No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad.

Yo propondría, en lugar de estas concepciones de construcción, un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaultiano.⁶ Por lo tanto, la pregunta

6. Aunque Foucault hace la distinción entre el modelo jurídico y el modelo productivo del poder en *The History of Sexuality, Volume One*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Vintage, 1978 (ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1990), he sostenido que cada modelo supone la existencia del otro. La producción de un sujeto—su sujeción (*assujétissement*)—es un medio para lograr su regulación. Véase mi "Sexual Inversions" en Donna Stanton (comp.), *Discourses of Sexuality*, Ann Harbor, University of Michigan Press, 1992, págs. 344-361.

que hay que hacerse ya no es "¿De qué modo se constituye el género como (y a través de) cierta interpretación del sexo?" (una pregunta que deja la "materia" del sexo fuera de la teorización), sino "¿A través de qué normas reguladoras se materializa el sexo?". ¿Y cómo es que el hecho de entender la materialidad del sexo como algo dado supone y consolida las condiciones normativas para que se dé tal materialización?

Lo esencial estriba entonces en que la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados. La construcción no sólo se realiza en el tiempo, sino que es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas; en el curso de esta reiteración el sexo se produce y a la vez se desestabiliza.⁷ Como un efecto sedimentado de una práctica reiterativa o ritual, el sexo adquiere su efecto naturalizado y, sin embargo, en virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma. Esta inestabilidad es la posibilidad desconstituyente del proceso mismo de repetición, la fuerza que deshace los efectos mismos mediante los cuales se estabiliza el "sexo", la

7. No se trata simplemente de construir la performatividad como una repetición de actos, como si los "actos" permanecieran intactos e idénticos a sí mismos a medida que se los repite en el tiempo, entendiendo el tiempo como algo exterior a los "actos" mismos. Por el contrario, un acto es en sí mismo una repetición, una sedimentación y un congelamiento del pasado que precisamente queda forjado por su semejanza con el acto. En este sentido, un "acto" es siempre una falla temporal de la memoria. En lo que sigue, empleo la noción lacaniana de que todo acto debe construirse como repetición, la repetición de lo que no puede ser recordado, lo irrecuperable y, por lo tanto, como el espectro temible de la desconstitución del sujeto. La noción derridiana de iterabilidad, formulada en respuesta a la teorización de los actos del habla de John Searle y J. L. Austin, también implica que todo acto es en sí mismo una reiteración, la cita de una cadena previa de actos que están implícitos en un acto presente y que permanentemente le quitan a todo acto "presente" su condición de "actualidad". Véase la nota 9 *infra* sobre la diferencia entre una repetición hecha en favor de la fantasía de dominio (esto es, una repetición de actos que construyen al sujeto y que se entienden como los actos constructivos o constituyentes de un sujeto) y una noción de repetición-compulsión, tomada de Freud, que rompe esa fantasía de dominio y fija sus límites.

posibilidad de hacer entrar en una crisis potencialmente productiva la consolidación de las normas del "sexo".⁸

Ciertas formulaciones de la posición constructivista radical parecen producir casi obligadamente un momento de reiterada exasperación, porque aparentemente cuando se construye como un idealista lingüístico, el constructivista refuta la realidad de los cuerpos, la pertinencia de la ciencia, los datos supuestos de nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte. El crítico podría sospechar también que el constructivista sufre de cierta somatofobia y querría asegurarse que este teórico abstracto admita que mínima

8. La noción de temporalidad no debería construirse como una sencilla sucesión de "momentos" distintos, igualmente distantes entre sí. Seméjante representación especial del tiempo reemplaza a cierto modelo matemático del tipo de duración que no permite hacer tales metáforas espaciales. Los esfuerzos por describir o nombrar este lapso tienden a caer en el mapa espacial, como lo sostuvieron varios filósofos, entre ellos Bergson y Heidegger. Por lo tanto, es importante subrayar el efecto de *sedimentación* que implica la temporalidad de la construcción. Aquí, los llamados "momentos" no son unidades equivalentes y distintas de tiempo, porque el "pasado" sería entonces una acumulación y un congelamiento de tales "momentos" que finalmente los harían indistinguibles. El pasado deberá consistir además en aquello negado en la construcción, deberá abarcar las esferas de lo reprimido, lo olvidado y lo irrecuperablemente forzado. Aquello que no está incluido —que ha sido dejado en el exterior por la frontera— como fenómeno constitutivo del efecto sedimentado llamado "construcción" será tan esencial para su definición como lo que ha sido incluido; esta exterioridad no es distinguible como un "momento". En realidad, la noción de momento quizás no sea otra cosa que una fantasía retrospectiva del dominio matemático impuesto a las duraciones interrumpidas del pasado.

Sostener que la construcción es fundamentalmente una cuestión de iteración es dar prioridad a la espacialización del tiempo (a través de la postulación de momentos teorizables y limitados), esta versión temporal de la construcción supone una desconexión de la temporalidad misma que uno podría entender, siguiendo a Heidegger, como la reducción de la temporalidad al tiempo.

El énfasis puesto por Foucault en las relaciones convergentes de poder (que de manera tentativa podría contraponerse con el énfasis puesto por Derrida en la iteración) implica trazar un mapa de las relaciones de convergencia que supone un proceso genealógico, forman un efecto construido. La noción de convergencia supone la idea de movimiento y también de espacio; como resultado de ello, parece eludir la paradoja señalada antes en la cual la explicación misma de la temporalidad exige la espacialización del "momento". Por otro lado, el enfoque de Foucault mediante convergencia no teoriza plenamente sobre lo que provoca el "movimiento" mediante el cual se dice que convergen el poder y el discurso. En cierto sentido, trazar un mapa del poder no hasta para teorizar acabadamente la temporalidad.

Significativamente, el análisis derrideano de la iterabilidad debe distinguirse de la mera repetición en la cual las distancias entre "momentos" temporales se

mente hay partes, actividades, capacidades sexualmente diferenciadas, diferencias hormonales y cromosómicas que pueden admitirse sin hacer referencia a la "construcción". Aunque en este momento quiero darles a mis interlocutores la absoluta tranquilidad, aún prevalece cierta angustia. "Admitir" el carácter innegable del "sexo" o su "materialidad" siempre es admitir cierta versión del "sexo", cierta formación de "materialidad". El discurso en el cual y a través del cual se hace esta concesión —y sí, esta concesión invariablemente se hace—, ¿no es acaso formativo del fenómeno mismo que admite? Afirmar que el discurso es formativo no equivale a decir que origina, causa o compone exhaustivamente aquello que concede; antes bien, significa que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo. En este sentido, no se niega la capacidad lingüística para referirse a los cuerpos sexuados, pero se

consideran uniformes en cuanto a su extensión espacial. La "distancia entre momentos" de tiempo no puede, según la terminología de Derrida, espacializarse o limitarse como un objeto identificable. Es la *différance* no tematizable que erosiona y se opone a toda afirmación de una identidad distintiva, incluyendo la identidad distintiva del "momento". Lo que diferencia los momentos no es una duración espacial y extendida porque, por así decirlo, también ella podría considerarse un "momento" y entonces no representaría lo que queda entre los momentos. Este *entre*, que es al mismo tiempo "en medio" y "fuera", es como un espacio no tematizable y un tiempo no tematizable que convergen.

El lenguaje de la construcción de Foucault incluye términos como "aumento"; "proliferación" y "convergencia" que suponen la existencia de una esfera temporal no teorizada explícitamente. En parte, el problema consiste en que mientras Foucault aparentemente procura dar una especificidad histórica a su versión de los efectos genealógicos, en realidad estaría dando prioridad a un enfoque de la genealogía antes que a un enfoque filosófico de la temporalidad. En "The Subject and Power" en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (comps.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Northwestern University Press, 1983 [ed. cast.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Autónoma de México, 1985], Foucault se refiere a "la diversidad de [...] secuencia lógica" que caracterizaría a las relaciones de poder. Indudablemente rechaza la aparente linealidad implícita en los modelos de poder. Indudablemente rechaza la aparente linealidad implícita en los modelos de iterabilidad que se vinculan a la linealidad de los modelos más antiguos de la secuencia histórica. Y sin embargo, no nos ofrece una especificación de la "secuencia"; ¿es la noción misma de "secuencia" lo que varía históricamente o lo que varía son las configuraciones de secuencia y la secuencia misma permanece invariable? De algún modo, ambas posiciones descuidan la formación y representación social específica de la temporalidad. Aquí podría consultarse la obra de Pierre Bourdieu para comprender la temporalidad de la construcción social.

altera la significación misma de "referencialidad". En términos filosóficos, la proposición asertórica es siempre, hasta cierto punto, performativa.

Por lo tanto, en relación con el sexo, si uno admite la materialidad del sexo o del cuerpo, esa concesión misma, ¿opera—performativamente— como un modo de materializar ese sexo? Y además, ¿cómo logra constituir la concesión reiterada de ese sexo—una concesión que no tiene que hacerse necesariamente en el habla o por escrito, sino que podría "señalarse" de un modo mucho más rudimentario— la sedimentación y la producción de ese efecto material?

El crítico moderado podría admitir que *alguna parte* del "sexo" se construye, pero que ciertamente hay otra que no y, por lo tanto, se siente por supuesto la obligación no sólo de marcar la línea que separa lo construido de lo no construido, sino también de explicar qué significa esto de que el "sexo" se presente en partes cuya diferenciación no es una cuestión de construcción. Pero, a medida que se traza esa línea de demarcación entre partes tan evidentes, lo "no construido" queda limitado una vez más en virtud de una práctica significante y el límite mismo que estaba destinado a proteger algunas partes del sexo de la contaminación del constructivismo se define ahora por la construcción misma del anticonstruivismo. La construcción, ¿es algo que le ocurre a un objeto ya hecho, una cosa dada previamente y algo que le ocurre en *grados*? ¿O en ambos lados del debate nos estamos refiriendo quizás a una práctica inevitable de significación, de demarcación y delimitación a la que luego nos "referimos", de modo tal que nuestras "referencias" siempre suponen —y con frecuencia ocultan— esta delimitación previa? En realidad, "referirse" ingenua o directamente a tal objeto extradiscursivo exige delimitar previamente el ámbito de lo extradiscursivo. Y, en la medida en que se pueda delimitar, lo discursivo estará delimitado por el discurso mismo del cual procura liberarse. Esta delimitación, que a menudo se representa como una suposición no teorizada en cualquier acto de descripción, marca una frontera que incluye y excluye, que decide, por así decirlo, cuál será y cuál no será la materia del objeto al cual nos referimos luego. Esta marcación tendrá cierta fuerza normativa y, en realidad, cierta violencia, porque sólo puede construirse a través de la supresión; sólo puede delimitar algo aplicando cierto criterio, un principio de selectividad.

Lo que habrá de incluirse y lo que no habrá de incluirse dentro de las fronteras del "sexo" estará determinado por una operación más o menos táctica de exclusión. Si cuestionamos el carácter fijo de la ley estructuralista que divide y limita los "sexos" en virtud de su diferenciación diádica dentro de la matriz heterosexual, lo haremos desde las regiones exteriores de esa frontera (no desde una "posición", sino desde las posibilidades discursivas que ofrece el exterior constitutivo de las posiciones hegemónicas) y ese cuestionamiento constituirá el retorno desbaratador de los excluidos desde el interior de la lógica misma del simbolismo heterosexual.

La trayectoria de este texto indagará, pues, la posibilidad de tal efecto desbaratador, pero lo hará indirectamente, respondiendo a dos interrogantes interrelacionados que se les han formulado a las versiones constructivistas del género, no para defender al constructivismo *per se*, sino para cuestionar las supresiones y exclusiones que constituyen sus límites. Estas críticas suponen que, inmersas en la gramática recibida, hay una serie de oposiciones metafísicas entre el materialismo y el idealismo, oposiciones que, como argumentaré luego, están siendo redefinidas radicalmente por un revisionismo postestructuralista de la performatividad discursiva, tal como ésta opera en la materialización del sexo.

LA PERFORMATIVIDAD COMO APELACIÓN A LA CITA

Cuando en el lenguaje lacaniano se dice que alguien asume un "sexo", la gramática de la frase crea la expectativa de que hay "alguien" que, al despertarse, indaga y delibera sobre qué "sexo" asumirá ese día, una gramática en la cual la "asunción" se asimila pronto a la noción de una elección en alto grado reflexiva. Pero si lo que impone esta "asunción" es un aparato regulador de heterosexualidad y la asunción se reitera a través de la producción forzada del "sexo", se trata pues de una asunción del sexo obligada desde el principio. Y si existe una libertad de acción, ésta debe buscarse, paradójicamente, en las posibilidades que ofrecen la apropiación obligada de la ley reguladora, la materialización de esa ley, la apropiación impuesta y la identificación con tales demandas normativas. La formación, la elaboración, la orientación,

la circunscripción y la significación de ese cuerpo sexuado no serán un conjunto de acciones realizadas en observancia de dicha ley; por el contrario, serán un conjunto de acciones movilizadas por la ley, la acumulación de citas o referencias y la disimulación de la ley que produce efectos materiales, tanto la necesidad vivida de aquellos efectos como la oposición vivida a tal necesidad.

De modo que la performatividad no es pues un "acto" singular, porque siempre es la reiteración de una norma o un conjunto de normas y, en la medida en que adquiere la condición de acto en el 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 permanece disimulada su historicidad (e, inversamente, su teatralidad adquiere cierto carácter inevitable por la imposibilidad de revelar plenamente su historicidad). En el marco de la teoría del acto de habla, se considera performativa a aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra.⁹ De acuerdo con la versión bíblica de lo performativo, es decir, "Hágase la luz", parecería que un fenómeno que se nombra cobra vida en virtud del poder de un sujeto o de su voluntad. De acuerdo con una reformulación crítica, Derrida aclara que este poder no es la función de una voluntad que origina, sino que es siempre derivativo:

¿Podría una enunciación performativa tener éxito si su formulación no repitiera una enunciación "codificada" o iterativa o, en otras palabras, si la fórmula que pronuncio para iniciar una reunión o para botar un barco o para celebrar un matrimonio no se identificara de algún modo con una "cita"? [...] en tal tipología, la categoría de inten-

9. Véase J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, J. O. Urmson y Marina Sbisa (comps.), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1955 (ed. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971), y *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1961, especialmente las págs. 233-252 (ed. cast.: *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza, 1983); Shoshana Felman, *The Literary Speech-Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, trad. de Catherine Porter, Ithaca, Cornell University Press, 1983; Barbara Johnson, "Poetry and Performative Language: Mallarmé and Austin," en *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980, págs. 52-66; Mary Louise Pratt, *A Speech Act Theory of Literary Discourse*, Ithaca, Cornell University Press, 1977; y Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. de G. E. M. Anscombe, Nueva York, Macmillan, 1958, primera parte (ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1988).

ción no desaparecerá, tendrá su lugar, pero desde ese lugar ya no podrá gobernar la totalidad del escenario y el sistema de enunciación [enunciación].¹⁰

¿En qué medida obtiene el discurso la autoridad necesaria para hacer realidad lo que nombra mediante una cita de las convenciones de autoridad? Y un determinado sujeto, ¿se considera el autor de sus efectos discursivos, en tanto la práctica de apelar a las citas, mediante la cual se lo condiciona y moviliza, permanece sin marcas? En realidad, ¿no podría ocurrir que la producción del sujeto como originadora de sus efectos sea precisamente una consecuencia de esta apelación disimulada a las citas? Además, si un sujeto llega a ser tal someténdose a las normas del sexo, un sometimiento que requiere asumir las normas del sexo, ¿podemos interpretar que esa "asunción" es precisamente una manera más de recurrir a las citas? En otras palabras, la norma del sexo ejerce su influencia en la medida en que se la "cite" como norma, pero también hace derivar su poder de las citas que impone. ¿Cómo podríamos interpretar la práctica de "citar" las normas del sexo con el proceso de aproximarse a tales normas o de "identificarse con ellas"?

Por lo demás, en el seno del psicoanálisis, ¿hasta qué punto se afianza el cuerpo sexuado a través de prácticas identificatorias gobernadas por esquemas reguladores? Aquí la identificación no se emplea como una actividad imitativa, mediante la cual un ser consciente se modela a imagen y semejanza de otro; por el contrario, la identificación es la pasión por la semejanza, mediante la cual emerge primariamente el yo.¹¹ Freud sostiene que "el yo es

10. Jacques Derrida, "Signature, Event, Context", en Gerald Graff (comp.), *Limited, Inc.*, trad. de Samuel Weber y Jeffrey Mehlman, Evanston, Northwestern University Press, 1988, pág. 18.

11. Véase Michel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, trad. Catherine Porter, Stanford, Stanford University Press, 1988. Mientras Borch-Jacobsen, en una interesante teoría de cómo la identificación precede y forma al yo, tiende a afirmar la prioridad de la identificación por encima de cualquier experiencia libidinal, yo de Véase también la acertada distinción entre modelo imitativo y modelo mimético de identificación en Ruth Leys, "The Real Miss Beauchamp: Gender and the Subject of Imitation", en Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 167-214; Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 262-270; Mary Ann Doane,

primero y principalmente un yo corporal" y que el yo es, además, "una proyección de una superficie",¹² lo que podríamos caracterizar como una morfología imaginaria. Por otra parte, yo diría que esta morfología imaginaria no es una operación presocial o presimbólica, sino que se trata de una operación postestada mediante esquemas reguladores que producen posibilidades inteligibles y morfológicas. Estos esquemas reguladores no son estructuras eternas, sino que constituyen criterios históricamente revisables de inteligibilidad que producen y conquistan los cuerpos que importan.

Si la formulación de un yo corporal, un contorno estable y el establecimiento de una frontera espacial se logran a través de prácticas identificatorias y si el psicoanálisis documenta las formas de obrar hegemónicas de tales identificaciones, ¿podemos pues interpretar que el psicoanálisis inculca la matriz heterosexual en el nivel de la morfogénesis corporal? Lo que Lacan llama la "asunción" o el "acceso" a la ley simbólica puede interpretarse como una especie de "cita" de la ley y así ofrece la oportunidad de vincular la cuestión de la materialización del "sexo" con la reconcepción de la performatividad como una apelación a la cita. Aunque Lacan afirma que la ley simbólica tiene una jerarquía semi-autónoma que es anterior al momento en que el sujeto asume las posiciones sexuales, estas posiciones normativas, es decir, los "sexos", sólo se conocen a través de las semejanzas que causan. La fuerza y la necesidad de estas normas (el "sexo" como función simbólica debe entenderse como una especie de mandamiento o precepto) es pues funcionalmente *dependiente* de la semejanza y la cita de la ley; la ley sin su aproximación no es ley o, más precisamente, no es más que una ley que rige solamente para aquellos que la acatan sobre la base de la fe religiosa. Si el "sexo" se asume del mismo modo en que se cita una ley —una analogía que sustentaremos luego en

¹² "Misrecognition and Identity", en Ron Burnett (comp.), *Explorations in Film Theory: Selected Essays from Cine-Tracts*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, págs. 15-25 y Diana Fuss, "Freud's Fallen Women: Identification, Desire", y "A Case of Homosexuality in a Woman", *The Yale Journal of Criticism*, vol. 6, n.º 1, 1991, págs. 1-23.

¹³ Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, James Strachey comp., trad. de Joan Riviere, Nueva York, Norton, 1960, pág. 16 [ed. cast.: *El yo y el ello*, en *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985].

este texto—, luego, "la ley del sexo" se fortalece e idealiza repetidamente como la ley sólo en la medida en que se la reitera como la ley, que se produzca como tal, como el ideal anterior e inaproximable, mediante las citas mismas que se afirma que esa ley ordena. Si se interpreta la significación que da Lacan a la "asunción" como cita, ya no se le da a la ley una forma fija, previa a su cita, sino que se la produce mediante la cita, como aquello que precede y excede las aproximaciones mortales que realiza el sujeto.

En ese caso, puede hacerse a la ley simbólica de Lacan el mismo tipo de crítica que le hacía Nietzsche a la noción de Dios: la fuerza atribuida a este poder previo e ideal se hace derivar y desviar de la atribución misma.¹³ Esta percepción de la ilegitimidad de la ley simbólica del sexo es lo que aparece dramatizado hasta cierto punto en el filme contemporáneo *Paris en flammes*: el ideal que se procura imitar depende de que la imitación misma se juzgue como un ideal. Y aunque lo simbólico parezca constituir una fuerza que no puede contravenirse sin la psicosis, debería reconocirse como una serie de mandatos normalizadores que fijan los límites del sexo mediante la amenaza de la psicosis, la abyección, la imposibilidad psíquica de vivir. Además, debería entenderse que esta "ley" sólo puede constituir una ley en la medida en que imponga las citas y aproximaciones diferenciadas llamadas "femeninas" y "masculinas". El supuesto de que la ley simbólica del sexo goza de una ontología separable anterior y autónoma a su asunción queda impugnado por la noción de que la cita de la ley es el mecanismo mismo de su producción y articulación. De modo que lo que "impone" lo simbólico es una cita de su ley que reitera y consolida la

¹³ Nietzsche sostiene que el ideal de Dios se produjo "en la misma medida" como un sentido humano de fracaso y desdicha y que la producción de Dios fue, en realidad, la idealización que instituyó y reforzó esa desdicha; véase Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trad. de Walter Kaufmann, Nueva York, Vintage, 1969, sección 20 [ed. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1998]. El hecho de que la ley simbólica en Lacan produzca la incapacidad de aproximarse a los ideales sexuales corporizados e impuestos por la ley se entiende habitualmente como una señal prometedora de que la ley no es por completo eficaz, que no constituye exhaustivamente la psique de ningún sujeto dado. Sin embargo, ¿hasta qué punto esta concepción de la ley produce la falla misma que procura ordenar y mantiene una distancia ontológica entre las leyes y sus aproximaciones fallidas de modo tal que las aproximaciones desviadas no tienen la fuerza para alterar la acción de la ley misma?

estratagema de su propia fuerza. ¿Qué significaría "citar" la ley para producirla de un modo diferente, "citar" la ley para poder reiterar y cooptar su poder, para poner en evidencia la matriz heterosexual y desplazar el efecto de su necesidad?

El proceso de esa sedimentación o lo que podríamos llamar la *materialización* será una especie de apelación a las citas, la adquisición del ser mediante la cita del poder, una cita que establece una complicidad originaria con el poder en la formación del "yo". En este sentido, la acción denotada por la performatividad del "sexo" estará directamente en contra de cualquier noción de sujeto voluntarista que existe de manera absolutamente independiente de las normas reguladoras a las que se opone. La paradoja de la *sujección (assujétissement)* es precisamente que el sujeto que habría de oponerse a tales normas ha sido habilitado, si no ya producido, por esas mismas normas. Aunque esta restricción constitutiva niega la posibilidad de la acción, la reduce a una práctica reiterativa o rearticuladora, immanente al poder y no la considera como una relación de oposición externa al poder.

Como resultado de esta reformulación de la performatividad, (a) no es posible teorizar la performatividad del género independientemente de la práctica forzada y reiterativa de los regímenes sexuales reguladores; (b) en este enfoque, la capacidad de acción, condicionada por los regímenes mismos del discurso/poder, no puede combinarse con el voluntarismo o el individualismo y mucho menos con el consumismo, y en modo alguno supone la existencia de un sujeto que escoge; (c) el régimen de heterosexualidad opera con el objeto de circunscribir y contornear la "materialidad" del sexo y esa materialidad se forma y se sostiene como (y a través de) la materialización de las normas reguladoras que son en parte las de la hegemonía heterosexual; (d) la materialización de las normas requiere que se den esos procesos identificatorios, a través de las cuales alguien asume tales normas o se apropia de ellas y estas identificaciones preceden y permiten la formación de un sujeto, pero éste no las realiza en el sentido estricto de la palabra; y (e) los límites del constructivismo quedan expuestos en aquellas fronteras de la vida corporal donde los cuerpos abyectos o deslegitimados no llegan a ser considerados "cuerpos". Si la materialidad del cuerpo está demarcada en el discurso, esta demarcación producirá pues un ámbito de "sexo" excluido y no legítimo. De ahí

que sea igualmente importante reflexionar sobre de qué modo y hasta qué punto se construyen los cuerpos como reflexionar sobre de qué modo y hasta qué punto *no* se construyen; además, interrogarse acerca del modo en que los cuerpos no llegan a materializarse acerca de ofrece el "exterior" necesario, si no ya el apoyo necesario, a los cuerpos que, al materializar la norma, alcanzan la categoría de cuerpos que importan.

¿Cómo puede uno reflexionar, entonces, a través de la materia de los cuerpos, entendida como una especie de materialización gobernada por normas reguladoras, para poder averiguar cómo actúa la hegemonía heterosexual en la formación de aquello que determina que un cuerpo sea viable? ¿Cómo produce esa materialización de la norma en la formación corporal una esfera de cuerpos abyectos, un campo de deformación que, al no alcanzar la condición de plenamente humano, refuerza aquellas normas reguladoras? ¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideraran "vida", qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se lloré su pérdida?

LA TRAYECTORIA DEL TEXTO

Los textos que conforman el foco de esta indagación proceden de diversas tradiciones de la escritura: el *Timeo* de Platón, "Introducción del narcisismo" de Freud, algunos escritos de Jacques Lacan, ciertos relatos de Willa Cather, la novela *Passing* de Nella Larsen, el filme *Paris en llamas* de Jennie Livingston y ciertos ensayos de la teoría y la política sexual recientes, así como algunos textos de la teoría democrática radical. La amplitud histórica del material no pretende sugerir que en estos contextos persista un único imperativo heterosexual; sólo procura señalar que, en cada uno de estos contextos la inestabilidad que produce el esfuerzo por fijar el sitio del cuerpo sexuado desafía los límites de la inteligibilidad discursiva. Aquí lo importante no es únicamente destacar la dificultad que implica determinar el sitio indiscutido del sexo a través del discurso. Antes bien, lo que pretendo es mostrar que la condición indiscutida del "sexo" dentro de la diada

heterosexual afirma las acciones de ciertos mandatos simbólicos y que oponerse a ella cuestiona dónde y cómo se fijan los límites de la inteligibilidad simbólica.

La primera parte del libro trata principalmente de la producción de las morfologías sexuadas mediante la aplicación de esquemas reguladores. A lo largo de estos capítulos procuro mostrar de qué manera obran las relaciones de poder en la formación misma del sexo y su "materialidad". Los primeros dos ensayos son esfuerzos genealógicamente diferentes por caracterizar las relaciones de poder que perfilan los cuerpos: "Los cuerpos que importan" sugiere que en las posiciones teóricas contemporáneas se reanudan ciertas tensiones clásicas. El ensayo considera brevemente las posturas de Aristóteles y de Foucault, pero luego ofrece una revisión de la lectura de Platón hecha por Irigaray a través de una consideración de la *chora* del *Timeo* de Platón. La *chora* ("el distrito") es ese sitio donde parecen fusionarse la materialidad y la femineidad para formar una materialidad anterior y formativa de cualquier noción de lo empírico. En "El falo lesbiano y el imaginario morfológico" trato de mostrar cómo la heterosexualidad normativa modela un perfil corporal que vacila entre la materialidad y lo imaginario y que en realidad es esa vacilación misma. Ninguno de estos ensayos pretende discutir la materialidad del cuerpo; por el contrario, en conjunto constituyen esfuerzos parciales y genealógicamente superpuestos de establecer las condiciones normativas en las que se enmarca y se forma la materialidad del cuerpo y, en particular, cómo se forma a través de categorías diferenciales de sexo.

En el curso del segundo ensayo, emerge otra serie de interrogantes relativos a la problemática de la morfogénesis: ¿cómo funcionan las identificaciones para producir y oponerse a lo que Freud llamó "el yo corporal"? Como fenómeno proyectado, el cuerpo no es meramente la fuente de donde surge la proyección, sino que siempre es también un fenómeno en el mundo, un disfuncionamiento del "yo" mismo que la afirma. En realidad, la asunción del "sexo", la asunción de cierta materialidad contorneada, es en sí misma una forma dada a ese cuerpo, una morfogénesis que se produce a través de un conjunto de proyecciones identificatorias. Que el cuerpo al cual uno "pertenece" sea hasta cierto punto un cuerpo que en parte obtiene sus contornos sexuados en condiciones especulares

y en relación con el exterior sugiere que los procesos identificatorios son esenciales para la formación de la materialidad sexuada.¹⁴

Esta revisión de Freud y Lacan continúa en el tercer capítulo, "Identificación fantasmática y la asunción del sexo". En él surgen dos cuestiones de significación social y política: (1) si las proyecciones identificatorias están reguladas por las normas sociales y si esas normas se construyen como imperativos heterosexuales, luego podría decirse que la heterosexualidad normativa es parcialmente responsable del tipo de forma que modela la materia corporal del sexo; y (2) dado que la heterosexualidad normativa evidentemente no es el único régimen regulador que opera en la producción de los contornos corporales o en la fijación de los límites de la inteligibilidad corporal, tiene sentido preguntarse qué otros regímenes de producción reguladora determinan los perfiles de la materialidad de los cuerpos. Aquí parecería que la regulación social de la raza surge, no simplemente como otro ámbito de poder, completamente separable de la diferencia sexual o de la sexualidad, sino que su "adición" subvierte los efectos monolíticos del imperativo heterosexual, como lo he descrito hasta aquí. Lo simbólico—ese registro del ideal regulatorio—siempre es además una actividad racial o, más precisamente, la práctica reiterada de interpelaciones que *destacan las diferencias raciales*. Antes que aceptar un modelo que entiende el racismo como discriminación sobre la base de una raza dada previamente, sigo la línea de aquellas teorías recientes que han sostenido que la "raza" se produce parcialmente como un efecto de la historia del racismo, que sus fronteras y significaciones se construyen a lo largo del tiempo, no sólo al servicio del racismo, sino también al servicio de la oposición al racismo.¹⁵

14. En el capítulo 2 tomo muy en consideración la crítica de Lacan que destaca las implicaciones limitadas y falogocéntricas del modelo especular en "el estadio del espejo".

15. Véase Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From 1960s to the 1980s*, Nueva York, Routledge, 1986. Véase también Anthony Appiah, "The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race", en Henry Louis Gates, Jr. (comp.), *Race: Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, págs. 21-37; Colette Guillaumin, "Race and Nature: The System of Marks", *Feminist Studies*, vol. 8, n.º 2, otoño de 1988, págs. 25-44; David Lloyd, "Race Under Representation", *Oxford Literary Review*, 13, primavera de 1991, págs. 62-94; Sylvia Wynter, "On Disenchanted Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond", en Abdul R. JanMohammed y David Lloyd (comps.), *The Nature and*

Al repudiar aquellos modelos de poder que reducirían las diferencias raciales a los efectos derivativos de la diferencia sexual (como si la diferencia sexual no fuera sólo independiente de la articulación racial sino, de algún modo, anterior; en un sentido temporal u ontológico), parece esencial reconcebir los escenarios de reproducción y, por lo tanto, de las prácticas sexualizadoras, no sólo como aquellos a través de las cuales se inculca el imperativo heterosexual, sino también como los escenarios a través de los cuales se fijan y se combaten las fronteras de la distinción racial. La "amenaza" de la homosexualidad adquiere una complejidad distintiva especialmente en aquellas coyunturas donde la heterossexualidad obligatoria funciona al servicio de mantener las formas hegemónicas de la pureza racial.

Parece esencial oponer resistencia al modelo de poder que tiende a establecer relaciones paralelas o analógicas entre el racismo, la homofobia y la misoginia. Afirmar su equivalencia abstracta o estructural no sólo pasa por alto las historias específicas de su construcción o elaboración, sino que además pospone la importante tarea de reflexionar sobre las maneras en que estos vectores de

Context of Minority Discourse, Nueva York, Oxford University Press, 1990, págs. 432-469.

Insisto, sostener que la raza es el resultado de una producción, de una construcción o hasta que tiene un carácter ficticio no equivale a sugerir que sea una construcción artificial ni prescindible. Patricia Williams concluye su *The Alchemy of Race and Rights* con una frase que destaca hasta qué punto se viven las construcciones retóricas de raza: "Una complejidad de mensajes implícitos en nuestras 'A Word on Categories', Williams observa: "Si bien el hecho de ser negra ha sido la más poderosa atribución social de mi vida, ésta es sólo una de las muchas narrativas más poderosas atribuciones dominantes a través de las cuales me estoy reconfigurando constantemente en el mundo" (pág. 256). Aquí la atribución de ser negra constituye no sólo una de las muchas ficciones dominantes, sino también una ficción *movilizada*, una ficción "a través de la cual" se realiza su reconfiguración reflexiva. La atribución, por ficticia que sea, no sólo es "dominante", es decir que constituye un marco constante y poderoso, sino que también es, de manera paradójica, transformadora, un *recurso*, un medio a través del cual se hace posible la transformación. Cito aquí estas líneas con el propósito de subrayar lo siguiente: decir que la raza es una construcción o una atribución, en modo alguno le quita al término la fuerza dominante en la vida; por el contrario, la raza llega a ser precisamente una fuerza dominante e indispensable dentro de los discursos saturados políticamente en los cuales permanentemente se hace necesario dar al término una resignificación *contraria* a sus usos racistas.

poder se necesitan y despliegan recíprocamente para lograr su propia articulación. En realidad, quizá no sea posible imaginar ninguna de estas nociones ni sus interrelaciones sin una concepción sustancialmente revisada del poder, tanto en sus dimensiones geopolíticas como en los sucedáneos actuales de su circulación interseccional.¹⁶ Por otro lado, cualquier análisis que destaque un vector de poder por encima de otro indudablemente se volverá vulnerable a las críticas de que no sólo ignora o subestima a los demás; se le criticará además que sus propias construcciones dependen de la exclusión de las otras para tener validez. En el otro extremo, todo análisis que pretenda abarcar todos los vectores del poder corre el riesgo de pecar de cierto imperialismo epistemológico que consiste en suponer que cualquier escritor dado puede representar y explicar las complejidades del poder contemporáneo. Ningún autor ni ningún texto pueden ofrecer semejante reflejo del mundo y aquellos que pretenden ofrecer semejantes panoramas ya se hacen sospechosos por el mero hecho de tener tal pretensión. Sin embargo, el fracaso de la función mimética tiene sus propios usos políticos, porque la producción de textos sólo puede ser una manera de reconfigurar lo que habrá de considerarse el mundo. Porque los textos no reflejan la totalidad de sus autores ni de sus mundos, entran en un campo de lectura como provocaciones parciales que no solamente requieren la existencia de un conjunto de textos previos para obtener legibilidad, sino que —en el mejor de los casos— inician una serie de apropiaciones y críticas que ponen en tela de juicio sus premisas fundamentales.

Esta demanda de meditar sobre el poder contemporáneo en toda su complejidad y en todas sus interarticulaciones continúa

16. Véanse de Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations on the Question of Value" y "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en *Other Worlds: Essays in Cultural Politics* Nueva York, Routledge, 1987; y "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Goldberg (comps.), *McRism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988; Tejaswini Niranjana, *History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley, University of California Press, 1992; Chandra Talpade Mohanty, "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism" y "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (comps.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, págs. 1-180; Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

siendo, a pesar de su imposibilidad, indiscutiblemente importante. Sin embargo, sería un error imponer los mismos criterios a todos los productos culturales, pues quizá sea precisamente la parcialidad de un texto lo que condicione el carácter radical de sus percepciones. Al tomar como punto de partida la matriz heterosexual o la hegemonía heterosexual se corre el riesgo de caer en cierta estrechez de miras, pero se lo corre para poder finalmente presentar su aparente prioridad y autonomía como una forma de poder. Esto ocurrirá dentro del texto, pero tal vez con más eficacia en sus diversas apropiaciones. En realidad, me parece que uno escribe dentro de un campo de escritura que es invariabilmente y prometedora mente más amplio y menos dominable que aquél sobre el cual uno mantiene una autoridad provisoria y que las reapropiaciones inesperadas de una determinada obra en sectores a los que nunca estuvo dirigida intencionalmente son algunas de las más provechosas. La problemática política de operar dentro de las complejidades del poder se plantea hacia el final de "Identificación fantasmática y la asunción del sexo" y es un tema que continúa indagando en la interpretación del filme *Paris en llamas* que ofrece en el capítulo cuatro, "El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión" y nuevamente en el capítulo seis, "Hacese pasar por lo que uno no es: el desafío psicoanalítico de Nella Larsen".

En la segunda parte del texto, abordo primeramente una selección de la ficción de Willa Cather, donde considero cómo lo simbólico paternal permite reterritorializaciones subversivas tanto del género como de la sexualidad. En contra de la perspectiva según la cual la sexualidad podría estar por completo desconectada del género, sugiero que la ficción de Cather representa cierta infracción del género para poder expresar un deseo indecible. Las breves lecturas de la ficción de Cather, en particular "Tommy the Unsentimental", "Paul's Case" y fragmentos de *Mi Antonia*, retoman la cuestión de la posibilidad de dar nueva significación a la ley paternal cuando ésta desestabiliza la operación de los nombres y las partes del cuerpo como sitios de identificación y deseo contrariados. En Cather, el nombre produce una desestabilización de las nociones convencionales de género e integridad corporal que simultáneamente desvían y exponen la homosexualidad. Este tipo de astucia textual puede interpretarse como un ejemplo más

de lo que Eve Kosofsky Sedgwick analizó hábilmente como "la epistemología del *closet*"¹⁷ Sin embargo, en Cather, la articulación del género se vincula con la narración y la posibilidad de dar forma narrativa al deseo lesbiano, de modo tal que su ficción cuestiona implícitamente el modo específico en que Sedgwick sugiere, a diferencia de la propia Cather, una desconexión entre la sexualidad y el género.¹⁸

La lectura de *Passing* de Nella Larsen considera hasta qué punto una redescipción de lo simbólico como vector de los imperativos de género y de raza pone en tela de juicio la afirmación de que la diferencia sexual es, en cierto sentido, anterior a las diferencias raciales. En el texto de Larsen, la palabra "queer" ("raro", "anómalo", "extraño") destaca las angustias tanto sexuales como raciales y obliga a hacer una lectura que procura indagar en qué medida la regulación sexual opera a través de la regulación de las fronteras raciales y en qué medida las distinciones raciales operan como un escudo contra ciertas transgresiones sexuales socialmente peligrosas. La novela de Larsen ofrece un enfoque para re teorizar lo simbólico como un conjunto de normas sexuales racialmente articuladas y para considerar tanto la historicidad de tales normas como sus puntos de conflicto y convergencia y los límites impuestos a su rearticulación.

Si la performatividad se construye como ese poder que tiene el discurso para producir efectos a través de la reiteración, ¿cómo hemos de entender los límites de tal producción, las condiciones restrictivas en las que se da tal producción? Estos límites sociales y políticos, ¿se aplican a la posibilidad de dar nueva significación al género y a la raza o son los límites mismos los que están, estrictamente hablando, fuera de lo social? ¿Debemos entender este "exterior" como aquello que se resiste permanentemente a la elaboración discursiva o estamos ante una frontera variable que se fija y se vuelve a fijar mediante inversiones políticas?

* *Closet* (ropero) es el término con el que se alude a la práctica del ocultamiento de las minorías sexuales [N. de la T.]

17. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998, 1.

18. Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender Across Sexuality," Willa Cather and Others, *South Atlantic Quarterly*, vol. 89, n.º 1, invierno de 1989, págs. 53-72.

La teoría innovadora del discurso político ofrecida por Slavoj Žižek en *El sublime objeto de la ideología* retoma la cuestión de la diferencia sexual planteada por Lacan en relación con el carácter performativo de los significantes políticos. La lectura de su obra y el ensayo siguiente sobre la resignificación del término *queer* son indagaciones sobre los usos y los límites de aplicar una perspectiva psicoanalítica a una teoría de la performatividad política y la competencia democrática. Žižek desarrolla una teoría de los significantes políticos como performativos que, al convertirse en sitios de carga fantasmática, afectan el poder de movilizar políticamente a los posibles adherentes. Un aspecto central de la formulación de Žižek de performatividad política es una crítica del análisis del discurso que, según el autor, pasa por alto aquello que se resiste a la simbolización, lo que él llama alternativamente el "trauma" y "lo real". Aunque innovadora e instructiva, su teoría tiende sin embargo a apoyarse en un antagonismo sexual no problematizado que, inadvertidamente, instala una matriz heterosexual como la estructura permanente e indiscutible de la cultura en la cual las mujeres operan como una "mancha" dentro del discurso. Quienes pretenden cuestionar esta estructura están pues discutiendo con lo real, con lo que está fuera de toda discusión y argumentación, el trauma y la necesidad de edipización que condiciona y limita todo discurso.

Los esfuerzos de Žižek por vincular el carácter performativo del discurso al poder de la movilización política son, sin embargo, completamente válidos. La vinculación explícita que establece entre la teoría de la performatividad y la de la hegemonía, tal como aparece articulada en la teoría democrática radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, ofrece una profunda visión de la movilización política interpretada mediante una teoría de base psicoanalítica de la fantasía ideológica. Abordando desde un punto de vista crítico la teoría de Žižek, yo considero en qué medida podría- mos reconcebir la performatividad como una apelación a la cita y una reasignación de significación y hasta qué punto podría el psicoanálisis conservar su fuerza explicativa en una teoría de la hegemonía que no reifique ni la norma heterosexual ni su consecuencia misérgina.

En el capítulo final, sugiero, pues, que las prácticas conflictivas de la *queerness* podrían entenderse, no sólo como un ejemplo de política citacional, sino como una reelaboración específica que

transforme la abyección en acción política y que podría explicar por qué la "apelación a las citas" tiene un porvenir en la política contemporánea. La afirmación pública de lo *queerness* representa la performatividad como apelación a las citas con el propósito de dar nueva significación a la abyección de la homosexualidad, para transformarla en desafío y legitimidad. Sostengo que éste no tiene que ser un "discurso inverso", en el que la desafiante afirmación de lo no convencional reinstale dialécticamente la versión que procura superar. Antes bien, se trata de una politización de la abyección, en un esfuerzo por reescribir la historia del término y por impulsar su apremiante resignificación. Sugiero que esta estrategia es esencial para crear el tipo de comunidad en la que no sea tan difícil sobrevivir con sida, en la que las vidas *queer* lleguen a ser legibles, valoradas, merecedoras de apoyo, en la cual la pasión, las heridas, la pena, la aspiración sean reconocidas sin que se fijen los términos de ese reconocimiento en algún otro orden conceptual de falta de vida y de rígida exclusión. Si hay una dimensión "normativa" en este libro, consiste precisamente en asignarle una resignificación radical a la esfera simbólica, en desviar la cadena "de citas" hacia un futuro que tenga más posibilidades de expandir la significación misma de lo que en el mundo se considera un cuerpovaluado y valorable.

Para poder reconsiderar lo simbólico como un ámbito capaz de efectuar este tipo de resignificación, será necesario concebir lo simbólico como una regulación casi permanente. Esta reconceptuación de lo simbólico desde el punto de vista de la dinámica temporal del discurso regulador tomará muy seriamente el desafío lacaniano a las versiones anglo norteamericanas del género, para reformular la categoría del "sexo" como una norma lingüística, pero reformulará esa normatividad en términos foucaultianos como "ideal regulatorio". Inspirándose también en las versiones anglo norteamericanas del género, este proyecto intenta oponerse a la estasis estructural de la norma que impone la heterosexualidad propia del enfoque psicoanalítico, sin descartar por ello lo que evidentemente tienen de valioso las perspectivas psicoanalíticas. En realidad, el "sexo" es un ideal regulatorio, una materialización forzosa y diferenciada de los cuerpos que producirá lo que resta, lo exterior, lo que podría llamarse su "inconsciente". Esta insistencia

en que todo movimiento formativo necesita instituir sus exclusiones da particular importancia a las figuras psicoanalíticas de la represión y la forclusión.

En este sentido, me opongo al enfoque propuesto por Foucault de la hipótesis represiva como una mera instancia del poder jurídico y sostengo que ese enfoque no aborda las formas en que opera la "represión" como una modalidad del poder productivo. Debe de haber un modo de someter el psicoanálisis a una redescubierta foucaultiana, aun cuando el propio Foucault negara tal posibilidad.¹⁹ Este texto acepta como punto de partida la noción

19. Foucault sostiene que el psicoanálisis mantiene una ley represora que es jurídica en su forma, es decir, negativa, reguladora y reactiva. Y se pregunta si cuando decimos que el deseo está "reprimido" por la ley en realidad éste no es en sí mismo el efecto, el producto, el resultado inducido de esa ley. La caracterización ligeramente velada de la "ley del deseo" de Lacan que hace Foucault no explica los efectos generadores de esa ley dentro de la teoría del psicoanálisis. En la siguiente caracterización del psicoanálisis, Foucault sostiene que puede hallarse el mismo modo de poder en las posiciones psicoanalíticas que entienden el deseo mismo como el efecto de la prohibición: "Lo que distingue al análisis hecho atendiendo a la represión de los instintos de aquel basado en la ley del deseo es claramente la manera en que cada uno de ellos concibe el poder. Ambos análisis parten de una representación común del poder que, según el uso que se le dé y la posición que se le atribuya respecto del deseo, conduce a dos resultados opuestos: o bien a la promesa de una "liberación", si se considera que el poder tiene sólo una influencia exterior en el deseo o, en el caso que se lo considere constitutivo del deseo mismo, a la siguiente afirmación: uno está siempre ya atrapado (*Historia de la sexualidad*, vol. I, págs. 82-83).

Foucault caracteriza luego la ley lacaniana como performativa jurídica: "Habla y esa es la norma" (pág. 83), esta ley es "monódica y está aparentemente condenada a repetirse". Aquí Foucault supone que esta repetición es una repetición de aquello que es idéntico a sí mismo. De modo que Foucault entiende que las acciones performativas y repetitivas de la ley lacaniana producen sujetos uniformes y homogéneos: los sujetos normalizados de la represión.

Pero en Lacan la repetición no es subjetivadora en el sentido en que lo sugiere Foucault. En realidad, la repetición no sólo es la marca que de algún modo *no logró* hacer la sujeción, sino que es en sí misma un ejemplo más de ese fracaso. Lo que se repite en el sujeto es aquello que fue radicalmente excluido de la formación del sujeto, aquello que amenaza la frontera y la coherencia del sujeto mismo.

De este modo, Lacan continúa el análisis de la compulsión a la repetición iniciado por Freud en *Más allá del principio de placer*. En ese texto, Freud sostiene que ciertas formas de la compulsión a la repetición no pueden interpretarse como tendencias al servicio de una fantasía de dominar el material traumático, sino que están, antes bien, al servicio de una pulsión de muerte, que procura desamarrar o desactivar al yo mismo. En Lacan, la repetición es precisamente aquello que socava

de Foucault de que el poder regulador produce a los sujetos que controla, de que el poder no sólo se impone externamente, sino que funciona como el medio regulador y normativo que permite la formación de los sujetos. El retorno al psicoanálisis está, pues, guiado por la cuestión relativa al modo en que ciertas normas reguladoras forman un sujeto "sexuado" en términos que hacen indistinguible la formación psíquica de la formación corporal. Mientras algunas perspectivas psicoanalíticas sitúan la constitución del "sexo" en un momento del desarrollo o lo definen como un efecto de una estructura simbólica casi permanente, yo considero que este efecto constituyente del poder regulador es reiterado y reiterable. A esta comprensión del poder como producción obligada y reiterativa es esencial agregar la idea de que el poder también funciona mediante la forclusión de efectos, la producción de un "exterior", un ámbito inhabitable e ininteligible que limita el ámbito de los efectos inteligibles.

¿En qué medida es el "sexo" una producción obligada, un efecto forzado que fija los límites de lo que alcanza la categoría de cuerpo, regulando los términos por los que se confirma o no la validez de los cuerpos? En este libro, mi propósito es llegar a una comprensión de cómo aquello que fue excluido o desterrado de la esfera propiamente dicha del "sexo"—entendiendo que esa esfera se afirma mediante un imperativo que impone la heterosexualidad—podría producirse como un retorno perturbador, no sólo como una oposición *ingratinaria* que produce una falla en la aplicación de la ley inevitable, sino como una desorganización capacitadora, como la ocasión de rearticulillar radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros.

la fantasía de dominio asociada al yo mismo, una "resistencia del sujeto". Lacan describe este esfuerzo por recuperar el lugar fantaseado previo a la formación del yo como el objeto de la repetición, pues la repetición es la desconstitución del yo: "La repetición se presenta primero como una forma que no está muy clara, es decir que no es evidente por sí misma, como una reproducción o un hacer presente, *en acto*". En lo que sigue queda claro que todo acto es en cierto sentido una repetición de lo *irrecuperable*. "Un acto, un verdadero acto, siempre tiene un elemento de estructura por el hecho de concernir a algo real que no está captado con toda evidencia en él" (citado en Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (ed. Jacques-Alain Miller, trad. de Ana Sheridan), Nueva York, Norton, 1978, pág. 49 [ed. cast.: *El Seminario. Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1985]).

MICHEL FOUCAULT

Sexualidad y poder

Sexualidad y soledad

*La ética del cuidado de sí como
práctica de la libertad*

folio

Colección dirigida por Joan-Carles Mèlich
Profesor titular de Filosofía de la Educación
Universidad Autónoma de Barcelona

Título original: *Dixs et écrits*

Traducción: Ángel Gablondo

Sexualidad y poder, Sexualidad y soledad y La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad corresponden a los capítulos 6, 13 y 25 de la obra de Michel Foucault titulada *Estética, ética y hermenéutica*, Volumen III de sus *Obras esenciales*.

© 1994 Éditions Gallimard

Para el texto original n.º 345. © 1984 PUF (París)

© 1999 de la traducción, Ángel Gablondo

© 1999 de todas las ediciones en castellano, Paidós Ibérica, S. A.

© 2007, para esta edición, Ediciones Folio, S. A.
Rambla de Catalunya, 135
08008 Barcelona

Diseño de la cubierta: Tiffiteixt, S. L./Mauricio Restrepo

Fotocomposición: Lozano Faisano, S. L. (L'Hospitalet)

Impresión: Printer Indústria Gràfica

ISBN: 84-413-2195-7

D. L.: B-6419-2007

Ninguna parte de este libro puede reproducirse
por ningún medio sin el permiso escrito de los editores.

Printed in Spain

SEXUALIDAD Y PODER

«Sei to Kenryokus» («Sexualité et pouvoir»; conferencia
en la Universidad de Tokio, el 20 de abril de 1978, seguida
de un debate), *Gendai-shiso*, julio de 1978, pp. 58-77.

En primer lugar, quisiera agradecer a los responsables de la Universidad de Tokio que me hayan permitido venir aquí y mantener esta reunión con ustedes; me hubiera gustado que hubiera sido un seminario en el transcurso del cual hubiéramos podido discutir unos con otros, plantear cuestiones, intentar responderlas —con frecuencia más plantearlas que responderlas—. Quisiera dar las gracias especialmente a M. Watanabe quien, después de tantos años, ha querido seguir en contacto conmigo, tenerme al corriente de los asuntos japoneses, verme cuando viene a Francia, ocuparse de mí con un cuidado paternal —o maternal— cuando estoy en Japón. No sé realmente cómo expresarles toda mi gratitud por lo que ha hecho y por lo que continúa haciendo.

Había pensado que esta tarde tendríamos la ocasión de discutir así, unos pocos, alrededor de una mesa que se

llama redonda—incluso cuando es cuadrada—, quiero decir, de una mesa que permita las relaciones de intercambios continuos y en igualdad. El gran número de participantes—de lo cual, por supuesto, me alegro—tiene el inconveniente de obligarme a adoptar el papel de profesor, una posición distanciada y también me obliga a hablarles de una forma continua, aunque intente evitar el posible dogmatismo. De todas formas, no quisiera exponerles ni una teoría, ni una doctrina, ni siquiera el resultado de un trabajo de investigación, puesto que—ya lo ha recordado M. Watanabe—tengo el privilegio de que la mayoría de mis libros y mis artículos estén traducidos al japonés. Sería, por mi parte, indecente y poco educado retomarlos y lanzárselos como un dogma. Prefiero explicarles en qué estoy ahora, qué tipo de problemas me preocupan y someter a su consideración algunas hipótesis que me permiten sustentar, en la actualidad, mi trabajo. Evidentemente, me gustaría que después de esta exposición, que espero no dure más de media hora o tres cuartos, pudiéramos discutir y, quizá, conseguir crear una atmósfera ¿cómo decirlo?, más relajada, y así, será más fácil intercambiar preguntas y respuestas. Por supuesto, ustedes pueden plantear las cuestiones en japonés—no es que yo las entienda, pero me las traducirán—; pueden también plantearlas en inglés. Les contestaré en una jerga cualquiera y nos entenderemos. Voy a intentar—ya que han tenido la gentileza de venir a escuchar una conferencia en francés—hablar lo más claramente posible; ya sé que tienen unos profesores competentes y que no debo preocuparme por su nivel lingüístico, pero, en cualquier caso, la cortesía me obliga a inten-

tar que me comprendan; por lo tanto, si hay problemas o dificultades, si no comprenden o, simplemente, si les surge alguna pregunta, por favor, interrúmpame, planteen su pregunta, estamos aquí, esencialmente, para entrar en contacto, para discutir y para intentar romper, en la medida de lo posible, la forma habitual de una conferencia.

Hoy quisiera exponerles el estado, no tanto de mi trabajo, sino de las hipótesis del mismo. Me ocupo actualmente de una especie de historia de la sexualidad que había prometido, imprudentemente, que constaría de seis volúmenes. Confío en no llegar hasta el final, pero, en cualquier caso, me parece que, en torno a este problema de la historia de la sexualidad, giran cierto número de cuestiones que son importantes o que podrían serlo si se las trata de forma pertinente. No estoy seguro de tratarlas de manera adecuada, pero, quizás, el mero hecho de plantearlas ya valga la pena.

¿Qué sentido tiene emprender una historia de la sexualidad? Para mí, quiere decir lo siguiente: me había sorprendido que Freud, que el psicoanálisis, situara el punto histórico de su comienzo, su punto de arranque, en un fenómeno que, a finales del siglo XIX, tuvo una gran importancia en la psiquiatría y, de una forma más general, en la sociedad, podemos decir, en la cultura occidental. Este fenómeno singular—casi marginal—fascinó a los médicos, digamos que fascinó de una manera general a los investigadores, a los que se interesaban de una forma o de otra por los problemas menos restringidos de la psicología. Este fenómeno fue la histeria. Dejemos a un lado, si me lo permiten, el aspecto específicamente médico de

la histeria; la histeria, caracterizada esencialmente por el fenómeno del olvido, del desconocimiento completo de uno mismo por parte del sujeto que podía llegar a ignorar, a causa de su síndrome histerico, un fragmento completo de su pasado o una parte entera de su cuerpo. Freud mostró que el desconocimiento de sí mismo por parte del sujeto fue el punto de anclaje del psicoanálisis y que consistía en un desconocimiento, no de sí mismo en general, sino de su deseo, o, empleando un término que quizá no sea el más adecuado, de su sexualidad. En un principio, es, pues, un desconocimiento por parte del sujeto de su deseo. Éste es el punto de partida del psicoanálisis, y a partir de aquí, dicho desconocimiento fue localizado y utilizado por Freud como medio general, a la vez de análisis teórico y de investigación práctica en relación con estas enfermedades.

¿Qué significa el desconocimiento de los propios deseos? Ésta es la cuestión que Freud no deja de plantearse. Así pues, sea cual fuere la fecundidad de este problema y la riqueza de los resultados a los que llega, me parece que, no obstante hay otro fenómeno casi inverso a éste, fenómeno que me ha sorprendido, que podríamos llamar —ahora pido a los profesores franceses que se tapen los oídos porque me expulsarán de su cenáculo y no me dejarán volver a poner aquí los pies—, voy a utilizar una palabra que no existe, un fenómeno de «sobresaber»; quiero decir, un fenómeno de saber en cierta medida, excesivo, multiplicado, de saber a la vez intensivo y extensivo de la sexualidad, no sólo en el plano individual, sino también en el plano cultural, en el social, en formas teó-

ricas o simplificadas. Me pareció que la cultura occidental estaba afectada por una especie de desarrollo, de hiperdesarrollo del discurso sobre la sexualidad, de la teoría sobre la sexualidad, de la ciencia sobre la sexualidad, del saber sobre la sexualidad.

Podríamos decir que, a finales del siglo XIX, se produce en las sociedades occidentales un doble fenómeno muy importante: por una parte, un fenómeno general, pero sólo localizable en los individuos, que consiste en el desconocimiento por parte del sujeto de su propio deseo —lo que se manifiesta especialmente en la histeria— y al mismo tiempo, al contrario, un fenómeno de «sobresaber» cultural, social, científico y teórico sobre la sexualidad. Esos dos fenómenos, de desconocimiento de la sexualidad por parte del propio sujeto, y de un «sobresaber» sobre la sexualidad por parte de la sociedad, no son contradictorios. Coexisten de forma real en Occidente y uno de los problemas consiste en explicar cómo, en una sociedad como la nuestra, existen a la vez tal producción teórica, tal producción especulativa, tal producción analítica sobre la sexualidad y, al mismo tiempo, un desconocimiento de la propia sexualidad por parte del sujeto.

Ustedes ya saben que el psicoanálisis no ha respondido directamente a este problema. Tampoco creo que pueda decirse exactamente, en sentido estricto, que no lo haya abordado. No lo ignoró del todo y la tendencia del psicoanálisis consistió en decir que, en el fondo, esta producción, esta superproducción teórica, discursiva en relación con la sexualidad en las sociedades occidentales, no era de hecho otra cosa que el producto, el resultado del desco-

nocimiento de la sexualidad que se producía a nivel individual y en el propio sujeto. Más aún, creo que el psicoanálisis afirmaría que, precisamente, para que los sujetos continúen ignorando lo que concierne a su sexualidad y a sus deseos, existe toda una producción social de los discursos sobre la sexualidad, considerados como discursos erróneos, discursos irracionales, afectivos, mitológicos. Podemos decir que los psicoanalistas sólo han abordado el saber sobre la sexualidad a través de dos vías: ya sea tomando como punto de partida, como ejemplo, en cierta medida como matriz del saber sobre la sexualidad, las famosas teorías de que los niños se constituyen, en razón de su nacimiento, por el hecho de que tengan o no un sexo masculino, por la diferencia entre el niño y la niña. Freud intentó pensar el saber sobre la sexualidad a partir de esta producción fantasmagórica que encontramos en los niños o, incluso, también, intentó abordar el saber de la sexualidad en psicoanálisis a partir de los grandes mitos de la religión occidental, pero creo que los psicoanalistas nunca se han tomado en serio el problema de la producción de teorías sobre la sexualidad en la sociedad occidental.

No obstante, esta producción masiva que se remonta muy alto y muy lejos, al menos a partir de san Agustín, desde los primeros siglos cristianos, es un problema que se debe tomar en serio y que no se puede reducir, simplemente, a modelos que remiten a una mitología, a un mito o incluso a una teoría fantasmagórica. Si mi proyecto al elaborar una historia de la sexualidad pretende invertir esta perspectiva, no es para afirmar que el psicoanálisis se equivoca, ni es para negar que en nuestras sociedades

existe un desconocimiento por parte del sujeto de su propio deseo, sino para afirmar que, por una parte, es necesario estudiar desde dentro, en sus orígenes y en sus formas específicas esta superproducción de saber sociocultural sobre la sexualidad y, por otra, intentar ver en qué medida el mismo psicoanálisis, que se presenta, precisamente, como la fundación racional de un saber del deseo, en qué medida, también, el psicoanálisis forma parte, sin duda, de esta gran economía de la superproducción del saber crítico con relación a la sexualidad. Esto es lo que está en juego en el trabajo que pretendo realizar, que no es en absoluto un trabajo antipsicoanalítico, sino que intenta retomar el problema de la sexualidad o, más bien, del saber sobre la sexualidad a partir, no del desconocimiento por parte del sujeto de su propio deseo, sino de la superproducción del saber social y cultural, del saber colectivo sobre la sexualidad.

Si se quiere estudiar esta superproducción del saber teórico sobre la sexualidad, me parece que lo primero que nos encontramos, la primera característica chocante en el discurso que la cultura occidental ha mantenido sobre la sexualidad, es que este discurso, de forma rápida y temprana, adoptó una forma que podríamos llamar científica. Con esto no quiero decir que este discurso siempre haya sido racional, ni que siempre haya obedecido a los criterios de lo que llamamos una verdad científica. Mucho antes del psicoanálisis, en la psicología del XIX y también en lo que podríamos llamar la psicología del XVIII, y más aún en la teología moral del XVII e incluso en la Edad Media, encontramos toda una especulación sobre la sexua-

lidad, sobre el deseo, sobre lo que en ese momento se entendía como la concupiscencia; todo un discurso que se pretendía racional y científico, y me parece que es precisamente aquí donde se puede apreciar una diferencia radical entre las sociedades occidentales y, al menos, cierto número de sociedades orientales.

Me estoy refiriendo a un análisis que esbocé en un primer volumen de esta *Historia de la sexualidad*, que M. Watanabe ha tenido la amabilidad de traducir y comentar, creo, en una revista. Es la oposición entre sociedades que intentan mantener un discurso científico sobre la sexualidad, como hacemos en Occidente y sociedades en las cuales el discurso sobre la sexualidad es igualmente un discurso muy extenso, muy prolífico, un discurso que se multiplica mucho, pero que no busca fundar una ciencia, sino que, por el contrario, intenta definir un arte; arte de producir, a través de la relación sexual o con los órganos sexuales, un tipo de placer que se pretende que sea lo más intenso, lo más fuerte o lo más duradero posible. En muchas sociedades orientales encontramos, también lo vemos en Roma y en la Grecia antigua, toda una serie de discursos muy numerosos sobre esta posibilidad, sobre la búsqueda, en todo caso, de los métodos a través de los cuales se puede llegar a intensificar el placer sexual. El discurso que encontramos en Occidente, al menos desde la Edad Media, es totalmente distinto.

En Occidente no tenemos un arte erótico. Dicho de otra forma, no se aprende a hacer el amor, ni a darse placer, ni a producir placer en los demás; no aprendemos a maximizar, a intensificar más nuestro propio placer a través del

placer de los otros. Esto no se aprende en Occidente y no posemos otro discurso, ni otra iniciación a este arte erótico, que no sea clandestina y puramente interindividual. Por el contrario, tenemos o intentamos tener, una ciencia sexual —*scientia sexualis*— sobre la sexualidad de la gente, pero no sobre su placer, que no aborda qué es lo que hay que hacer para que el placer sea lo más intenso posible, sino que se pregunta cuál es la verdad de lo que es en el individuo, su sexo o su sexualidad: verdad del sexo y no intensidad del placer. Creo que hay dos vías de investigación, dos caminos de análisis, dos tipos distintos de discurso completamente diferentes que aparecen en dos tipos de sociedades, también muy diferentes. Vuelvo a hacer un pequeño paréntesis: esto es algo sobre lo que me encantaría discutir con personas cuyo *background* cultural e histórico es muy diferente del mío y me gustaría especialmente porque en Occidente se sabe poco en qué ha consistido, en sociedades como la suya o como la sociedad china, el arte erótico, cómo se ha desarrollado y a partir de qué saber. En cualquier caso, creo que sería interesante abordar un estudio comparado sobre el arte erótico en las sociedades orientales y el nacimiento de una ciencia de la sexualidad en Occidente...

Volvamos, si les parece, a Occidente. Lo que me gustaría hacer en este trabajo sobre la historia de la sexualidad, es, exactamente, la historia de la ciencia sobre la sexualidad, de esta *scientia sexualis*, y no precisamente para explicar sus distintas concepciones, sus diferentes teorías o sus diferentes afirmaciones —al respecto se podría escribir una verdadera enciclopedia—. Lo que me pregunto

es por qué las sociedades occidentales, digamos las sociedades europeas, han necesitado tanto de una ciencia sexual o, en todo caso, por qué razón, durante tantos siglos y hasta nuestros días, han intentado construir una ciencia de la sexualidad; dicho de otra manera, ¿por qué nosotros, europeos, desde hace siglos, hemos querido y queremos saber la verdad sobre nuestra sexualidad y no cómo con- seguir la intensidad en el placer? Para resolver esta cues- tión existe, evidentemente, un esquema, un esquema ha- bitual, una hipótesis que nos viene a la cabeza y que consiste en decir lo siguiente: en Occidente, sin duda gra- cias a Freud—desde Freud—, y después, toda una serie de movimientos políticos, sociales y culturales diversos, comenzaron a liberar algo la sexualidad de la carcasa en la que estaba encerrada, comenzaron a permitirle hablar, a pesar de que, durante siglos, había estado condenada al silencio. Estamos liberando la sexualidad y, al mismo tiem- po, estableciendo la condición para poder tomar concien- cia de ella, mientras que, en los siglos precedentes, por una parte, la pesantez de una moral burguesa y, por otra, una moral cristiana—la primera tomando, en cierta me- dida, el relevo y la continuación de la segunda— habían impedido en Occidente preguntarse realmente sobre la sexualidad. Dicho de otra forma, el esquema histórico que se utiliza habitualmente se desarrolla en tres tiempos, en tres tramos, en tres periodos.

Primer movimiento: la Antigüedad griega y romana, donde la sexualidad era libre, se expresaba sin dificulta- des y se desarrollaba efectivamente; existía, en todo caso, un discurso en forma de arte erótico. Después interviene

el cristianismo, imponiendo, por primera vez en la his- toria de Occidente, una gran prohibición sobre la sexua- lidad, negando el placer y de la misma forma el sexo. Esta negación, esta prohibición condujo a un silencio sobre la sexualidad, fundado, esencialmente, en prohibiciones morales. Pero, a partir del siglo XVII, la burguesía en si- tuación hegemónica de dominación económica y de he- gemonía cultural, retomó por su cuenta el ascetismo cris- tiano, el rechazo cristiano a la sexualidad—para aplicarlo de forma más severa todavía y con medios más riguro- sos— prolongándolo hasta el siglo XIX. momento en el que, con Freud, se comienza a destapar el velo.

Este es el esquema histórico que se suele utilizar cuando se hace una historia de la sexualidad en Occidente; es de- cir, se constituye esta historia estudiando, en primer lugar, los mecanismos de represión, de prohibición, de lo que se rechaza, se excluye, se niega, y después haciendo al cristia- nismo el gran responsable de este gran rechazo occidental de la sexualidad. El cristianismo sería el que habría dicho «no» a la sexualidad.

Creo que este esquema, tradicionalmente admitido, no es exacto y no se puede tener por bueno debido a una serie de razones. En el libro, del que M. Watanabe ha tenido la amabilidad de traducir un capítulo, me he preguntado, fundamentalmente, sobre los problemas de método y so- bre el privilegio que se le concede a la prohibición y a la negación cuando se hace una historia de la sexualidad. He intentado mostrar que sería, sin duda, más interesante y más enriquecedor hacer la historia de la sexualidad par- tiendo de lo que la ha motivado y la ha incitado, más que

a partir de lo que la ha prohibido. En fin, dejemos esto. Se le puede formular una segunda objeción al esquema tradicional al que acabo de referirme y de esto es de lo que quisiera hablarles: objeción no de método, sino de hecho. De hecho, no soy yo el que formula esta objeción: son los historiadores, más exactamente un historiador de la Antigüedad romana que trabaja actualmente en Francia y que se llama Paul Veyne, quien está realizando una serie de estudios sobre la sexualidad en el mundo romano antes del cristianismo; ha descubierto una cantidad de cosas importantes que hay que tener en cuenta.

Ustedes saben que, en general, cuando se quiere caracterizar a la moral cristiana en relación con la sexualidad y cuando se la opone a la moral pagana, a la moral griega y romana, recurrimos a los siguientes rasgos: en primer lugar, el cristianismo sería quien impuso a las sociedades antiguas la regla de la monogamia; en segundo lugar, el cristianismo habría designado como función, no sólo privilegiada o principal, sino como función exclusiva, como única función de la sexualidad, la reproducción, hacer el amor sólo para tener hijos. Finalmente, en tercer lugar —hubiera podido comenzar por aquí— una descalificación general del placer sexual. El placer sexual es un mal, un mal que es necesario evitar y al cual hay que concederle la menor importancia posible. Conceder al placer sexual la menor importancia posible, utilizar este placer, a pesar suyo, sólo para engendrar niños y sólo niños, por lo tanto, no practicar las relaciones sexuales y no encontrar placer más que en el seno del matrimonio, del matrimonio legítimo y monogámico. Estos tres rasgos definían

el cristianismo. No obstante, los trabajos de Paul Veyne muestran que estos tres grandes principios de moral sexual ya existían en el mundo romano antes de la aparición del cristianismo y que fue otra moral, en gran parte de origen estroico y apoyada por las estructuras sociales e ideológicas del Imperio romano la que comenzó, mucho antes del cristianismo, a inculcar estos principios a los habitantes del mundo romano, es decir, sencillamente a los habitantes del mundo desde el punto de vista de los europeos; en esa época, casarse y conservar a su mujer, hacer el amor con ella para tener niños, protegerse lo máximo posible de las tiranías del deseo sexual, era algo que ya habían adquirido los ciudadanos, los habitantes del Imperio romano antes de la aparición del cristianismo. Por lo tanto, el cristianismo no es responsable de todas estas prohibiciones, descalificaciones y limitaciones de la sexualidad de las que con frecuencia se le hace responsable. La poligamia, el placer fuera del matrimonio, la valoración del placer, la indiferencia en relación con los hijos, ya habían desaparecido, en lo esencial, del mundo romano antes del cristianismo y sólo quedaba una pequeña élite, una pequeña capa, casta social de privilegiados, de gente rica, ricos y, por tanto, disolutos, que no practicaban estos principios, pero en lo fundamental, ya habían sido asimilados.

Ahora bien, ¿sería correcto decir que el cristianismo no ha desempeñado ningún papel en esta historia de la sexualidad? Creo que, de hecho, el cristianismo ha jugado un papel importante, pero considero que este papel no ha consistido en la introducción de ideas morales nuevas; no ha consistido en la introducción, la aportación o la

inserción de nuevas prohibiciones. Me parece que lo que el cristianismo ha aportado a esta historia de la moral sexual son nuevas técnicas. Nuevas técnicas para imponer esta moral o, más exactamente, un mecanismo o un conjunto de nuevos mecanismos de poder para inculcar estos nuevos imperativos morales, imperativos morales que habían dejado de ser novedosos en el momento en el que el cristianismo penetró en el Imperio romano, convirtiéndose muy pronto en la religión del Estado. Por lo tanto, hay que construir la historia de la sexualidad en el mundo occidental después del cristianismo desde los mecanismos de poder, más que desde las ideas morales y las prohibiciones éticas.

Entonces, cabe una pregunta: ¿qué nuevos mecanismos de poder introduce el cristianismo en el mundo romano, revalorizando las prohibiciones que allí ya eran reconocidas y aceptadas?

A este poder lo llamaría, más exactamente se le llama, la pastoría, es decir, la existencia, en el seno de la sociedad, de una categoría de individuos específicos y singulares, que no se definen totalmente ni por su estatus, ni por su profesión, ni por su cualificación individual, intelectual o moral, sino individuos que, en la sociedad cristiana, desempeñan el papel de pastor en relación con los demás individuos que son para ellos sus corderos o su rebaño. Creo que la introducción de este tipo de poder, de esta forma de dependencia, de dominación en el seno de la sociedad romana, de la sociedad antigua, es un fenómeno muy importante. Efectivamente, lo primero que es necesario señalar a

este respecto es que, en la sociedad antigua griega o romana, nunca se concibió que ciertos individuos pudieran desempeñar el papel de pastores de otros, para guiarlos a lo largo de toda su vida, desde el nacimiento hasta la muerte. En la literatura griega y romana, los hombres políticos jamás fueron considerados pastores espirituales, ni siquiera pastores. Cuando Platón se pregunta en la *Política* qué es un rey, qué es un patricio, quién debe regir una ciudad, no habla de un pastor, sino de un tejedor que organiza a los diferentes individuos de la sociedad como los hilos que anuda para formar un bello tejido. El Estado, la ciudad, es un tejido, los ciudadanos son los hilos del tejido. No existe la idea de rebaño, ni la de pastor.

Por el contrario, en el mundo mediterráneo oriental, no en el romano, encontramos la idea de que el jefe tiene la misma relación con sus súbditos que un pastor con su rebaño. Lo encontramos en Egipto, también en Mesopotamia y en Asiria. Pero, sobre todo, en la sociedad hebrea en la que el tema del rebaño y del pastor es absolutamente fundamental, desde el punto de vista religioso, político, moral y social. Dios es el pastor de su pueblo. El pueblo de Jehová es un rebaño. David, el primer rey de Israel, recibe de las manos de Dios la tarea de llegar a ser el pastor de un pueblo que, para él, será su rebaño y la salvación del pueblo judío se conseguirá, se asegurará, el día en que el rebaño llegue, por fin, al redil y sea conducido al seno de Dios. Por lo tanto, la importancia del tema pastoral es muy grande en una serie de sociedades del Mediterráneo Oriental, mientras que no existe entre los griegos y los romanos. ¿En qué consistiría, cómo se definiría este poder pas-

toral que encontramos tan desarrollado en Egipto, en Asiria y entre los hebreos? Podemos caracterizarlo, rápidamente, diciendo que el poder pastoral se opone al poder político tradicional habitual, en la medida en que no se ejerce sobre un territorio: el pastor no reina sobre un territorio, reina sobre una multiplicidad de individuos. Reina sobre corderos, sobre bueyes, sobre animales. Reina sobre un rebaño: que se desplaza. Lo que caracteriza al pastor es reinar sobre una multiplicidad en desplazamiento. Este poder es lo característico del poder pastoral. Su principal función no es asegurar la victoria, puesto que no se ejerce sobre un territorio. Su manifestación esencial no es la conquistista, ni la cantidad de riquezas o de esclavos que se pueden obtener en la guerra. Dicho de otra manera, el poder pastoral no tiene como función principal hacer el mal a los enemigos, sino procurar el bien de aquellos por los que se vela. Hacer el bien en el sentido más material del término, es decir: alimentar, sustentar, dar de comer, conducir hasta las fuentes, permitir beber, encontrar buenos pastos. El poder pastoral es, por lo tanto, un poder que asegura, al mismo tiempo, la subsistencia de los individuos y la del grupo, a diferencia del poder tradicional que se manifiesta, esencialmente, por el triunfo sobre sus sometidos (*assujettis*). No es un poder triunfante, es un poder benefactor.

La tercera característica del poder pastoral la encontramos en las civilizaciones a las que me he referido antes: en el fondo, es una carga, ya que tiene como función principal asegurar la subsistencia del rebaño; su carácter moral esencial es ser entregado, sacrificarse para satisfacer las

necesidades del rebaño. Esto lo encontramos en varios textos célebres de la Biblia, retomados frecuentemente por los comentaristas: el buen pastor es el que acepta sacrificar su vida por sus ovejas. En el poder tradicional, este mecanismo se invierte: lo que conforma a un buen ciudadano es la capacidad de sacrificarse por orden de un magistrado o incluso de aceptar morir por su rey. En el otro caso, es al contrario: el rey, el pastor, es el que acepta morir como sacrificio.

Finalmente, y éste es, quizás, el rasgo más importante, el poder pastoral es un poder individualista, es decir, mientras que el rey o el magistrado tienen como función esencial salvar todo el Estado, el territorio, la ciudad, a los ciudadanos en masa, el buen pastor es capaz de velar por cada individuo en particular, uno a uno. No es un poder global. Evidentemente, el pastor debe asegurar la salvación del rebaño, pero también la de todos y cada uno de los individuos. Este conjunto de temas relativos al pastor se encuentra frecuentemente en los textos hebreos y en cierto número de textos egipcios o asirios. Poder, por tanto, que afecta a una multiplicidad —a una multiplicidad de individuos en desplazamiento, que van de un lado a otro—, poder ablativo, abnegado, poder individualista.

Creo que, a partir del momento en que llegó el cristianismo, una fuerza de organización política y social introdujo en el Imperio romano este tipo de poder completamente ignorado en ese mundo. No abordaré la forma en que todo esto ocurrió de manera concreta: cómo el cristianismo se desarrolló como una Iglesia, cómo los sacerdotes adquirieron una situación, un estatus particular en

su seno, cómo recibieron la obligación de asumir cierto número de cargas, cómo, efectivamente, se convirtieron en pastores de la comunidad cristiana. Creo que, a través de la organización de la pastoría en la sociedad cristiana, a partir del siglo IV d.C. e incluso en el siglo III, se desarrolló un mecanismo de poder que ha resultado muy importante en la historia del Occidente cristiano y, de manera particular, de la sexualidad. De forma general, ¿qué significa para el hombre occidental vivir en una sociedad en la que existe este tipo de poder pastoral?

I En primer lugar: la existencia de un pastor implica la obligación de procurar la salvación de cada individuo.

Dicho de otra forma, la salvación en el Occidente cristiano es un asunto individual — todos debemos salvarnos— pero, al mismo tiempo, esto no es objeto de elección. La sociedad cristiana, las sociedades cristianas, no dejan al individuo la libertad de decir: «Pues bien, yo no quiero salvarme». Todo individuo debe procurar su salvación: «Tú serás salvado o, mejor aún, es necesario que hagas todo lo posible para que puedas ser salvado y te castigaremos en este mundo si no haces lo necesario para salvarnos». En esto consiste, precisamente, el poder del pastor: en que tiene autoridad para obligar a la gente a hacer lo necesario para salvarse: salvación obligatoria.

II En segundo lugar, esta salvación obligatoria no la realiza uno solo. La realiza uno por sí mismo, sin duda, pero únicamente se consigue aceptando la autoridad de otro. Aceptar la autoridad de otro significa que cada una de las acciones que realizamos deberá ser conocida o, en todo caso, podrá ser conocida por el pastor, que tiene autori-

dad sobre el individuo o sobre varios individuos y que, por tanto, podrá decir «sí» o «no»: «Estará bien hecho así y sabemos que no debe hacerse de otra manera». Es decir, que a las viejas estructuras jurídicas que conocen todas las sociedades desde tiempos atrás — a saber, que hay cierto número de leyes comunes cuyas infracciones son castigadas — se añade otra forma de análisis del comportamiento, otra forma de culpabilización, otro tipo de condena mucho más sutil, más estrecha, más sostenida: la que está asegurada por el pastor. El pastor puede obligar a la gente a hacer todo lo necesario para su salvación; está en posición de vigilar, de ejercer, en todo caso, una vigilancia y un control continuo.

III En tercer lugar: en una sociedad cristiana el pastor puede exigir a los demás una obediencia absoluta y esto es un fenómeno muy importante y también muy nuevo. Es evidente que las sociedades galorromanas conocen la ley y los magistrados. Conocen un poder imperial que era absolutamente autocrático. Pero, en el fondo, en la Antiguiedad griega y romana nunca se exigía a nadie una obediencia total, absoluta e incondicional en relación con otro. No obstante, esto es efectivamente lo que ocurre con la aparición del pastor y de la pastoría en la sociedad cristiana. El pastor puede imponer a los individuos — en función de su propia decisión, sin que existan reglas generales o leyes — su voluntad, porque, y esto es importante en el cristianismo, no se obedece para llegar a cierto resultado; por ejemplo, no se obedece para adquirir simplemente un hábito, una aptitud o incluso un mérito. En el cristianismo, el mayor mérito consiste precisamente en ser

Michel Foucault

obediente. La obediencia debe conducir al estado de obediencia. Ser obediente es la condición fundamental de las demás virtudes. Pero ¿ser obediente con relación a quien? Ser obediente con relación al pastor. Estamos en un sistema de obediencia generalizada y la famosa humildad cristiana no es otra cosa que la forma, en cierta medida interiorizada, de esta obediencia. Soy humilde quiere decir que aceptaré las órdenes de cualquiera, desde el momento en que me las dé y podré reconocer en esta voluntad del otro —yo que soy el último— la voluntad misma de Dios.

Finalmente, y creo que esto nos va a conducir de nuevo a nuestro problema de partida, a saber, la historia de la sexualidad, la pastoría ha conllevado toda una serie de técnicas y de procedimientos que conciernen a la verdad y a la producción de la verdad. El pastor cristiano enseña y en este sentido se inscribe sin duda en la tradición de los maestros de sabiduría o de los maestros de verdad como lo fueron, por ejemplo, los filósofos antiguos o los pedagogos. Enseña la verdad, enseña la escritura, enseña la moral, enseña los mandamientos de Dios y los mandamientos de la Iglesia. En esto es un maestro, pero el pastor cristiano es también un maestro de verdad en otro sentido: por una parte, el pastor cristiano, para ejercer su tarea de pastor, evidentemente, debe saber todo lo que hacen sus corderos, todo lo que hace el rebaño y todo lo que hace cada uno de sus miembros en cada instante, pero también debe conocer el interior, qué ocurre en el alma, en el corazón, los profundos secretos del individuo. Este conocimiento de la interioridad de los individuos es una exigencia absoluta para el ejercicio de la acción pastoral cristiana.

Sexualidad y poder

¿Qué significa conocer el interior de los individuos? Quiere decir que el pastor dispondrá de medios de análisis, de reflexión, de detección de lo que ocurre, pero también que el cristiano tiene la obligación de decir a su pastor todo cuanto sucede en el interior secreto de su alma; particularmente, estará obligado a recurrir a su pastor para realizar esa práctica tan específica, creo, del cristianismo: la confesión (*aveu*) exhaustiva y permanente. El cristiano debe confesar constantemente todo lo que le ocurre a quien encargado de dirigir su conciencia y esta confesión exhaustiva producirá, en cierta manera, una verdad, que era desconocida para el pastor, pero que también era desconocida para el propio sujeto; esta verdad, obtenida a través del examen de conciencia y de la confesión (*confession*), esta producción de verdad, que se desarrolla a lo largo de la dirección de la conciencia, de la dirección de las almas, es la que, de alguna manera, constituirá el lazo permanente del pastor con su rebaño y con cada uno de sus miembros. La verdad, la producción de la verdad interior, la producción de la verdad subjetiva, es un elemento fundamental en el ejercicio del pastor.

Así llegamos, precisamente, al problema de la sexualidad. ¿Con qué se confrontaba el cristianismo cuando se desarrolló a partir del siglo II y del siglo III? Se confrontaba con una sociedad romana que, en lo esencial, ya había aceptado su moral, la moral de la monogamia, de la sexualidad, de la reproducción, de la que ya les he hablado. Además, el cristianismo tenía delante o, más bien, al lado y detrás un modelo de vida religiosa intensa, el monacato hindú, el monacato budista y los monjes cristianos que

se expandieron por todo el Mediterráneo Oriental a partir del siglo III, retomando, en cierta medida, las prácticas ascéticas. El cristianismo siempre dudó entre una sociedad civil, que había aceptado cierto número de imperativos morales y este ideal de ascetismo integral; por una parte, intentó dominar, interiorizar, controlándolo, este modelo de ascetismo budista y, por otra, intentó volver a ocuparse de la sociedad civil del Imperio romano para poderla dirigir desde el interior.

¿Con qué medios lo consiguió? Creo que fue la concepción, por lo demás, muy difícil y, por otra parte, muy oscura de la carne la que funcionó y permitió establecer esta especie de equilibrio entre un ascetismo que rechazaba el mundo y una sociedad civil que era una sociedad laica. Pienso que el cristianismo encontró el medio de instaurar un tipo de poder que controlaba a los individuos a través de la sexualidad, concebida como algo de lo que hay que desconfiar, como algo que siempre introducía en el individuo la posibilidad de la tentación y la posibilidad de la caída. Pero, al mismo tiempo, tampoco se trataba en absoluto —evitando caer en un ascetismo radical— de rechazar, como nocivo, como si se tratara del mal, todo lo que pudiera venir del cuerpo. Era necesario poder hacer funcionar ese cuerpo, esos placeres, esa sexualidad en el seno de una sociedad que tenía necesidades de reproducción. Una concepción, por tanto, en el fondo relativamente moderada en cuanto a la sexualidad, que permitía concebir la carne cristiana no como un mal absoluto del que debíamos desembarazarnos, sino como la perpetua fuente, en el interior de los individuos, en el interior de la subjetivi-

dad, de una tentación que corría el riesgo de conducir al individuo más allá de los límites establecidos por la moral dominante, a saber, el matrimonio, la monogamia, la sexualidad reproductiva y la limitación y la descalificación del placer.

El cristianismo ha establecido así una moral moderada entre el ascetismo y la sociedad civil y la ha hecho funcionar a través de todo este aparato de la pastora, pero sus piezas esenciales descansan en un conocimiento, a la vez exterior e interior, un conocimiento metódico y detallado de los individuos por sí mismos y por los otros. Dicho de otra forma, a través de la construcción de una subjetividad, de una conciencia de sí perpetuamente alerta ante las propias debilidades, ante las propias tentaciones, ante la propia carne, es como el cristianismo ha podido hacer funcionar esta moral, en el fondo mediocre, ordinaria, relativamente poco interesante, entre el ascetismo y la sociedad civil. La técnica de interiorización, la técnica de toma de conciencia, la técnica de vigilancia de uno mismo por sí mismo, con relación con sus debilidades, con su cuerpo, con su sexualidad, con su carne, me parece que es la aportación fundamental del cristianismo en relación con la historia de la sexualidad.

La carne es la subjetividad propia del cuerpo, la carne cristiana es la sexualidad tomada en el interior de esta subjetividad, de esta sujeción (*assujétissement*) del individuo por sí mismo que es el principal efecto de la introducción en la sociedad romana del poder pastoral. Y me parece que así —por supuesto, todo esto son hipótesis— se puede comprender cuál fue el papel real del cristianismo

en la historia de la sexualidad. No se trata de prohibiciones y de rechazos, sino de la puesta en marcha de un mecanismo de poder y de control, que también eran mecanismos de saber sobre los individuos y, a su vez, un saber de los individuos por sí mismos en cuanto tales. Todo esto con-figura la marca específica del cristianismo y, en esta medida, me parece que se puede hacer una historia de la sexualidad en las sociedades occidentales a partir de los mecanismos de poder.

Tal es, muy esquemáticamente esbozado, el marco del trabajo que he comenzado. Son hipótesis, nada es seguro, es sólo un marco. Ustedes pueden darles la vuelta y arrojármelas junto con otras muchas preguntas. Por supuesto, si tienen cuestiones que plantear —objecciones, sugerencias, críticas, confirmaciones— estaré encantado.

Debate

S. Hasumi: Plantear preguntas a M. Foucault me parece una empresa poco fácil y no precisamente a causa de mi ignorancia ni de mi timidez. La dificultad radica en la claridad misma de su exposición: estamos acostumbrados a esta claridad gracias a sus escritos. En todos sus libros, en efecto, anuncia siempre de forma precisa qué problema va a tratar y por qué medio lo va a analizar, intenta definir en qué condiciones y en qué circunstancias es necesario su trabajo y lo que acabamos de oír confirma esta claridad y esta precisión. Una vez más, ha tomado la precaución de responder de antemano a todas las cuestiones e, incluso,

de anular casi todas las objeciones que se le podrían formular. Por lo tanto, no tengo prácticamente nada que preguntarle, pero, con el fin de reavivar las discusiones que se van a producir, me gustaría preguntarle solamente esto.

En la lección inaugural del Colegio de Francia, creo recordar que trató la sexualidad desde el ángulo de la represión o de la exclusión: el discurso sobre la sexualidad estaba lleno de prohibiciones y también entredado. Pero a partir de *La voluntad de saber*, usted trata el discurso sobre la sexualidad, no ya como un objeto de represión, sino más bien como algo que prolifera en el ámbito científico. Al respecto se habla a menudo del cambio de M. Foucault y algunos reciben este cambio con alegría...

M. Foucault: ...y hay otros que están muy descontentos.

S. Hasumi: Personalmente, no creo que las cosas hayan ocurrido así. Usted no ha cambiado, no ha abandonado la hipótesis de la represión, sino que la ha vuelto a poner en cuestión para formular de forma diferente el problema del poder...

M. Foucault: Le agradezco esta pregunta ya que es realmente importante y merecía ser planteada. Creo que usted la ha planteado de la manera más pertinente.

Es cierto que, en textos todavía recientes, me he referido, principalmente, a una concepción del poder y de los mecanismos de poder que, en cierta medida, era fundamentalmente jurídica. Los análisis que intento hacer, y nada

más lejos de mi intención pensar que soy el único en hacerlos, son, desde luego, análisis parciales, análisis fragmentarios. No se trata, en absoluto, de fundar una teoría del poder, una teoría general del poder, ni de decir lo que es el poder, ni de decir de dónde proviene. Desde hace siglos, y en Occidente desde hace milenios, se ha planteado esta cuestión y no es seguro que las respuestas dadas hayan sido satisfactorias. En cualquier caso, lo que intento hacer, desde una perspectiva empírica, es tomar las cosas, de alguna manera, por el medio. No se trata de preguntar: «¿De dónde viene el poder o adónde va?», sino: «¿Por dónde circula y cómo ocurre eso, cuáles son las relaciones de poder, cómo podemos describir algunas de las principales relaciones de poder que se ejercen en nuestra sociedad?».

No concibo el poder en el sentido del gobierno o en el sentido del Estado. Me refiero a que entre personas diferentes, en una familia, en una universidad, en un cuartel, en un hospital, en una consulta médica, hay relaciones de poder que circulan: cuáles son, a dónde conducen, cómo unen a los individuos, por qué se soportan o por qué en otros casos no son soportadas. Hagamos, pues, si ustedes quieren, este análisis empezando por el medio y hagamos un análisis empírico. Esto es lo primero.

En segundo lugar, estoy lejos de ser el primero en haberlo intentado. Los psicoanalistas, Freud y muchos de sus sucesores, en particular gente como Marcuse, Reich, etc., en el fondo, intentaron, también, plantear, no tanto la cuestión del origen del poder, de su fundamento, de su legitimidad, o de sus formas globales, sino ver qué sucedía en el psiquismo del individuo, en su inconsciente, en

la economía de su deseo, qué ocurría con las relaciones de poder. Por ejemplo, qué papel juega el padre en el deseo del individuo. Cómo la prohibición de la masturbación, por ejemplo, la relación padre-madre o la distribución de los roles, se inscriben en el psiquismo de los niños. Ellos también analizaron los mecanismos de poder, las relaciones de poder, por el medio y empíricamente.

Pero lo que me sorprendió fue que estos análisis consideraran siempre que el poder tenía como función y como misión decir «no», prohibir, impedir, trazar un límite y, por lo tanto, el poder tenía como principal efecto una serie de fenómenos de exclusión, de histerización, de obliteración, de ocultación, de olvido, o, si lo prefieren, de constitución del inconsciente. El inconsciente se constituye —los psicoanalistas dirán que voy demasiado rápido— a partir de una relación de poder. Esta concepción o esta idea, según la cual los mecanismos de poder son siempre mecanismos de prohibición, creo que fue una idea muy extendida. Esta idea tenía, si usted quiere, una ventaja desde el punto de vista político, una ventaja inmediata y, por lo tanto, un poco peligrosa porque permitía decir: «Anulemos las prohibiciones y ya está, el poder desaparecerá, cuando quitemos las prohibiciones seremos libres». Aquí tal vez haya algo que hace ir demasiado rápido.

En cualquier caso, he cambiado bastante sobre este punto. Cambié a partir de un estudio específico que intenté concretar y precisar lo más posible sobre la prisión y los sistemas de vigilancia y de castigo en las sociedades occidentales en los siglos XVIII y XIX, sobre todo a finales del XVIII. Me parecía que, en las sociedades occidentales, se

estaban desarrollando, coincidiendo además con el capitalismo, toda una serie de procedimientos, una serie de técnicas para asumir, vigilar y controlar el comportamiento de los individuos, sus gestos, su manera de hacer, su situación, su residencia, sus aptitudes, pero que estos mecanismos no tenían la función esencial de prohibir.

Evidentemente, prohíben y castigan, pero el objetivo esencial de estas formas de poder —y lo que sustenta su eficacia y su solidez— era permitir, obligar a los individuos a multiplicar su eficacia, sus fuerzas, sus aptitudes, en resumen, todo lo que permitía utilizarlos en el aparato productivo de la sociedad: adiestrar a los hombres, situarlos allí donde resultan más útiles, formarlos para que adquieran tal capacidad; es lo que se ha intentado hacer en el ejército, a partir del siglo XVII, cuando se impusieron los sistemas disciplinarios, desconocidos hasta entonces. Los ejércitos occidentales no eran disciplinados, se les disciplinó: se requirió de los soldados hacer ejercicio, marchar en filas, disparar con fusiles, manipular el fusil de tal o cual manera, de forma que el ejército fuera lo más eficaz posible. De la misma manera, también hay un adiestramiento de la clase obrera o, mejor dicho, de lo que todavía no era la clase obrera, sino obreros capaces de trabajar en grandes talleres o, simplemente, en pequeños talleres familiares o artesanales, a los que se les acostumbró a vivir en tal o cual vivienda, a cuidar de su familia. Nos encontramos con una producción de individuos, una producción de las capacidades de los individuos, de su productividad; todo esto se ha conseguido a través de mecanismos de poder en los cuales existían las prohibiciones, pero existían simple-

mente como instrumentos. Lo esencial de toda disciplina-
rización de los individuos no era negativo.

Ustedes pueden decir y estimar que fue catastrófico, pueden añadir todos los calificativos morales y políticos negativos que quieran, pero yo quiero decir que el mecanismo no era esencialmente de prohibición, sino, al contrario, de producción, de intensificación, de multiplicación. A partir de ahí, me dije: pero, en el fondo, en nuestras sociedades actuales, la forma del poder, ¿es esencialmente prohibir y decir «no»? ¿No están los mecanismos de poder tan fuertemente inscritos en nuestra sociedad que son ellos los que llegan a producir algo, a multiplicarlo, a intensificarlo? Y es esta hipótesis la que actualmente intento aplicar a la sexualidad, cuando afirmo que, en el fondo, la sexualidad, aparentemente, es la cosa más prohibida que podemos imaginar, nos pasamos la vida prohibiendo: a los niños masturbarse, a los adolescentes que hagan el amor antes del matrimonio, a los adultos hacerlo de tal o cual forma, con tal o cual persona. El mundo de la sexualidad es un mundo plagado de prohibiciones.

Pero me pareció que, en las sociedades occidentales, estas prohibiciones iban acompañadas de toda una producción muy intensa, muy amplia, de discursos —discursos científicos, discursos institucionales— y también de un cuidado, de una verdadera obsesión por la sexualidad, que aparece, claramente, en la moral cristiana del XVI y del XVII, en el período de la Reforma y la Contrarreforma, obsesión que se ha mantenido hasta ahora.

El hombre occidental —no sólo que ocurre en vuestra sociedad— siempre ha considerado que la cosa esencial

Michel Foucault

en su vida es su sexualidad. Y esto se acrecienta cada vez más. En el siglo XVI el pecado por excelencia era el pecado de la carne. Entonces, si se había borrado simplemente la sexualidad, si se había prohibido, condenado al olvido, repudiado, negado, ¿cómo es posible que aparezca tal proliferación de discursos, que haya tal obsesión por la sexualidad? La hipótesis de la que proceden mis análisis —que quizá no llevaré a su término, porque no es tal vez la adecuada— sería que, en el fondo, Occidente no niega realmente la sexualidad —no la excluye—, sino que introduce, organiza a partir de ella todo un complejo dispositivo en el que se juega la construcción de la individualidad, de la subjetividad, a fin de cuentas, la manera en la que nos comportamos, en que tomamos conciencia de nosotros mismos. Dicho de otra forma, en Occidente, los hombres, la gente, se individualiza gracias a determinado número de procedimientos y creo que la sexualidad, más que algo específico del individuo, que ha sido arrojado fuera de sí, es constitutiva de ese lazo que obliga a la gente a anudarse con su identidad bajo la forma de la subjetividad.

Tal vez diría que la famosa claridad de la que el señor Hasumi ha hablado no es otra cosa que la contrapartida de querer ser claro... No me gusta la oscuridad, porque considero que la oscuridad es una forma de despotismo; hay que arriesgarse a cometer errores; hay que exponerse a decir cosas que, probablemente, son difíciles de expresar y en relación a las cuales, evidentemente, farfullamos aquí y allá; temo habérselas dado la impresión de farfullar. Si ustedes han tenido esa impresión es que, efectivamente, ¡lo he hecho!

SEXUALIDAD Y SOLEDAD

«Sexuality and Solitude» («Sexualité et solitude»),
London Review of Books, vol. III, n.º 9, 21 de mayo-5 de
junio de 1981, pp. 3, 5 y 6. (Esta conferencia la pronunció
Foucault en inglés.)

En una obra publicada en 1840 dedicada al tratamiento moral de la locura, un psiquiatra francés, Leuret, da cuenta de la manera en que atendió a uno de sus pacientes —al que trató y, naturalmente, como podéis imaginar, curó—.¹ Una mañana Leuret hace entrar al señor A. en las duchas y le hace contar detalladamente su delirio. «Pero todo esto —declara el médico—, no es más que locura. Va a prometer no creerlo más.» El paciente duda, después promete. «Esto no basta —replica el médico—, ya me ha hecho usted este tipo de promesas y no las ha mantenido.» Abre entonces el grifo del agua fría por encima de la cabeza de su paciente. «¡Sí, sí, estoy loco!», grita el paciente. El chorro de agua se interrumpe y el interrogatorio continúa: «Sí, reconozco que estoy loco», repite el paciente. «Pero —añade—, no lo reconozco más que porque usted me