

### CAPÍTULO 3

## Ontología y diferencia de los sexos

NEUS CAMPILLO

En todo lo que no es el sexo la mujer es igual al hombre.

J.-J. ROUSSEAU

La noción de que de algún modo nosotros elegimos nuestro género plantea un rompecabezas ontológico.

JUDITH BUTLER

La trayectoria teórica feminista de las últimas tres décadas, puede resumirse en líneas generales como un movimiento conceptual que pasó del sexo al género para regresar al sexo como instancia explicativa.

VERENA STOLCKE

### INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es establecer la relación entre un nivel de «comprensión» y de «búsqueda de sentido», entre «la diferencia de los sexos» y la crítica feminista. Se defiende que el feminismo introduce una instancia crítica que queda soslayada desde otras aproximaciones al problema,

como puede ser la hermenéutica deconstructiva. También se precisan las consecuencias de utilizar los vocablos «género» o «sexo». Se entiende que «género» no es un término que deba sustituir a «sexo» en los análisis filosóficos. Se puede utilizar género de manera apropiada para realizar una «genealogía deconstructiva de la ontología del género»; no se discute su pertinencia en psicología, antropología, sociología o historia. Sin embargo, en el feminismo filosófico, las nociones de «sexo» y de «la diferencia de los sexos» se consideran más apropiadas.

#### LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL «SEXO» Y EL FEMINISMO

¿Es posible un discurso sobre «la diferencia de los sexos» fuera de los registros de la antropología, la biología, el psicoanálisis, las ciencias en general? ¿Es la diferencia de los sexos una diferencia originaria? ¿Cuál es el status discursivo de una indagación sobre el sexo? ¿Cómo se puede pensar el sexo? ¿Cuál es el sentido del sexo y de la diferencia de los sexos? ¿Cómo se aborda desde el feminismo ese pensar el sexo? ¿Ha sido un concepto filosófico? ¿Se ha preocupado la filosofía de pensar el sexo? ¿Cómo?

Los niveles de comprensión y de búsqueda de sentido implícitos en esas preguntas son distintos. Sin embargo, cabe introducir otra: ¿Cuál es la relación entre un nivel de comprensión y de búsqueda de sentido de la diferencia de los sexos y una crítica feminista? ¿Hay alguna relación? ¿Cómo puede relacionarse la deconstrucción de la lógica binaria con el problema planteado por el feminismo? Para poder indagar en estos problemas es necesario hacer una serie de precisiones sobre la pertinencia de utilizar los vocablos «sexo», «género» y los filosofemas «diferencia de los sexos» y «diferencia sexual».

La introducción del término «género» en Psicología, Historia o Ciencias Sociales, en general, ha llegado a influir en el pensar filosófico acerca del sexo. Habría que preguntarse si la

filosofía tiene que aplicar miméticamente este vocablo o si, al contrario, por su carga significativa en la investigación socio-cultural, se entiende que es un término que distorsiona un análisis filosófico. Tenemos, por otra parte, que el feminismo filosófico ha utilizado siempre «sexo» y «diferencia de los sexos» o *geschlecht* (que significa tanto «sexo como «género»»), que tiene una carga significativa apropiada para el análisis filosófico. Además el trabajo de desconstrucción y de crítica feminista también utiliza «sexo» porque en la historia del pensamiento occidental, que es del que nos ocupamos, las mujeres han sido conceptualizadas desde su sexo.

Se puede comprobar respecto del vocablo «género» algo parecido a lo que ya sucedió en su día con el de «patriarcado». Cuando era hegemónica la investigación estructuralista en antropología cultural, el término «patriarcado» y «patriarcal» vino a ser la única forma de explicar la dominación de las mujeres y de analizar la relación entre los sexos. Sin embargo, con la crisis del estructuralismo como paradigma explicativo, se produjo prácticamente la desaparición de ese término y se introdujo la categoría de género como sustituta. No comparto la defensa de esta categoría para ciertos análisis, y voy a intentar explicar el motivo de las reticencias que mantengo.

Los textos clásicos del feminismo están llenos de afirmaciones sobre el sexo —y/o la diferencia de los sexos— en un sentido amplio, no referido a la sexualidad. Cuando Mary Wollstonecraft escribe *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) realiza varias afirmaciones en este sentido: «El hecho de que yo sea mujer no debe llevar a mis lectores a suponer que pretendo agitar con violencia el debatido tema de la calidad o inferioridad del sexo, pero como lo encuentro en mi camino y no puedo pasarlo por alto sin exponer a mala interpretación la línea principal de mi razonamiento, me detendré un momento para expresar mi opinión en pocas palabras» (pág. 100). Toda su argumentación en favor de los derechos de las mujeres y de su educación se hace aludiendo a las de su sexo: «al dirigirme a mi sexo» (pág. 101); «espero que mi propio sexo me excuse» (pág. 101); «obtener el carácter de un ser humano, sin tener en cuenta la distinción de sexo» (pág. 103); «deseosa de con-

vertir a mi sexo en miembros más respetables de la sociedad» (pág. 103).

Hay una frase que llama la atención: su provocativa afirmación de que hay que hacer a las mujeres más masculinas (página 101), añadiendo que «realmente la palabra *masculinas* es sólo un metemiedos: hay poca razón para temer que las mujeres adquieran demasiado valor o fuerza» (pág. 104). Por eso tuvo que explicar que lo masculino se había abrogado la «humanidad» de los dos sexos, y defender que las mujeres eran también criaturas humanas.

Más de doscientos años después de que Mary Wollstonecraft «vindicara los derechos de la mujer» continuamos discutiendo sobre ello, aunque las disputas que se producen han llegado a problematizar el tema de la diferencia de los sexos de tal manera que ya no se sabe si es la misma cuestión. En este debate se pueden señalar al menos dos aspectos: la cuestión del humanismo y la del sexo mismo. En aquel momento parecía claro que la pretensión de «hacerlas criaturas humanas» era una pretensión clara respecto de la cual se podía estar o no de acuerdo, pero que, en última instancia, quedaba dentro del programa ilustrado de lograr que la especie natural se convirtiera en especie moral. Ésa es una cuestión que ya no está tan clara. La crítica al «humanismo», cualquiera que haya sido su forma, distorsiona también la pretensión de igualdad. El otro aspecto, la utilización del vocablo «sexo» para referirse a las mujeres, ha pasado por varios cambios y ha llegado a sustituirse por «género». De manera que hoy en día, para decir que iba a hablar en nombre de las mujeres, Mary Wollstonecraft tendría que afirmar «voy a hablar en nombre de las de mi género». Y para decir que hay que considerar a las mujeres criaturas humanas tendría que afirmar algo así como que la pluralidad cultural humana es tan diversa y la sexualidad tan amplia (o polimorfa), que ya no se puede hablar de la humanidad sin caer en esencialismos o en universalismos etnocéntricos. Sin embargo, continúa habiendo un «dominio sexual» sobre las mujeres como hecho incontestable que, si se me permite, «impide la humanidad de lo humano».

Ahora bien, los problemas en torno a la pertinencia de usar el término «sexo» o «género» y de situarse en una concepción

humanista o no para criticar el dominio sexual de las mujeres no son fáciles de dilucidar. No es posible volver a utilizar las mismas palabras de Mary Wollstonecraft porque ello indicaría una falta de conocimiento de cómo se ha pensado «la diferencia de los sexos» en los últimos doscientos años. Pero tampoco es posible cerrar los problemas que ella planteó desde todo lo que se ha investigado, aunque es mucho, porque la pertinencia de su discurso —de vindicación— continúa vigente.

Por ello propondría que nos acerquemos al problema —el «dominio sexual» de las mujeres— con las herramientas de que disponemos en la actualidad. Si ahora analizamos la frase «hablar en nombre de las de mi sexo» pronunciada por una mujer cabría preguntarse si estoy hablando en nombre de «las mujeres» como «universal genérico», porque inmediatamente vienen los problemas: ¿Qué mujeres? ¿De qué mujeres se habla, las de qué clase, las de qué raza, las de qué orientación sexual? Y además, ¿por qué afirmo que soy una mujer? El feminismo contemporáneo ha abordado la discusión sobre estas cuestiones desde diversos paradigmas y ha contribuido a problematizar el concepto del sujeto político y de la identidad de forma notable. Una problematización que, lejos de eliminar el sujeto del feminismo, le aporta una perspectiva crítica. Y lo hace porque no cierra el universo de discurso de la definición del sujeto, sino que lo amplía convirtiendo la constatación de pluralidad en pluralismo. Un pluralismo que representa la posibilidad de tener en cuenta las «identidades plurales»<sup>1</sup>.

La introducción en el debate feminista de la cuestión del género vino a redefinir todas aquellas teorías y filosofías que se habían ocupado del dominio sexual y de la identidad sexual sobre la base de ese nuevo concepto, que parecía compendiar todos aquellos aspectos que, aun tenidos en cuenta, no eran nombrados: los aspectos psicosociales del sexo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Celia Amorós aborda las posibilidades de «Un sujeto verosímil», en *Tiempo de Feminismo, Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997, cap. I.

<sup>2</sup> Los Diccionarios feministas dan gran relevancia al vocablo «género». Por poner algún ejemplo: en *10 palabras clave sobre Mujer*, Celia Amorós

En torno al «género» se polarizan varios temas controvertidos: lo natural y lo cultural; lo biológico y lo histórico; la identidad; el sujeto. Se ha abogado por la dicotomía clara y tajante de lo masculino y lo femenino, las más de las veces para defender la diferencia sexual; o se ha mantenido desde el punto de vista ideológico de forma no tajante, sino como modelo para el análisis. Ideológicamente el feminismo ha abogado por varias posibilidades: mantener la dicotomía pero reivindicando la igualdad o, mejor dicho, abolir la jerarquía, o bien abolir incluso los géneros. Hay un común denominador del feminismo que es eliminar la jerarquía, pero la división en el seno del feminismo se establece cuando se plantea si hay que proponer, junto con esa eliminación, la de la división binaria misma<sup>3</sup>.

La cuestión ha llegado a ser tan compleja que en algunos momentos ha podido parecer que afectaba a las políticas de las mujeres, puesto que ya no se sabía muy bien en nombre de quién se hablaba, ni si el dominio sexual de los hombres sobre las mujeres era un objetivo claro contra el que luchar, sobre todo porque se cuestionaba la política de la representación. Pero las desigualdades y discriminaciones concretas, por ño decir el dramatismo de la violencia contra las mujeres, hace imposible permanecer al margen. Una cultura crítica feminista tiene que tener en cuenta esta *impasse*. No es posible entonces construir una teoría que pueda proporcionar en exclusiva, a modo de «concepción del mundo», los parámetros teóricos y prácticos respecto de la diferencia de los sexos y su jerarquía. De modo que una «teoría del género» sería muy problemática.

El «género» puede ser una herramienta conceptual para explicar y clarificar determinados problemas respecto del sujeto del feminismo, respecto de la diferencia de los sexos, respecto

---

(ed.), Madrid, Verbo Divino, 1995, Rosa Cobo, autora del texto sobre «género», afirma: «El concepto de género es la categoría central de la teoría feminista» (pág. 55). Esa rotunda afirmación queda matizada posteriormente. Véase también el vocábulo «Género» en Victoria Sau, *Diccionario Ideológico Feminista*, Barcelona, Icaria, 1990.

<sup>3</sup> Rosa Cobo señala que Ch. Delphy une esta idea a la de que sin jerarquización no hay división posible, *10 palabras claves sobre Mujer*, pág. 81.

de la historia de las mujeres, etc. Pero lo que no está nada claro es que se convierta en una teoría que cierre el universo del discurso<sup>4</sup>.

Lo que se introducía como un concepto clarificador de la construcción cultural del sexo se ha llegado a convertir en un concepto sustitutivo del de sexo. Ya no se habla de «violencia sexual», sino de «violencia de género». Ni de las relaciones entre los sexos, sino de las relaciones entre los géneros. La tesis que voy a defender es la de mantener el término «sexo» y «diferencia de los sexos» en los análisis filosóficos. No discuto la pertinencia de utilizar «género» en sociología, antropología, psicología o historia<sup>5</sup>. Pero desde la perspectiva filosófica y desde una filosofía crítica el concepto de sexo y en concreto el de «diferencia de los sexos» no tiene por qué ser sustituido e incluso puede contribuir a clarificar la problemática que planteó la distinción sexo-género<sup>6</sup>. Incluso se pueden analizar mejor algunos problemas como el de la identidad. No se trata de eliminar el término «género», pero sí de no generalizarlo de manera que sustituya a sexo. La precisión terminológica contribuye a una clarificación de los problemas, pero la falta de distinción de los niveles de análisis y de su uso puede no ayudar en absoluto.

Una primera cuestión es el significado de los términos en las distintas lenguas. Cuando a Donna Haraway se le pidió un

---

<sup>4</sup> Luisa Femenías, «Contribuciones de la Teoría del Género a la Antropología Filosófica», *Clepsydra*, Universidad de La Laguna, 1, 2002, páginas, 31-45: «La Teoría del Género no sólo aporta una nueva explicación del mundo, sino que descubre una zona antes no explorada, que obliga al compromiso», pág. 39.

<sup>5</sup> Para un detallado análisis de la utilización de la categoría «género» como pertinente y fructífera en los análisis feministas: María José Guerra «Género: debates feministas en torno a una categoría», en *Arenal. Revista de Historia de las mujeres*, Universidad de Granada, vol. 7, núm. 1, enero-junio de 2000.

<sup>6</sup> Como ponía de relieve Amelia Valcárcel en *Sexo y Filosofía. Sobre Mujer y Poder*, Barcelona, Anthropos, 1991: «la mayor parte de los clásicos del pensamiento feminista hablan de “sexo”». *Le Deuxième Sexe*, de Simone de Beauvoir, *Sexual Politics*, de Kate Millet, *La dialéctica de los sexos*, de Shulamit Firestone.

texto para la voz «Género», para una traducción al alemán del original francés del *Diccionario Crítico del Marxismo*, reflexionó muy acertadamente sobre las dificultades de un término que no tenía el mismo significado en los distintos idiomas —inglés, alemán, francés, castellano, ruso, chino a los que iba a traducirse la obra. Decía lo siguiente: «El inglés, sobre todo el de los Estados Unidos, hace la distinción entre sexo y género, la cual ha costado sudor y lágrimas en muchos terrenos sociales, tal como se verá en las páginas que siguen. El alemán tiene una sola palabra, *Geschlecht*, que no significa lo mismo que las inglesas *sex* (sexo) o *gender* (género) (...). Al menos yo sabía lo que estaba pasando con género, con *genre* y con *Geschlecht*. Las historias específicas del movimiento femenino en las enormes áreas globales, donde estas lenguas formaban parte de las luchas políticas, eran la razón principal de las diferencias. (...) Mi inglés estaba marcado por la raza, la generación y el género (!), la región, la clase social, la educación y la historia política. ¿Cómo iba a ser este inglés la matriz necesaria para el sexo-género en general?»<sup>7</sup>.

Las dificultades para definir el vocablo «género» no son sólo de la lengua, sino de la situación de quien escribe, ya que difícilmente podría universalizarse lo que puede significar desde una determinada posición de lengua, clase, género, raza, etc. La salida a este problema la encuentra Haraway limitando el análisis a la expresión «sexo-género», que tiene su origen en un «lugar textual» como la obra de Gayle Rubin. Es decir, se trata de precisar el término y su uso, asumiendo las dificultades y centrándose en un «lugar textual» determinado, lo que no quiere decir extrapolarlo haciendo del género una teoría universal.

No se trata de mencionar el artículo de D. Haraway como ejemplo de lo que es definir un vocablo complejo y controvertido como el de «género»; se trata de mostrar la «política sexual de una palabra» clave en el pensamiento feminista contemporáneo y, en la medida de lo posible, la pertinencia de su uso para ciertas aproximaciones al problema.

---

<sup>7</sup> Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991, págs. 214-215.

Una serie de observaciones de Haraway resultan esclarecedoras de problemas importantes en torno al uso del vocablo «género». Entre ellas destacaría la distinción entre «el discurso feminista euro-estadounidense» y el de la «escritura europea». En el primero, el lenguaje del género es el de la «posición del sujeto sexuado», mientras que en el otro es «la diferencia sexual». Entre uno y otro, el feminismo socialista alemán se decantaría por la función autoconstructora de la mujer, criticando el determinismo cerrado que pueden tener las teorías constructivistas del género y abogando por una «teoría de la experiencia» de las mujeres, en la escritura o en los «trabajos de la memoria»: «las versiones de las *Frauenformen* insisten en el género como un verbo, no como un nombre sustantivo» (pág. 218). Esa idea de *Geschlecht* como un verbo y no como un nombre indica mejor las posibilidades de esa noción para significar una «experiencia vivida».

Desde otra perspectiva también encontramos un cuestionamiento de la utilización del vocablo «género». Geneviève Fraisse clarifica la terminología de forma contundente. Introduce, además, la hipótesis de trabajo de que es «la diferencia de los sexos» (que no «la diferencia sexual») el concepto adecuado para una investigación histórico-filosófica sobre las mujeres y sus relaciones con los hombres. Su argumento es el siguiente:

*Gender* o género, al proclamar la distorsión entre lo biológico (los sexos) y lo social (construcción de roles sexuales), es una proposición filosófica (proveniente de los Estados Unidos) que requiere diversos comentarios. Decir «el género» en detrimento de «diferencia de los sexos» expresa la voluntad conceptual de deshacerse de lo concreto del sexo en favor de lo abstracto del género; proponer un concepto para unificar el desorden de la tradición. Pero esta

El concepto de «diferencia de los sexos», que por ejemplo se encuentra en Hegel (Enciclopedia), tiene la ventaja de dejar abiertas las cuestiones aparentemente resueltas por los conceptos precedentes. Diferencia sexual y género expresan, en la palabra misma, una proposición filosófica. Diferencia sexual afirma la diferencia; género retoma la oposición binaria de lo biológico y lo social<sup>8</sup>.

Esta idea de que «diferencia sexual» y «género» están ya expresando una proposición filosófica es clave para argumentar que hay que utilizar otras palabras: «diferencia de los sexos» es un filosofema susceptible de representar un papel en el análisis histórico-filosófico, en el ontológico y en el político. Y eso sin que implique ya una determinada concepción a defender —una proposición filosófica— en favor o en contra de la cual pronunciarse. Dicho con las palabras de Fraisse: «La empiricidad de la diferencia entre hombres y mujeres es entonces una condición de la elaboración de un pensamiento, y no un obstáculo»<sup>9</sup>. No se trata de defender una determinada concepción, sino de «elaborar un pensamiento», que inserta «la diferencia de los sexos» en la historicidad.

Hay que tener en cuenta, además, que la existencia de muchos «feminismos» no es una invención de las feministas, sino una asunción teórico-crítica de la pluralidad de sujetos mujeres —y la pluralidad de identidades—, lo que ha implicado que el análisis crítico teórico fuera también plural, en el sentido de que el feminismo se genera desde diversos paradigmas y a la vez tiene una autonomía y una especificidad. Incluso la misma noción de «crítica» tiene significados distintos en los diferentes feminismos, en las distintas filosofías y por ende en el feminismo filosófico. Se trata de la posibilidad de situar la crítica asumiendo qué significa el dominio por el sexo, en concreto, el dominio de los hombres sobre las mujeres<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> G. Fraisse, *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996. Véase el capítulo de G. Fraisse en este volumen.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Neus Campillo, «El significado de “crítica” en el feminismo contemporáneo», en Celia Amorós (coord.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.

Pero el paradigma teórico crítico no es el único entre los feminismos. El feminismo de la diferencia abordó el problema del sexo desde la «diferencia sexual»<sup>11</sup>. Con las palabras de Geneviève Fraisse he destacado que la utilización de «diferencia sexual» implica ya una proposición filosófica en tanto que afirma la diferencia. Pero también hay que tener en cuenta que se trata de un análisis del lenguaje muy fructífero para la desconstrucción del pensamiento sobre el sexo, análisis que muestra la ocultación, en el lenguaje hegemónico, de un solo «sujeto», aparentemente neutro.

Por lo que se refiere a la distinción sexo-género, la crítica semiótica desde la perspectiva de la diferencia sexual contiene también algunos aspectos dicotómicos no cuestionados, que son, en cambio, problematizados por una genealogía de la ontología del género. Así, por ejemplo, Patricia Violi afirma: «Si la diferencia sexual está, por una parte, anclada en lo biológico y precede a la estructuración semiótica, por otra es elaborada social y culturalmente. Es precisamente el paso del sexo, en cuanto biología y dato natural, al género, como resultado de procesos semióticos y lingüísticos en la construcción del sentido, el objeto principal de mi investigación»<sup>12</sup>. Estas palabras dan cuenta de que incluso desde una defensa de la diferencia sexual se mantiene ese reducto biológico como «dato natural», no construido ni producido por el lenguaje.

Teniendo en cuenta estas precisiones centraré el problema de las relaciones entre ontología y sexo en dos aspectos: las relaciones diferencia sexual-diferencia ontológica y la genealogía de la ontología del género. Al plantear M. Heidegger la pregunta por la diferencia ontológica —la cuestión de distinguir entre el ente y el ser—, propuso una analítica del existente (*Ser-ahí, Dasein*) que apunta a revisar radicalmente el sujeto-consciencia de la tradición racionalista occidental. La discusión

---

<sup>11</sup> Para una aproximación a las distintas corrientes del feminismo de la diferencia, véase María Luisa Cavana, «Diferencia», en *10 palabras claves sobre Mujer*, Celia Amorós (ed.), Pamplona, Eday, 1995, págs. 85-118. Contiene una amplia bibliografía al respecto.

<sup>12</sup> Patrizia Violi, *El infinito singular*, Madrid, Cátedra, 1991.

de J. Derrida al respecto sitúa el problema de la diferencia de los sexos en el nivel de «lo legible-de la interpretación». Interesará dilucidar ese nivel de la interpretación y al menos apuntar sus virtualidades en la hermenéutica sobre el sexo. Por otra parte, analizaré la discusión filosófica en torno a la «construcción del sexo como género» exponiendo «una genealogía de la ontología del género», tal y como Judith Butler la desarrolla a partir de una aproximación crítica a la tesis de Michel Foucault en *Historia de la sexualidad*.

Ambas aportaciones son un ejemplo de cómo se pueden analizar determinados problemas que el feminismo filosófico se plantea desde su propia historia, asumiendo algunas de las contribuciones de la filosofía contemporánea.

El problema podría formularse así: ¿En qué medida la crítica de la lógica binaria, presente en el análisis de Derrida (realizado a partir de una interpretación de los textos de Heidegger), contribuye a clarificar la cuestión de la diferencia de los sexos? ¿Que tienen en común el feminismo y la crítica de la lógica binaria?

#### LA «DIFERENCIA DE LOS SEXOS» EN EL ORDEN DE LA INTERPRETACIÓN

Los elementos diversos de la diferencia sexual no son objetivables: la diferencia de los sexos no pertenece al orden de lo visible, de lo definible, sino de lo legible, esto es, de la interpretación.

FRANÇOISE COLLIN

La concepción de M. Heidegger sobre «la diferencia de los sexos» se tradujo en lo que Derrida calificó de «crítica al fallogocentrismo». Pero el análisis de ambos tiene una virtualidad que va más allá de la acuñación de ese término, por ser un intento de pensar la «diferencia sexual» en un orden interpretativo.

En J. Derrida hay un cambio en el enfoque del problema de «la diferencia de los sexos», en el sentido de situar esa diferen-

cia fuera de la lógica binaria en la que se ha construido. Su interpretación es que el problema no estaría en si esa lógica binaria tiene un fundamento biológico o sociocultural sino en «desconstruir» la lógica dual misma. Una «desconstrucción» que se realiza desde la pregunta por el sentido de una diferencia que no implique una «dualidad».

En una de las pocas referencias a la diferencia de los sexos que aparece en las obras de M. Heidegger: «Comunidad sobre la base del unos-con-otros (*Miteinandersein*)»<sup>13</sup>, se precisa que «la diferencia de los sexos» no es una diferencia originaria sino dependiente de la estructura del «*Mit-in-andersein*» (Ser-con-los-otros):

En su esencia, en su ser, el ente que en cada caso somos nosotros mismos, el hombre, es un *neutrum*: llamamos a este ente *Dasein*, *existencia* o *ser-ahí*. Pero a la esencia de este *neutrum* pertenece al que, en cuanto que fácticamente existe, en cuanto que fácticamente desarrolla su existir, necesariamente haya roto su neutralidad, es decir, en tanto que *Dasein* o existencia o ser-ahí es fácticamente o bien varón, o bien hembra, es decir, es un ser sexuado; y esto incluye un muy determinado uno-con-otro y uno-a-otro. El límite y el alcance de los efectos o repercusiones de este carácter es fácticamente diverso en cada caso; lo único que cabe mostrar es qué posibilidades de la existencia humana no vienen necesariamente determinadas por la relación de sexo. Eso sí, precisamente esa relación de sexo sólo puede ser posible porque la existencia en su neutralidad metafísica viene ya determinada por el uno-con-el-otro y como uno con otro, es decir, porque la existencia o *Dasein* en su neutralidad metafísica viene ya determinada por lo que venimos llamando el ser-unos-con-otros y como ser-unos-con-otros. Si cada existencia o *Dasein*, sea fácticamente hombre o mujer, no fuese ya ser-unos-con-otros o ser-uno-con-otro entonces esa relación de sexo sería imposible en absoluto como relación humana<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> *Introducción a la filosofía (Einleitung in die Philosophie)*, que impartió en el primer semestre del curso 1928-29 en la Universidad de Friburgo, Madrid, Cátedra, 1999.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999, página 58.

El cambio de la fenomenología hermenéutica consiste en pensar «la diferencia ontológica» «por la que lo óntico y lo ontológico son dos niveles de comprensión y de búsqueda del sentido». Desde ahí «la diferencia de los sexos» es una diferencia óntica que, como tal, tiene su condición de posibilidad en el nivel ontológico del «ser-unos-con-otros». Dicho de otra manera, no es que porque fácticamente el existente sea hombre o mujer sea posible explicarse el «ser-unos-con-otros». Antes al contrario, la relación de sexo es una relación posible sólo porque hay una determinación de la existencia en el *Miteinandersein* (ser-unos-con-otros).

Lo que Heidegger considera originario es la neutralidad sexual; sólo por ella es posible la diferencia. El sexo es sólo un momento del «estar arrojado» (*Geworfenheit*). Entraría en lo que podríamos llamar las distintas posibilidades fácticas del «ser-unos-con-otros» (*Miteinandersein*). Mediante la lectura que hace de Heidegger, J. Derrida aporta una nueva interpretación del problema de las relaciones sexo-ontología. Interpreta la afirmación de que la diferencia de los sexos no es originaria como un «silencio» de Heidegger: «La asexualidad no significa aquí la ausencia de sexualidad —se diría de pulsión, de deseo o incluso de libido—, sino la ausencia de marca de pertenencia a uno de los dos sexos. No significa que el *Dasein* no pertenezca de hecho u ónticamente a un sexo; no significa que sea privado de sexualidad sino que, en tanto que *Dasein*, no lleva la marca de esta oposición o de esta alternativa entre uno y otro de los dos sexos. Estas marcas no son estructuras existenciales, al menos en tanto que marcas opuestas y binarias. Ninguna alusión en eso a una bisexualidad primitiva o sobrevenida. Una tal alusión se llevará aún hacia determinaciones anatómicas, biológicas o antropológicas. Y el *Dasein*, en sus estructuras y en su «potencia» originarias, sería «anterior» a esas determinaciones»<sup>15</sup>.

El problema que se nombra es el de la «diferencia ontológica y diferencia sexual», entendiendo que lo que está en juego

---

<sup>15</sup> J. Derrida, *Choréographies, Points de suspension*, París, Galilée, 1992, pág. 111.

es la «apuesta» de la neutralización. Hay una dificultad en seguir utilizando dicotomías, dualismos acuñados por la historia de la metafísica occidental, pero también la hay en dar cuenta de ese pasaje de la «neutralidad» a la «diferencia sexual»: cuando se pregunta por la diferencia, en realidad se está buscando «el paso entre diferencia ontológica y diferencia sexual, un paso que puede que no se deje pensar según las polaridades a las que siempre nos hemos referido (originario-derivado, ontológico-óntico, ontología-antropología, pensamiento del ser, metafísica o ética, etc.)»<sup>16</sup>. Eso lleva a Derrida a buscar una forma de pensar la «diferencia» que no sea «dual»<sup>17</sup>.

La relación entre «diferencia ontológica» y «diferencia sexual» abre un campo de interrogación sobre el status de la indagación sobre el sexo: «¿Es una cuestión despreciable para el pensamiento? ¿Hay que abandonar ese discurso a las ciencias o las filosofías de la vida, a la antropología, a la sociología, a la biología, o incluso a la religión o a la moral?»<sup>18</sup>. En relación con ese «silencio» señalado en Heidegger, Derrida acaba preguntándose por los «contornos determinables de ese no-dicho», es decir, si se trata de una omisión, de una denegación o de un impensable. Pero, en todo caso, lo que constata es que la diferencia sexual no es un rasgo esencial, no pertenece a la estructura del *Dasein*<sup>19</sup>. El comentario de Derrida al texto de Heidegger sobre la cuestión de la «diferencia sexual» clarifica en parte ese silencio.

La «neutralidad» del *Dasein* se encuentra destacada desde la misma terminología, porque no ha elegido el término *Mensch* sino *Dasein* para referirse a la existencia del «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Sein*). Heidegger explica el significado de la «neutralidad» del *Dasein* para evitar «interpretaciones erróneas» respecto a cómo entenderlo como «ser en el mundo»:

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 111.

<sup>17</sup> J. Derrida deja el vocablo alemán *Geschlecht* sin traducir.

<sup>18</sup> J. Derrida, *Psychée. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pág. 396.

<sup>19</sup> J. Derrida, *op. cit.*, pág. 398. El propio Heidegger explicó esta neutralidad en un curso en la Universidad de Marburg, en 1928 (citado por Derrida).

El *Dasein* es tal que existe por sí (*umwillen seiner*). Pero si es el mundo, en ascenso hacia el cual se temporaliza ante todo la mismidad, entonces se atestigua como aquello por lo cual el *Dasein* existe. El mundo tiene el carácter fundamental del *por el cual* y esto en el sentido originario de que anticipa la posibilidad para cada por ti, por él, por tanto, etc., que se determina fácticamente. Pero aquello por lo cual existe el *Dasein* es él mismo. A la mismidad pertenece el mundo; éste está esencialmente referido al *Dasein*.

Antes de intentar preguntarnos por la esencia de esta referencia a interpretar así el ser-en-el-mundo, desde el «por el cual» como carácter primario del mundo, es preciso rechazar algunas interpretaciones inmediatas erróneas de lo dicho.

La proposición: El *Dasein* existe por sí, no contiene ninguna finalidad óntico-egoísta de un ciego amor propio del hombre fáctico. Por eso no puede refutarse mostrando que muchos hombres se sacrifican por los otros y que en general los hombres no sólo existen por sí, sino en comunidad. En la mencionada proposición no hay ni un aislamiento solipsístico del *Dasein*, ni una inflación egoísta del mismo. Más bien al contrario, da la condición de posibilidad para que el hombre «se» pueda comportar en forma «egoísta» o «altruista». Sólo porque el *Dasein* como tal está determinado por la mismidad, un yo-mismo puede comportarse frente a un tú mismo. Mismidad es la suposición para la posibilidad de la yoidad (*Ichheit*) que siempre se abre sólo en el tú. Pero nunca la mismidad está relacionada con el tú, sino que, puesto que posibilita todo esto, es neutral frente al ser-yo y al ser-tú y con más razón frente a la sexualidad<sup>20</sup>.

Esa afirmación: «con más razón frente a la sexualidad», es la que contiene una aclaración respecto del sentido de la neutralidad del *Dasein*. No quiere decir esa neutralidad que sea asexual. Derrida piensa que el interés por subrayar la mismidad del *Dasein*, como diferente a la dualidad del yo-tú puesto que es una mismidad originaria respecto de esa dualidad, se refiere

---

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Ser, Verdad y Fundamento*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975, pág. 42.

a algo específico respecto de la diferencia sexual. «La neutralidad asexual, no desexualiza», afirmará Derrida<sup>21</sup>.

La neutralidad del *Dasein* no es una negatividad, sino que se opone a la dualidad sexual. No se trata de una «indiferencia del *Dasein*». Lo que se aclara es que, en efecto, «Si en tanto que tal, el *Dasein* no pertenece a ninguno de los dos sexos, ello no significa que el ente que es esté privado de sexo. Al contrario, se puede pensar aquí en una sexualidad prediferencial, o más bien pre-dual, lo que no significa necesariamente unitaria, homogénea e indiferenciada»<sup>22</sup>.

Se observa en esta aclaración que se introduce una «sexualidad pre-dual» como positividad, una potencia como corresponde al «poder ser» que caracteriza al *Dasein*. El problema estaría en la relación de esa asexualidad-neutralidad con la diferencia sexual entendida como marca dual. Y es ahí donde Derrida expone sus dudas sobre si ambas estarán del mismo lado, aunque ésta fuera una interpretación excesiva (violenta dice él) de la concepción de Heidegger.

Lo que parece claro es que el significado del *Dasein* de Heidegger complica la cuestión de la interpretación del sexo, que plantea al menos dos cuestiones: la del estatus de la investigación sobre el sexo y la de que el *Dasein*, en tanto que neutro, es la fuente originaria de la existencia fáctica, de la concreción. Dicho de otra manera: ¿Cómo sería posible un discurso sobre la sexualidad fuera de los registros de la antropología, la biología e incluso de la filosofía de la existencia? ¿Es posible una ontología del sexo?

La pregunta que permanece es si existe una sexualidad originaria y cómo habría que entenderla. La neutralidad, en todo caso, es una distinción respecto del carácter dual, binario. Por lo tanto, el análisis requerirá una precisión con respecto al sentido de la diferencia sexual.

Que «la ipseidad sea neutra», pero que Heidegger insista en que «con más razón frente a la sexualidad», hace sospechar

---

<sup>21</sup> J. Derrida, *Psyché*, pág. 402.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 402.

a Derrida la posibilidad de que la sexualidad sea una estructura ontológica de la ipseidad: «¿Y si el *Da* del *Dasein* fuera ya sexual?, se pregunta. ¿Y si la diferencia sexual estuviera ya marcada en la apertura por la pregunta del sentido del ser y la diferencia ontológica?»<sup>23</sup>.

El análisis del texto lo lleva a considerar el sentido del término «sexualidad» más como mencionado que utilizado, lo que interpreta como una necesidad de establecer el análisis del *Dasein* fuera del ámbito de las ciencias (antropología, biología o psicoanálisis). Pero la pregunta será: ¿puede ser otro *Geschlecht*, distinto del de la dualidad binaria, el que se inscriba en la ipseidad?

Para aclararlo, Derrida tiene en cuenta la distinción entre el sentido óntico y el sentido ontológico —la diferencia ontológica—: «La neutralidad “metafísica” del hombre aislado en tanto que *Dasein* no es una abstracción vacía operada a partir o en el sentido de lo óntico, no es un *ni-ni*, sino lo que hay propiamente de concreto en el origen, el no-aún de la diseminación factual, de la disociación, del ser disociado o de la disociabilidad factual (*faktische Zerstreutheit*)»<sup>24</sup>.

Neutralidad del *Dasein* significará asexualidad en el sentido de «no pertenencia a uno de los dos sexos», neutralidad respecto de la lógica binaria vigente en el dualismo sexual. Pero no en el sentido de «sexuación pre-dual originaria». La diferencia entre *Mensch* y *Dasein*, entre el Ser humano y el Ser-ahí radica en que el Ser humano como universal ocultaría el sexo, pero no así el *Dasein*, que asumiría una sexuación más originaria: «se neutraliza la oposición sexual, y no la diferencia sexual»<sup>25</sup>. Una de las formas de entender este sentido originario de la «diferencia sexual» es asimilándola al lenguaje, textualizando la sexualidad. Si la cuestión del sexo es del orden de la interpretación, este orden lleva a dar cuenta del sexo desde la es-

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 404.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 406.

<sup>25</sup> Françoise Collin, «Diferencia y diferendo: la cuestión de las mujeres en la filosofía», G. Duby, M. Perrot, F. Thébaud y M. Nash, *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2000, pág. 308.

critura: «toda escritura es coextensiva a la sexuación, pero no es ni masculina ni femenina»<sup>26</sup>.

Pero el problema del análisis del *Geschlecht* no acaba con esta afirmación, puesto que la estructura diseminada del *Dasein* ha de entenderse también en función de otros dos aspectos: el cuerpo y la historicidad. La analítica del *Dasein* nos lo presenta con «la posibilidad interna de dispersión, de diseminación factual (*faktische Zerstreung*) en el cuerpo propio (*Leiblichkeit*)»<sup>27</sup>. El *Dasein* es una estructura que tiene la posibilidad *a priori* de tener un cuerpo sexuado: «Todo cuerpo propio está sexuado y no hay *Dasein* sin cuerpo propio»<sup>28</sup>. La dispersión, la diseminación del *Dasein* tiene un sentido negativo desde una perspectiva óptica, pero se trata de «elucidar la posibilidad interna de esa multiplicación por la cual el propio cuerpo del *Dasein* representa un factor de organización».

El problema es, pues, interpretar la «neutralidad» no en un sentido negativo, sino en un sentido positivo. Se trata de elucidar cuál es la estructura que hace posible la diferencia sexual. O dicho de otra manera, se trata de que la sexualidad marca ya al «sí mismo»<sup>29</sup>.

Para Derrida, Heidegger «reinscribe el tema de la sexualidad de manera rigurosa en un cuestionamiento ontológico y en una analítica existencial», y aunque en *Sein und Zeit* no se nombre el sexo, sí está presente en tanto que en esta obra se analiza el acceso *a priori* a la estructura ontológica del ser vivo. «El Ser-en-el-mundo del *Dasein* está por su misma facticidad siempre disperso.» «La dispersión está marcada dos veces: como estructura general del *Dasein* y como modo de la inau-

---

<sup>26</sup> Françoise Collin, *op. cit.*, pág. 388.

<sup>27</sup> J. Derrida, *Psyché*, pág. 405.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 406.

<sup>29</sup> Derrida acude a *El Ser y el Tiempo* para clarificar el sentido que tiene en Heidegger la «dispersión» (*Zerstreung*) esencial como carácter de la *Geworfenheit*: «la dispersión trascendental es la posibilidad de toda partición, división en la estructura fáctica», *Psychée*, pág. 409. Es en el carácter del «estar arrojado», *Geworfenheit*, en el que se encuentra la posibilidad de un proyecto.

tenticidad»<sup>30</sup>. De modo que Heidegger está introduciendo un «orden» de la interpretación sobre el sexo que: «puede dar cuenta de los predicados de uso de todo discurso de la sexualidad». No hay predicado propiamente sexual que no reenvíe por su sentido a las estructuras generales del *Dasein*»<sup>31</sup>. De ahí que, si todo predicado propiamente sexual reenvía a las estructuras del *Dasein*, se puede comprender la sexualización general del discurso. Las connotaciones sexuales no pueden marcar el discurso más que en la medida en que son homogéneas a lo que implica todo discurso. Por lo tanto, se pregunta: «¿Qué sería un discurso “sexual” o “sobre la sexualidad” que no llamara al alejamiento, al dentro-fuera, a la dispersión y a la proximidad, al aquí y al allá, al nacimiento y a la muerte, al entre el nacimiento y la muerte, al ser-con y al discurso?» (pág. 414). Por eso concluye que otra diferencia sexual aparece más allá del dualismo genérico, de la diferencia de los sexos.

Esta crítica de la lógica binaria continúa planteando una serie de problemas que podrían expresarse con las palabras de Françoise Collin: ¿Cómo se ha depositado en el *dos* esa diferencia?<sup>32</sup>. Es una pregunta que «queda oscura y sin resolver»: «Pues la afirmación de la diferencia ontológica choca con la realidad tristemente empírica de una dualización generalizada de las funciones sociales ¿qué accidente o qué peripetia puede justificar o aclarar este paso de la “neutralidad” de la sexuación, de la diferencia diferenciadora (la *différence différant*) a la dualidad y, lo que es aún peor, a la jerarquía?»<sup>33</sup>. La interpretación de esta propuesta de crítica al dualismo sexual por parte de Derrida es controvertida dentro de los «feminismos».

---

<sup>30</sup> J. Derrida, *Psyché*, pág. 413; Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, pág. 136.

<sup>31</sup> J. Derrida, *Psyché*, 413.

<sup>32</sup> Françoise Collin, «Diferencia y diferendo: la cuestión de las mujeres en filosofía», pág. 308. Collin precisa que: «Derrida escribe *différance* para destacar mejor el movimiento de “diferir”, irreductible a cualquier sustantivización en “diferencias”».

<sup>33</sup> Françoise Collin, «Diferencia y diferendo: la cuestión de las mujeres en la filosofía», pág. 308.

Es cierto que J. Derrida no aborda este aspecto de la cuestión, es decir, la relación de la diferencia ontológica con la dualización y con la dominación de uno de los términos por el otro<sup>34</sup>. Pero tampoco habría que entender que la desconstrucción de la oposición binaria masculino-femenino, hombre-mujer, habrá de resolverse en un nuevo concepto de mujer. La desconstrucción no es lo mismo que la dialéctica: «Mientras que la oposición dialéctica neutraliza la diferencia, la desconstrucción no introduce un nuevo concepto que sucede al antiguo sino una “transformación” y una “deformación” general de la lógica, transformación y deformación del espacio tendente a desbordar estos polos y a reescribirlos»<sup>35</sup>.

Ahora bien, tenemos aquí una crítica de la lógica binaria, incluso una crítica del dominio, pero no de las relaciones de poder. «Cuando Derrida introduce el término “falocentrismo”, no sólo intenta denunciar un dominio del pensamiento falocéntrico, sino que también pone al descubierto todo el sistema binario sobre el que descansa la filosofía. El pensamiento de la diferencia y de lo femenino se disemina entonces en una multitud de enunciados que le hacen perder toda univocidad.» Sarah Kofman resume así esta transformación de la filosofía: habría una «sexualización del texto» y una «textualización del sexo». «Entonces todo parece posible, hablar de lo femenino, de las mujeres, del sexo y de la sexualidad, incluso del feminismo; muy lejos de las habituales abstracciones del vocabulario filosófico, mencionando el falo, el himen, la vagina, el prepucio, etc.»<sup>36</sup>.

¿Cabría afirmar que ese orden de interpretación es propiamente filosófico? Pero entonces, ¿habría que afirmar que lo filosófico sólo puede tener una aproximación hermenéutica y deconstructiva? Sabemos que no es así y que hay otras aproximaciones filosóficas al problema de la diferencia de los sexos. Esa

---

<sup>34</sup> Françoise Collin, pág. 308. Collin también subraya que algunas pensadoras feministas han podido ver en esa desconstrucción y diseminación un «ser-en-el-mundo» femenino que escapa al orden de la dominación.

<sup>35</sup> Derrida, *Points de suspensions*, Entrevistas, París, Galiléé, 1992, págs. 106 y 111.

<sup>36</sup> Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, pág. 128.

«textualización del sexo» implica que no se tome en consideración la historia de la diferencia de los sexos cuando, en definitiva, la alteridad «es la toma en consideración de esa historia»<sup>37</sup>.

Por otra parte, como veremos, una genealogía de la ontología del género es una aproximación filosófica que nos depara aspectos no abordados desde la desconstrucción. Y, por otra parte, como afirma Geneviève Fraisse: «La importancia de lo político en la historicidad de la diferencia de los sexos se destaca doblemente, con la emergencia de la idea de igualdad de los sexos y, más en general, con el reconocimiento del conflicto inherente a la relación entre los sexos, de un diferendo. Ahora bien, la importancia de lo político se origina en el razonamiento sobre el objeto filosófico “diferencia de los sexos”, y está ligada a la hipótesis de la historicidad»<sup>38</sup>.

## UNA GENEALOGÍA DE LA ONTOLOGÍA DEL GÉNERO

Desde luego este proyecto no propone presentar, dentro de los términos filosóficos tradicionales, una ontología del género, mediante la cual se dilucide el significado de ser una mujer o un hombre desde un punto de vista fenomenológico. La suposición aquí es que el «ser» del género es un efecto, el objeto de una investigación genealógica que traza los parámetros políticos de su construcción al modo de la ontología.

JUDITH BUTLER, *La disputa del género*

Al tener que dar cuenta de un ser cuya identidad iba a formarse en relación con otro, J.-J. Rousseau afirmó que: «En todo lo que no es el “sexo”, la mujer es igual al hombre». Esa afirmación sobre la relevancia del sexo en la constitución de un individuo queda matizada cuando añade: «El hombre sólo es

---

<sup>37</sup> No es posible abordar todo lo que un análisis histórico de la diferencia de los sexos puede aportar. Es altamente recomendable el libro de G. Fraisse como ejemplo de una aproximación epistemológica al problema.

<sup>38</sup> Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, pág. 140.

sexo en algunos momentos mientras que la mujer es hembra toda la vida.» Si la mujer es hembra toda la vida, ¿quiere eso decir que es «sexo» toda la vida? ¿Significa entonces que no es igual al hombre? Pero ¿cuál es el sentido del sexo aquí? Está claro que no es nada anatómico-biológico, sino que la definición surge a partir de la «relación de deseo». La reflexión autobiográfica y filosófica como modelo de construcción de la identidad es una narración sobre uno mismo. La mujer no es igual al hombre porque se define por su sexo, es decir, se construye el sexo atribuyéndole características físicas y morales que la hacen diferente y desigual. Es sólo un ejemplo, paradigmático eso sí, de cómo se construye la identidad genérica, una diferencia sexual como irreductible y una jerarquía entre el hombre y la mujer.

La lógica binaria subyacente en la construcción de la identidad sexual ha sido un modelo hegemónico en el pensamiento occidental. El feminismo clásico ya cuestionó ese modelo y el feminismo contemporáneo ha vuelto una y otra vez sobre la cuestión, produciéndose en él una tensión entre eliminar la jerarquía —dominio de lo masculino sobre lo femenino— y eliminar también la misma diferencia de los sexos: lo que se ha llamado «la disputa del género»<sup>39</sup>. La «disputa del género» tiene la virtualidad de dilucidar varios problemas que van desde la cuestión de las fuentes de la identidad y del yo hasta la concepción de la ciudadanía, y en torno a ellos la cuestión clave en el feminismo: cómo hay que entender el sujeto del feminismo, «las mujeres»<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> La «disputa del género» es muy amplia, pero de forma significativa se plasmó en el libro colectivo: *Feminist Contentions*, de Seyla Benhabib, Drucila Cornell, Judith Butler y Nancy Fraser. En este libro se recoge la controversia entre el feminismo desde la perspectiva de la teoría crítica (S. Benhabib), el postestructuralismo (J. Butler) y el pragmatismo (Nancy Fraser). Sin embargo, la «disputa» en el seno del feminismo se da también entre otras opciones como el feminismo de la diferencia sexual, el feminismo nominalista ilustrado y el feminismo francés de la diferencia, entre otros.

<sup>40</sup> Voy a centrarme en la cuestión de la identidad, pero no en el problema de la construcción del sujeto del feminismo, «mujeres». Aunque ambos aspectos están relacionados, el segundo requiere una discusión en torno al problema de la ciudadanía que no puedo tratar aquí. Véase Neus Campillo (coord.), *Ciudadanía, Género y Sujeto Político. En torno a las políticas de igualdad*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 2002.

Una de las aportaciones más significativas a este debate es la obra de Judith Butler: *Gender Trouble. The subversion of identity* (1991). Su concepción del sexo tiene su precedente, en parte, en la obra de M. Foucault *Historia de la Sexualidad*. Pero va mucho más allá y da lugar a una de las concepciones más sugerentes de crítica del discurso y de defensa de la performatividad de lo político. «La performatividad del género» parte, para J. Butler, de la «anticipación de significado»: «Originariamente, la pista para interpretar la performatividad del género me la dio la interpretación que Jacques Derrida hizo de «Ante la ley» de Kafka. En esa historia, quien espera a la ley se sienta frente a la puerta de la ley, y le atribuye cierta fuerza a esa ley que espera. La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio por el cual esa autoridad se atribuye y se instala: la anticipación conjura a su objeto»<sup>41</sup>.

Cuando M. Foucault puso en entredicho «la hipótesis represiva» como explicación de la historia de la sexualidad en Occidente, inició una forma de entender «el sexo» que cambió las perspectivas trazadas desde la distinción sexo-género porque introdujo la idea de que «sexo» era una noción que permitía polarizar todo el entramado del «dispositivo de la sexualidad». Se preguntaba: «¿El “sexo”, en realidad, es el anclaje que soporta las manifestaciones de la “sexualidad”, o bien una idea compleja, históricamente formada en el interior del dispositivo de la sexualidad? Se podría mostrar, en todo caso, cómo esa idea “del sexo” se formó a través de las diferentes estrategias de poder y qué papel definido desempeñó en ellas»<sup>42</sup>. El «dispositivo de la sexualidad» mostraba una articulación entre «dispositivos de poder» y «cuerpos», ligando lo biológico y lo histórico en una complejidad creciente. Mientras que la hipótesis represiva de la sexualidad suponía desvincular sexo y poder, «sexo» era un punto ideal, necesario para el «dispositivo de la sexualidad».

Este planteamiento de Foucault hizo posible entender el «sexo» no como algo natural, previo a todo un dispositivo de re-

---

<sup>41</sup> J. Butler, *El género en disputa*, México, Universidad Autónoma de México-Paidós, 2001 (Prefacio, 1999, pág. 15).

<sup>42</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, pág. 185.

laciones de poder, ni como «una instancia autónoma» cuyos efectos serían las relaciones sexualidad-poder. Al contrario, «sexo» es «el elemento encubierto y el principio productor de sentido» (pág. 189). Hay que mostrar, pues, «cómo el sexo se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad» (pág. 190).

Esta nueva forma de interpretar determinados supuestos sobre el sexo implicó un cambio también en la comprensión de las relaciones entre poder y liberación, porque se introducía la idea de que no hay un «sexo» independiente del poder, que pueda ser liberado de éste.

La clásica apelación a «las mujeres» como «sujeto» del feminismo empezaba a cuestionarse al desvelar que no había una identidad natural-biológica de las mujeres fijada por el sexo. Identidad y representación política comienzan a cuestionarse por entender que «los sistemas jurídicos producen a los sujetos que luego dicen representar. Hay un punto esclarecedor en el planteamiento de Butler: la performatividad del género: «la anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio por el cual esa autoridad se atribuye y se instala; la anticipación conjura a su objeto»<sup>43</sup>.

Aunque la cuestión política de la representatividad de un sujeto («las mujeres») es lo que introduce la disputa sobre el género, pronto se convierte en el problema filosófico de la identidad y de la crítica de la ontología del sexo. La diferencia de los sexos aparece como una diferencia construida a partir de los entramados, «los dispositivos de la sexualidad», que la producen. No es una diferencia originaria. La labor filosófico-crítica consistiría en realizar una genealogía de la ontología del género. Ese trabajo genealógico supondrá una discusión sobre las relaciones entre sexo e identidad. A su vez la disputa implicará una crítica de la lógica binaria —masculino-femenino— como una oposición descontextualizada, que se ha impuesto ocultando la forma en que se ha producido<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> J. Butler, *El género en disputa*, pág. 15.

<sup>44</sup> Para una clarificación de qué habría que entender por «genealogía», véase Michel Foucault, «Nietzsche: La Genealogía y la historia», en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991.

La genealogía de la ontología del género muestra cómo es el género el que produce la dualidad del sexo como un campo prediscursivo. La tesis de J. Butler es que el «sexo» ya es construido, ya es una inscripción cultural. ¿Qué es lo que el «género» designará entonces? Podrá referirse a la inscripción cultural, pero sobre todo designa «el aparato productor por el que se establecen los sexos», presentando al sexo como prediscursivo. La genealogía mostrará qué relaciones de poder y qué lógica es la que ha producido el efecto de un sexo prediscursivo: «Una genealogía de la ontología del género, si se logra hacer, desconstruirá la apariencia sustantiva del género en sus actos constitutivos y ubicará y dará cuenta de esos actos dentro de los marcos obligatorios fijados por diversas fuerzas que vigilan la apariencia social del género»<sup>45</sup>.

Pero la crítica de Butler no se refiere sólo a la lógica binaria, sino también a lo unitario, de manera que ni dualismo ni monismo podrían ser opciones. Butler intenta poner de relieve que también determinadas críticas feministas pueden ser totalizadoras<sup>46</sup>. Hablará más bien de una «circularidad problemática del cuestionamiento feminista del género»<sup>47</sup>.

El planteamiento feminista de Butler cuestiona un paradigma epistemológico de la acción y del sujeto que tiene dos pun-

---

<sup>45</sup> J. Butler, *El género en disputa*, México, Universidad Autónoma de México-Paidós, 2001. Como dice la autora, en el prefacio a la edición del 99: «En el último decenio han surgido otras inquietudes sobre este texto, y he procurado responderlas en varios textos que he publicado. Sobre el lugar que ocupa la materialidad del cuerpo, he recapacitado y revisado mis puntos de vista en *Bodies that Matter*. Acerca de la necesidad de la categoría de “mujer” para el análisis feminista, he revisado y ampliado mi postura en “Contingent Foundations” que se publicó en *Feminist Theorize the Political*, volumen que compilé con Joan W. Scott, y en *Feminist Contentions*, de autoría colectiva» (pág. 23).

<sup>46</sup> Es interesante su crítica a Luce Irigaray y su concepción de que las mujeres son la no-representación. Considera que la crítica feminista a veces (se refiere en concreto a la obra de Luce Irigaray) puede ser totalizadora. Para una interesante crítica de las tesis de Luce Irigaray véase Luisa Posada Kubissa, *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*, Madrid, Horas y horas, 1998, págs. 79-99.

<sup>47</sup> Judith Butler, *El género en disputa*, pág. 44.

tos fundamentales: la metafísica de la sustancia y la de la alternativa determinismo-libertad. Su crítica pone de relieve el giro performativo del lenguaje y del discurso que oculta el hecho de que «ser» de un sexo o género es imposible.

Butler argumenta que «género» no será sólo la inscripción cultural de un sexo determinado, sino que también es el aparato productor por el que se establece que el sexo sea prediscursivo, y se pregunta cuáles son las relaciones de poder que producen el efecto de un sexo pre-discursivo y además ocultan esa operación<sup>48</sup>.

El «rompecabezas ontológico» que presenta la cuestión del género gira en torno a esa producción de un «sexo» como natural-biológico, que justifica una identidad genérica dual masculino-femenino. Las relaciones de poder se sitúan en un dispositivo, el dispositivo de la sexualidad, que fundamentalmente se revela como «productor» del «sexo» y le atribuye una «naturalidad» por medio de la cual se legitimará la dualidad heterosexual y el dualismo jerárquico. Los límites del naturalismo se introducen en un campo que parecía imposible de traspasar: el sexo.

La crítica de Butler contiene varios presupuestos: el supuesto de que en el debate contemporáneo sobre el género, que ella califica de circular, el significado de «construcción» «parece desplomarse con la polaridad filosófica convencional entre libre albedrío y determinismo. Por consiguiente, es razonable sospechar que una restricción lingüística común del pensamiento forma y limita los términos del debate»<sup>49</sup>: en el debate subyace la dicotomía determinismo-libertad que lo limita y que solo se superará al pensar que también el cuerpo es construido. En segundo lugar, entiende que hay unos límites en el análisis del género «que son los del discurso cultural y hegemónico apoyado en estructuras binarias que aparecen como el lenguaje de la racionalidad universal»<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 40.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 40.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pág. 42.

A partir de estos presupuestos analiza las formas de entender el género como un atributo individual o una relación. La primera opción se insertaría en una concepción sustancialista; un feminismo humanista podría defenderlo porque consideraría que el género es un atributo del sujeto. La segunda opción representaría una crítica a la concepción sustancialista que lo entendería como «un fenómeno variable y contextual; el género no denota un ser sustantivo, sino un punto de convergencia relativo entre series de relaciones culturales e históricas específicas»<sup>51</sup>.

Su propuesta se matiza mediante una crítica de la lógica binaria subyacente al análisis de la diferencia de los sexos y el cuestionamiento de la identidad de «las mujeres» como una identidad única. Se cuestionan los discursos totalizadores y globalizadores tanto masculinistas como feministas porque entiende que formarían parte de una misma lógica.

El ideal normativo, para Butler, estaría en el carácter incompleto de la definición de «mujeres»: «Sería un error suponer de manera anticipada que existe una categoría “mujeres” que sencillamente debe llenarse con diversos componentes de raza, de clase, edad, etnia y sexualidad para que esté completa. La suposición del carácter incompleto de la definición de esta categoría puede servir entonces como un ideal normativo liberado de la fuerza coercitiva»<sup>52</sup>. La crítica a un «telos normativo de definición cerrada» se realiza desde este nuevo ideal normativo cuyos fundamentos son contingentes. Así, conceptualiza el género como «una complejidad cuya totalidad se pospone permanentemente»<sup>53</sup>. Su crítica de la lógica binaria, del dualismo, no tiene como alternativa el monismo, sino una pluralidad nunca cerrada. Se propone, pues, desenmascarar la lógica binaria subyacente a las diferentes concepciones sustancialistas de la identidad y hacer un análisis genealógico de los discursos para mostrar que: «dado que el sexo no se puede considerar una “verdad” interior de disposiciones e identidad, se mostrará que

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 43.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pág. 48.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 49.

es una significación performativamente realizada (y, por lo tanto que no “es”))<sup>54</sup>.

De los varios problemas que aparecen aquí destacaría dos: si es posible la elección de género (de sexo) y cómo el dispositivo de la sexualidad crea unas relaciones de poder que hacen posible la «dominación masculina». Dicho de otra manera, romper la lógica binaria de los sexos y su jerarquía significará investigar dos cuestiones: si es posible la elección del género y si se puede plantear la transformación del orden binario.

#### «SEXO» COMO POLÍTICA; «GÉNERO» COMO ELECCIÓN

En 1979 Kate Millet escribió el ensayo *Sexual Politics*, en el que expresaba: «la primera parte gira en torno a mi afirmación de que el sexo reviste un cariz político que, las más de las veces, suele pasar inadvertido» (Prefacio). Lo que llama «teoría de la política sexual» tenía por objetivo «llegar a una visión global, pero sistemática, del patriarcado, considerado como institución política». Consciente de las dificultades para definir ese matiz político del «sexo», Millet se debate entre desarrollar una teoría de la política sexual o explicar el patriarcado como sistema. Ambas cuestiones están relacionadas porque, para ella, la teoría de la política sexual ha de tener en cuenta la significación del patriarcado. Lo que puede apreciarse es un paso desde la utilización del patriarcado como sistema de explicación estructural de las relaciones entre los sexos como parentesco, a una teoría que introduce la noción de «política sexual» en la explicación estructural. Eso significará introducir un ámbito íntimo (el coito, las relaciones sexuales) en un ámbito más amplio, el de la política. Lo político es entendido en términos de «dominio»: «conjunto de estrategias destinadas a mantener un sistema». Pero se pregunta si un tipo de relación como las relaciones entre los sexos puede entenderse desde ese punto de

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, pág. 67.

vista político. Millet va a definir «lo político» en un sentido que lo hace posible: como «el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo político» (pág. 32). Por ello, sostiene que «el sexo es una categoría social impregnada de política» (pág. 32). Traspasar los límites del significado de la política en sentido tradicional la lleva a plantear el problema de los grupos definidos por referencia a las clases, las razas, las castas y los sexos. Su objetivo era observar las relaciones entre los sexos como impregnadas de «dominio y subordinación».

El significado de dominio de Max Weber y su distinción entre «dominio» y «poder» le permite introducir el sexo —y las relaciones entre los sexos— en el ámbito de lo político<sup>55</sup>. La constatación del dominio de los hombres sobre las mujeres y el carácter sexual del mismo no era ninguna novedad puesto que los clásicos del feminismo ya lo habían expuesto. La novedad estaba en darle un carácter político a la relación sexual e introducir en el espacio público una relación entendida como perteneciente a lo privado-íntimo. La idea de que el dominio de los hombres sobre las mujeres era un tipo de dominio específico se unía a la necesidad de que fuera un tema a dilucidar en un espacio público. El «sexo» formará parte de las relaciones de poder y será tema de debate en el espacio público: dos nuevos sentidos de lo político.

La teoría de la política sexual de Kate Millet seguía, en parte, el modelo de análisis de *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir. Ambas exponen los aspectos biológicos, ideológicos, sociológicos, educacionales, económicos, antropológicos y la influencia del mito y la religión. El análisis histórico y el análisis de textos literarios también formaban parte de ambos trabajos. Pero había una diferencia fundamental: mientras que en Simone de Beauvoir encontramos una ontología existencial, en Kate Millet no se aprecia ese nivel filosófico. Eso hizo que

---

<sup>55</sup> Véase Max Weber, *Economía y Sociedad*. Para una distinción entre «relaciones de poder» y «estados de dominación»: Michel Foucault, *Hermenéutica del Sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994, págs. 126-27.

algunos problemas, entre ellos uno fundamental, el de la «identidad» de las mujeres, fueran planteados y analizados de distinta manera.

La tesis central de *El Segundo Sexo: On ne naît pas femme, on le devient*, «No se nace mujer, se llega a serlo»<sup>56</sup>, sintetizó en una frase el controvertido problema de la elección del propio sexo. La distinción entre sexo y género ayudaría a clarificarlo, pero en la medida en que mantiene el «sexo» como un reducto natural biológico complica la posible clarificación. En todo caso, el «rompecabezas ontológico» contenido en la frase muestra una serie de supuestos sobre la identidad personal, la identidad genérica, que necesitan para aclararse la concepción de la acción, la libertad y el reconocimiento de Simone de Beauvoir. La teoría feminista contemporánea ha reflexionado sobre los intrincados problemas que la obra de Simone de Beauvoir introducía, de manera que ésta se ha convertido en central en la discusión.

En *El Segundo Sexo* hallamos una concepción de la identidad de la mujer que cuestiona el esencialismo y se relaciona con el problema de cuáles son las condiciones de posibilidad de la «trascendencia» en la «condición femenina». En Simone de Beauvoir hay una nueva forma de «crítica» relacionada con la introducción de un problema específico: «la dominación masculina». De ahí surge un «nuevo sujeto» o, por decirlo más adecuadamente, una nueva clase de «libertad»: «una libertad en la condición femenina». ¿Cómo explica esa nueva libertad? En primer lugar, haciendo una crítica de lo que ha sido construido como «identidad femenina», o sea, la conceptualización de la mujer como «lo Otro». En segundo lugar, a partir de la defensa de determinadas concepciones de la «acción», la libertad y el «reconocimiento» en su obra filosófica. Desde estos dos supuestos, la pregunta: «¿Qué es una mujer?» no es en sentido estricto una pregunta por la «identidad» de las mujeres, sino por las posibilidades de una libertad que se satisface en la «condición femeni-

---

<sup>56</sup> Hay en castellano dos traducciones de la obra de Beauvoir. La más reciente es de 1998, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València, colección Feminismos, prólogo de María Teresa López Pardiñas, y la anterior es de 1964, Buenos Aires, Siglo XX.

na». Por lo tanto, el problema a resolver en *El Segundo Sexo* no es la cuestión de la identidad de género, sino más bien la cuestión acerca de las posibilidades de «un ser humano» en esa especial clase de situación que es «la condición femenina».

Ahora bien, su concepción de la libertad, la acción y reconocimiento, cuya articulación introduce una forma especial de entender el sujeto, es imprescindible para explicar «cómo es posible la libertad en la condición femenina». Por decirlo de otra manera, Simone de Beauvoir mantiene una concepción del sujeto desde la ontología existencial que hace posible una «elección de género».

La filósofa defiende la idea de que nuestra relación con el mundo y con los otros sólo es posible mediante la acción. El actuar hace posible nuestra pertenencia al mundo. Al mismo tiempo, se trata de una «acción limitada», lo que implica estar «en situación». Para ella «la condición humana» es una acción paradójica en el sentido de que el proyecto humano define un objetivo y, al mismo tiempo, «cada objetivo puede ser superado»<sup>57</sup>.

Los dos elementos que integran la acción son «la situación» y la existencia de los otros: «No puedo estar destinado exclusivamente a mí mismo», afirmará<sup>58</sup>. La idea del ser humano como trascendencia implica una clase específica de libertad. En su exposición sobre «Los Otros», Beauvoir define la libertad como «un querer para nada» en el sentido de que querer algo no es para Otro ni para uno mismo. Pero la acción libre necesita «reconocimiento» de mi situación como «fundada por otro, afirmando mi ser más allá de la situación» porque «el hombre es libre en situación»<sup>59</sup>.

¿Cómo es posible para una mujer asumir la «construcción» implicada en «ser una mujer» y al mismo tiempo asumir su ser más allá de esa construcción? Dicho de otra manera, ¿es posible ir más allá de la identidad de género? Desde la concepción exis-

---

<sup>57</sup> Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1965, pág. 63.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pág. 71.

<sup>59</sup> *Ibid.*, págs. 88-90.

tencialista la respuesta a esta cuestión sería: es y no es posible. Es posible si entendemos «género» como una «condición», y no como la «identidad». No lo es en el sentido de que se trata de una condición muy constrictiva. Es posible porque cada sujeto —y la mujer como sujeto— se entiende como «trascendencia», como un proyecto que va más allá de su situación. Beauvoir defiende un concepto de trascendencia no generizado: decir que un logro femenino de la trascendencia es paradójico supone entender que el uso generizado que se ha hecho de la misma es equivalente a sus posibilidades más allá de ese uso<sup>60</sup>.

Por otra parte, introduce «la ambigüedad» de ser libre y situado. Los otros no existen sino como objetos y nosotros sólo nos sentimos «sujetos» en nuestra intimidad y en nuestra libertad<sup>61</sup>. Ahora bien, sólo puedo actuar desde mi situación frente al otro; la acción es algo que sucede entre los seres humanos en la pluralidad. El reconocimiento de los Otros, seres humanos libres como yo misma, hace que yo sea posible como trascendencia. La acción necesita el reconocimiento, un reconocimiento que ha de ser consentido, recíproco, lo que implicará «un reconocimiento de mi situación como fundada por el otro, pero asumiéndome como “sí mismo” más allá de la situación»<sup>62</sup>. Beauvoir relaciona reconocimiento y trascendencia: el primero implica el reconocimiento del Otro como libre<sup>63</sup>, y ha de ser recíproco.

---

<sup>60</sup> Sobre la afirmación de la «trascendencia», hay que tener en cuenta que no hay unanimidad dentro del feminismo acerca de las posibilidades de ese término filosófico. Así, Geneviève Lloyd critica ese término por considerar que es masculino, por lo que no se podría hablar de una trascendencia femenina. Sin embargo, habría que precisar, como hace Celia Amorós en «Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición», *Arenal, Revista de Historia de las Mujeres*: «no es lo mismo rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo, mientras que la segunda la impide».

<sup>61</sup> Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?*, pág. 99.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pág. 88.

<sup>63</sup> Hay que tener en cuenta el trasfondo hegeliano del problema, pero también la crítica de Hegel que conlleva. Beauvoir se situaría entre Hegel y Sartre en su concepción del reconocimiento.

Desde esta concepción de la acción, la libertad y el reconocimiento hay que interpretar su análisis de «la libertad en la condición femenina». La famosa frase de *El Segundo Sexo*: «No se nace mujer, se llega a serlo», es interpretada por Judith Butler como «una elección de género», lo que plantearía, dice ella, «un rompecabezas ontológico» porque habría que explicar «cómo puede ser el género, a la vez, una cuestión de elección y de construcción cultural»<sup>64</sup>. La forma de entender el sexo desde una perspectiva performativa lleva a Butler a afirmar que el «género es una complejidad cuya totalidad se pospone permanentemente». La cuestión entonces sería si es plausible alguna explicación de la acción y del sujeto que se avenga con esta definición de género. ¿Hasta qué punto puede serlo la de Simone de Beauvoir?

Desde su planteamiento, que describe la «experiencia vivida» de las mujeres, la fenomenología existencial aporta una de las mejores aproximaciones para dilucidar el problema de las relaciones sexo-identidad en términos de crítica esencialista, pero también limitando el constructivismo de Butler. La interpretación que hace Butler de la tesis de Beauvoir supone que tanto «género» como «sujeto» son construcciones, aunque tiene en cuenta la forma específica en que Beauvoir explica un «sí mismo situado», que supone un desarrollo de la acción, la libertad y la trascendencia que entiende al género como una «condición». La «condición femenina» es un límite real a las elecciones que realizamos, pero se mantiene la posibilidad de «elección» de una libertad humana que actúa. Beauvoir enfatiza a la mujer como individuo, de modo que «llegar a ser una mujer» puede entenderse como un complejo proceso en el que hay algo más que una interiorización mecánica del modelo de «mujer» construido socialmente. Es un proceso que ella define como «la experiencia vivida», sólo posible como una trascendencia en situación.

La interpretación de Butler capta las posibilidades que tiene la obra de Beauvoir para responder a los problemas que con-

---

<sup>64</sup> J. Butler, *El género en disputa*, cit.

lleva la «elección de género». Sin embargo, no agota todas las posibilidades de la ontología existencial: por una parte, por su constructivismo a ultranza y su rechazo del sujeto del humanismo<sup>65</sup>. Por otra, porque entiende la elección en un sentido débil<sup>66</sup>, lo que supone que «el agente» resignifica las normas de género recibidas, pero no las trasciende. Como dice Celia Amorós, «elección» tiene una acepción fuerte en un sentido fundamentalmente ético-ontológico<sup>67</sup>.

Está claro que esta interpretación de la frase «no se nace mujer, se llega a serlo» la muestra como una tesis límite entre el constructivismo y el existencialismo. Butler es consciente de las virtualidades de la misma, pero considera como un límite el «sujeto» del humanismo que aparentemente contiene la frase. Y digo aparentemente porque desde mi punto de vista es necesaria la distinción entre humanismo e Ilustración para calibrar las posibilidades del «sujeto» que De Beauvoir propone. En efecto, si hacemos una distinción analítica entre humanismo e Ilustración y, al mismo tiempo, definimos la última como una actitud que articula «crítica y libertad», es posible sostener una concepción abierta del «sujeto». En este sentido, y no en un sentido humanista-doctrinal, habría que entender la filosofía de Simone de Beauvoir. Ella desarrolla una nueva forma de crítica vinculada al problema específico de la dominación masculina y desde ahí surge un nuevo sujeto, una nueva libertad: «la libertad en la condición femenina».

## CONCLUSIONES

La pregunta por el sentido del sexo y el feminismo apunta a una pluralidad de problemas que quizás sea excesivo tratar conjuntamente. Sin embargo, desvincularlos conlleva perder de

---

<sup>65</sup> Sonia Kruks, 1992, pone de relieve ese hiperconstructivismo, así como las diferencias entre el sujeto sartreano, que sería un sujeto vallado, y el de Beauvoir, «intrínsecamente intersubjetivo y corporizado».

<sup>66</sup> Celia Amorós, «Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*.

<sup>67</sup> Celia Amorós, *op. cit.*

vista el problema que interesa: una comprensión de la diferencia de los sexos no puede aislarse del dominio de un sexo sobre el otro. Como las aproximaciones son metodológicamente muy distintas parece que no se esté tratando de lo mismo. Si, además, se mantiene el prejuicio de que el feminismo sólo es una ideología se descarta de entrada la reflexión filosófica que aquél pueda originar.

La perspectiva que he defendido no pretende otra cosa que situar el problema en un nivel de «crítica feminista que es crítica filosófica». El debate con posiciones desconstruccionistas, performativo-constructivistas, ontológico-existenciales, muestra la complejidad que este problema —el de la diferencia de los sexos— supone. Lo cual no significa en absoluto que mantenga una postura ecléctica. Al contrario, parto de la asunción de que el feminismo es una crítica filosófica posible al vincular el dominio sexual sobre las mujeres con las ideas de crítica y libertad.

Pero se presentan varias preguntas: ¿cómo puede ser compatible una crítica de la lógica binaria con el feminismo? Tal crítica parece posible desde la perspectiva de la performatividad del género en Butler. Ella apunta que el análisis de Derrida de «Ante la ley» proporciona las bases del análisis genealógico en el que ella se sitúa. Porque la diferencia metodológica no es obstáculo para definir el problema de fondo: «pensar radicalmente la historicidad de la experiencia, comenzando por la experiencia misma del pensamiento»<sup>68</sup>. Ambas concepciones critican la lógica binaria, pero mientras Derrida mantiene una «diferencia no dual» originaria, en Butler no habría nada originario. Al contrario, el problema del sexo depende de la performatividad de la agencia. Con lo que la alternativa a la lógica binaria no es la búsqueda de una originaria diferencia sexual pre-dual.

---

<sup>68</sup> Antonio Campillo Meseguer, *La invención del sujeto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001. Como afirma Campillo: «Derrida cree necesario hacerlo mediante un análisis “cuasi-trascendental” de las condiciones generales o regulares de la historicidad, mientras que Foucault cree necesario hacerlo mediante un análisis “cuasi-empírico” de las condiciones particulares o singulares de la misma», pág. 145.

Se cuestiona la relación binaria jerárquica, pero se mantiene que «el género es una complejidad cuya totalidad se pospone permanentemente». Por otra parte, Fraisse redefine el problema desde la perspectiva de la historicidad, más que de las condiciones de posibilidad de una estructura como la del ser-ahí. De manera que la «diferencia» que va más allá de la neutralidad sólo cobraría sentido al ser pensada desde la historicidad de la diferencia de los sexos. Es decir, la experiencia del pensamiento de la diferencia de los sexos es lo que proporcionaría el hilo conductor para el problema del sentido del sexo. Por lo tanto, diríamos que el nivel filosófico parte de la empiricidad-historicidad de la diferencia de los sexos y no se plantea una neutralidad ni una «diferencia» originaria.

Otro problema es el papel del dominio y las relaciones de poder indisolublemente unidas a esa historicidad de la diferencia de los sexos. Al vincular sexo y política el feminismo redefinió el sentido de ambos. Podríamos decir que la identidad de género es muy constrictiva, aunque sea posible su elección, pero no lo es tanto como para que no pueda subvertirse en términos que no impliquen dominio sexual, o sea unas relaciones de poder en las que «ser mujer» no tenga que definirse necesariamente como «ser dominada por el varón». Si la identidad como hombre o mujer —identidad sexual— depende de la forma de relación de dominio del otro en el deseo sexual, transformar la relación de dominio significará subvertir la identidad. Lo que el feminismo plantea es que lo que puede llegar a ser la identidad de una mujer no tiene por qué implicar ser dominada por el varón<sup>69</sup>.

Habría que calibrar hasta qué punto la definición de esa propuesta feminista implicaría estar dentro del discurso del humanismo y, en consecuencia, estar limitado por el lenguaje de

---

<sup>69</sup> Para una clara apreciación de los distintos modelos de análisis en sociología del género y sus posibles consecuencias para el feminismo (posibilidad o no de eliminar el dominio) véase Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, «Sociología del Género. Algunos modelos de análisis», *Archipiélago*, 30. Los autores establecen la diferencia entre un análisis como el de Pierre Bourdieu, que «convierte la dominación masculina en una especie de trascendental histórico privado de historicidad», y el de Norbert Elias.

una racionalidad universal. Pero podemos comprobar que la misma J. Butler, que cuestiona el universalismo y el humanismo, sin embargo, llega a matizar su postura respecto de la universalidad dándole un uso estratégico al término: «En el libro tiendo a concebir el reclamo de “universalidad” como una forma de exclusividad negativa y excluyente. Sin embargo me di cuenta de que ese término tiene un uso estratégico importante precisamente como una categoría no sustancial y abierta. Así logré entender cómo la afirmación de la universalidad puede ser proléptica y performativa, conjurar una realidad que ya no existe, descartar la posibilidad de una convergencia de horizontes culturales que aún no se han encontrado. Así llegué a un segundo punto de vista de la universalidad según la cual se define como una labor de traducción cultural orientada al futuro» (página, 18). Por otra parte, la concepción de Beauvoir aporta las bases de un feminismo existencial que implica una afirmación de un sujeto individual mujer. No define «las mujeres» como un género cuya «identidad» queda marcada por su diferencia sexual. Siempre hay un límite individual. Es necesario, pues, abordar todos estos problemas atendiendo a articular la necesaria distinción de niveles: individuo, género, universalidad. Que se pueda «elegir» el género plantea, en efecto, un «rompecabezas ontológico». Pero, curiosamente, es ese rompecabezas el que hace posible desarrollar un discurso de vindicación para las mujeres. Por lo tanto, el feminismo que identifica el dominio sexual —el dominio por el sexo— está en condiciones de poder ofrecer a las mujeres una propuesta clara, aunque complicada, de su asunción de autonomía y de su falta de reconocimiento, lo que establece las condiciones para una identificación colectiva. Todos ellos son múltiples problemas que requieren otros análisis.

## BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Celia, «Simone de Beauvoir: Un hito clave de una tradición», *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, vol. 6, núm. 1, enero-junio de 1999, Universidad de Granada, Instituto de la Mujer del MAS, págs. 113-134.

- BEAUVOIR, Simone de, *El Segundo Sexo*, Buenos Aires, Siglo XX, 1964. Hay otra edición más reciente: *El segundo sexo*, 2 vols., Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1998.
- *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1964.
- BUTLER, Judith (1991, 1999), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Paidós, 2001.
- CAMPILLO MESEGUER, Antonio, *La invención del Sujeto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- CAMPILLO, Neus, «El significado de la “crítica” en el feminismo contemporáneo», en Celia Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.
- COBO, Rosa, «Género», en *10 Palabras clave sobre Mujer*, Celia Amorós (coord.), Madrid, Editorial Verbo Divino, 1998.
- COLLIN, Françoise, «Diferencia y Diferendo: la cuestión de las mujeres en la filosofía», en AA.VV., *Historia de las mujeres*, tomo V, Madrid, Taurus, 2000, págs. 291-321.
- DERRIDA, Jacques, *Psyché, Inventiones de l'autre*, París, Galiléé, 1987.
- *Points de Suspension*, Entrevistas, París, Galiléé, 1992.
- *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1997.
- FEMENÍAS, María Luisa, «Contribución de la Teoría del Género a la Antropología Filosófica», *Clepsydra*, Universidad de La Laguna, 1, 2002.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977.
- FRAISSE, Geneviève, *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- GUERRA PALMERO, María José, «Género: debates feministas en torno a una categoría», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 7, núm. 1, enero-junio de 2000, Universidad de Granada, Instituto de la Mujer MAS.
- HARAWAY, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza*, Madrid; Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser, Verdad y Fundamento*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975.
- *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 2000.
- LORITE MENA, José, *El orden femenino, origen de un simulacro cultural*, Barcelona, Anthropos, 1987.

- MILLET, Kate, *Política Sexual*, México, Aguilar, 1975. Hay edición más reciente: *Política sexual*, Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1995.
- POSADA KUBISA, Luisa, *Sexo y Esencia*, Madrid, Horas y horas, 1998.
- VALCÁRCEL, Amelia, *Sexo y Filosofía. Sobre «Mujer» y «Poder»*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- VIOLI, Patrizia, *El infinito singular*, Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1991.
- WOLLSTONECRAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1997.