

El último feminismo: hacia la subversión de la diferencia

(The Last Feminism: Toward the Subversion of Difference)

María José BINETTI

Recibido: 17 de diciembre de 2006

Aceptado: 16 de mayo de 2007

Resumen

El artículo intenta pensar una teoría feminista en el contexto especulativo que parte de la metafísica hegeliana y continúa en el post-hegelianismo francés de J. Derrida, G. Deleuze y M. Foucault, entre otros. El gran desafío de estos autores –y con ellos el gran desafío de nuestro tiempo– consiste en deconstruir la lógica binaria que ha dominado el pensamiento y la cultura occidental, a fin de superar la exclusión política y social propiciada por ella. En este contexto se ubica el dualismo feminidad-masculinidad, cuya superación preferimos pensar como la intrínseca implicación de una nueva identidad relacional y dinámica, múltiple y concreta.

Palabras claves: Feminismo, dualismo, identidad, diferencia, género, teoría queer.

Abstract

This article intends to think a feminist theory in the speculative context that starts with the Hegelian metaphysics and continues with the French post-Hegelianism of J. Derrida, G. Deleuze and M. Foucault among others. The great challenge of these authors –and with them the great challenge of our time– consists in deconstructing the binary logic which has dominated western thought and culture, in order to overcome the political and social exclusion promoted by it. In this context lies the femininity-masculinity dualism, whose overcoming we prefer to think as the intrinsic implication of a new relational and dynamic, multiple and concrete identity.

Keywords: Feminism, dualism, identity, difference, gender, queer theory.

1. Introducción

La cuestión de la «diferencia» constituye una de las grandes cuestiones de nuestro tiempo, cuya consistencia conceptual ha comenzado a manifestar su fuerza transformadora en todos los ámbitos del pensamiento y la cultura contemporánea. Vivimos hoy la enorme revolución de la diferencia, y justamente por ello debemos precisar con cuidado el sentido especulativo de esta afirmación, que no deja de suscitar malentendidos e inciertas discusiones.

Lo nuestro tiempo entiende por diferencia se remonta –salvando la mediación histórica– a lo que G. W. F. Hegel entendió por identidad y, dicho con mayor claridad, a lo que él entendió como una «identidad en la diferencia y una diferencia en la identidad», llamada a superar el dualismo de la lógica binaria. En efecto, la lógica occidental ha sido formada a partir de un esquema de oposición dual, donde el término superior y dominante excluye y niega el término inferior y dominado. Frente a esta lógica formal, la especulación hegeliana puso en juego una dialéctica de la contradicción, en la cual los opuestos no se excluyen sino que se implican y superan mutuamente, y donde la contradicción es tal por un exceso de identidad.

A partir de aquí, el pensamiento contemporáneo, y en particular la filosofía francesa del siglo XX, se han esforzado por deconstruir la lógica binaria de la exclusión en todos los ámbitos donde ella opere. J. Derrida, G. Deleuze, M. Blanchot, M. Foucault y F. Lyotard, entre otros, constituyen los claros exponentes de esta lucha conceptual contra el dualismo metafísico. De aquí que la diferencia propuesta por ellos no pueda ser pensada como lo opuesto a la identidad sino más bien como una nueva identidad que ha asumido –hegelianamente– su diferencia.

En este contexto emerge la problemática feminista o, al menos, emerge el feminismo que prefiero pensar, ante la urgencia de responder a la cuestión de la «diferencia sexual». El dualismo de la diferencia sexual ha sido formulado por primera vez y para siempre en el siglo VI ac. con la ancestral tabla pitagórica de los opuestos. Dicha tabla contrapone lo masculino a la feminidad y alinea esta última con lo indeterminado, lo par, lo múltiple, la izquierda, el movimiento, la curva, la oscuridad, el mal, lo oblongo, vale decir, con la alteridad oscura, amorfa y pasiva de lo inferior. Desde entonces, el destino social, político y cultural de la mujer ha sido el de la exclusión, la dominación y la explotación patriarcal. El mayor genocidio de toda la historia de la humanidad se ha cometido contra la mujer y el crimen sigue, en la mayoría de los casos, impunemente ignorado.

Sin embargo, considero que el pensamiento y la cultura contemporáneos han sentado las bases especulativas y prácticas para una subversión de la diferencia, cuyos efectos transformadores han comenzado a operar en diferentes niveles y ámbitos sociales. Los siguientes párrafos se proponen descubrir el potencial regenerador de una nueva concepción no-dualista de la identidad y la diferencia, especialmente en la línea de un feminismo *queer* de inspiración hegeliana.

2. G. W. F. Hegel frente al desafío de una nueva identidad

Lejos de entender la filosofía y la cultura contemporáneas como la ruptura con el sistema de G. W. F. Hegel, nuestra lectura las entiende como la profunda reivindicación de la especulación hegeliana, concretada –precisamente porque el pensar es material y concreto– en diversos órdenes de un discurso que es histórico y real. Dentro del enorme legado de Hegel, una de sus mayores contribuciones, capaces de quebrar la historia precedente y de iniciar un nuevo modo de pensar, consiste en la superación del dualismo identidad-diferencia, en virtud de un planteamiento metafísico fundado en la exigencia conceptual de “la identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad”¹. Hegel no es el pensador ni de la identidad clara y distinta ni de la diferencia irreconciliable, sino el pensador de una identidad que es su propia diferencia y de una diferencia que es su simple identidad.

La enorme revolución del pensamiento hegeliano consiste en un nuevo concepto de identidad, capaz de superar el dualismo del entendimiento representativo así como de dominar la lógica formal de las oposiciones binarias, abstractas e inamovibles. Para la inteligencia finita, todo ser representa una entidad estática, firme y positiva, relacionada de manera extrínseca con otras tantas entidades abstractas y disuelta finalmente en la dialéctica indefinida de una mala infinitud. En el contexto de esta lógica, los principios de identidad y no-contradicción erigen la simplicidad inmóvil y la eterna presencia de lo uno como ley universal del pensamiento y del ser. Sin embargo, la identidad defendida por ellos resulta para Hegel una vacua tautología, fruto de la irreflexión e incapaz de concebir el dinamismo diferencial inmanente a lo idéntico. El reclamo de Hegel insiste en que la proposición $A=A$ se desmiente por su propia forma –vale decir, por la diferencia entre el sujeto y el predicado– además de ser desmentida por la contradicción efectiva de A como mediación esencial de su igualdad. Respecto de la pretendida identidad formal, la tarea de la especulación hegeliana consistió en volver sobre el entendimiento finito, a fin de concebir la racionalidad de todo por la superación de su unilateralidad formal y excluyente.

La nueva identidad propuesta por Hegel es concreta, reflexiva y dinámica. Ella constituye la efectividad de su propio devenir en los términos de una “relación negativa consigo misma o diferenciación de sí”², cuyo dinamismo produce simultáneamente la oposición y la unidad, lo otro y lo mismo o, mejor dicho, los produce intrínsecamente como momentos de su totalidad progresiva y sintética. La identidad es su diferencia, su propia negación, la alteridad que la confronta y la disemina. Porque ella sólo existe como efectividad de lo otro, lo idéntico se abre a una multiplicación infinita, de donde emerge lo real como una red de relaciones móviles.

¹ Hegel (2005, § 118); cf. también Hegel (1968, pp. 359-389).

² Hegel (2005, § 116).

La identidad que funda lo real no reside entonces en la simplicidad eterna e inmóvil del ser sino en su diseminación indetenible. En el origen no es ni la pura presencia ni la pura ausencia sino su mutua superación, que es apertura de lo otro y recuperación de sí. La identidad opera la des-fundamentación negativa del ser, y de este modo lo expele todo a su propia alteridad. El pensamiento hegeliano subordina la verticalidad de lo absoluto a la horizontalidad de lo finito, y así reduce ambas líneas al «círculo de los círculos», como imagen de una infinitud efectiva, inmanente y reduplicada absolutamente en todas las partes. El círculo representa metafóricamente la diferenciación incesante de lo idéntico, conforme con la cual cada punto, cada momento, cada acontecimiento y subjetividad son principio y fin, comienzo y resultado, inmediata presuposición y posición mediada, centro y extremo de la totalidad. El círculo total en el cual se abrazan la linealidad de lo finito y la verticalidad de lo absoluto es presupuesto y resultado de la identidad dinámica, dialéctica y relacional, en la cual ser y nada permanecen mutuamente traspasados.

Lo que Hegel denomina «mediación» –a menudo confundida con un tercer estado fijo y subsistente o con una yuxtaposición de opuestos– designa propiamente el pasaje, el devenir, la efectividad en la cual se afirman y resuelven las diferencias, el traspasar reflexivo que paradójicamente separa y une la alteridad³. El ser y la nada, la esencia y la existencia, lo universal y lo individual son, en la mediación, la repetición diferencial de un exceso de realidad que los presupone, los pone y los supera. Porque la mediación precede la inmediatez, cada momento asume lo absoluto por un movimiento circular cuyo resultado se invierte a sí mismo.

Lo que la identidad abstracta fija, define y cierra, la identidad especulativa lo niega, invierte y reabre. Lo que la lógica binaria del entendimiento formal discrimina y excluye, la razón lo une y asimila. La filosofía hegeliana es lo suficientemente dialéctica para mantener el interjuego continuo de los opuestos, en el cual ambos permanecen porque los dos han sido negados. Su identidad no significa un absolutismo totalitario sino una actualización temporal y finita de lo absoluto, diseminado en una multiplicidad de sentidos y fines relativos. Tampoco equivale su totalidad a la clausura del mundo y de la historia sino a la repetición total de cada instante. Lo idéntico es el dinamismo temporal y la manifestación múltiple de la existencia, y sólo porque lo mismo es lo otro, hay devenir y exterioridad, reflexión y traspaso. Dicho brevemente, la diferencia constituye la verdad de la identidad.

El eterno retorno de lo finito, su absoluta repetición y su continuo devenir confirman de manera palmaria el nuevo concepto de identidad aportado por Hegel, según el cual “todo lo que existe muestra en él mismo que en su igualdad consigo es desigual y contradictorio, y que a pesar de su diferencia y contradicción es idéntico consigo mismo”⁴. La existencia finita insiste en su alteridad, en la negatividad

³ Para el concepto de mediación en el pensamiento hegeliano cf. Nancy (1973).

⁴ Hegel (1968, p. 362).

que la constituye y, a la postre, en su propia superación como autenticidad metafísica. La identidad le pertenece a ese “delirio báquico”⁵, cuya locura transluce la armonía del otro. En este sentido, el gran arte de la especulación hegeliana ha sido el de disolver todo contenido fijo en la relacionalidad dinámica que lo excede.

El carácter relacional, y por lo tanto diferencial, que constituye lo idéntico se manifiesta en diversos niveles de comprensión real⁶. En un primer momento, él indica la diversidad extrínseca e indeterminada de una multiplicidad de seres iguales o desiguales. En segundo lugar, la relación se establece como oposición binaria y excluyente de sus términos, para reducirse, en última instancia, a la diferencia interna y absoluta que sostiene y anula toda oposición. Lo existente implica de este modo una contradicción en sí, cuya superación no reside en el tercer estado de una identidad abstracta sino el dinamismo paradójico que realiza lo mismo como otro. La filosofía hegeliana es incapaz de detener el devenir diferencial de lo uno, y aquí reside la verdad de su especulación: en una repetición incansable que reinscribe dialécticamente el exceso de la identidad. Frente a lo finito, lo absoluto es el no-ser que divide y multiplica todas las cosas, las desfonda e invierte. Sin embargo, y precisamente porque para Hegel el centro está en todas partes, lo absoluto es también el medio y la unidad intrínseca de una relación que salva la diferencia de la nada.

Desde el punto de vista ético, la deconstrucción especulativa de la lógica formal implica que ya “no hay lo falso como no hay lo malo”⁷, esto es, implica la superación de la bondad y la maldad, la verdad y la falsedad objetivamente acuñadas como monedas claras y distintas de un intercambio exacto y seguro. Lo que hay en el lugar de estas rígidas abstracciones es un exceso de realidad, incapaz de ser fijado y asegurado por el entendimiento finito. Más allá del bien y del mal, la identidad ética se sobrepone a la separación, en tanto que fuerza efectiva a partir de la cual la diferencia se produce y se resuelve.

A esta fuerza concreta de identidad, Hegel la llama «razón» y la especifica subjetivamente como el «conocimiento absoluto» del espíritu. El conocimiento absoluto de la razón –tantas veces confundido con la rigidez del pensamiento abstracto o con la clausura temporal de la historia– traduce en términos espirituales lo que metafísicamente sostiene y realiza el devenir temporal como paradoja imposible de la identidad en la diferencia. La transparencia del sujeto hegeliano no es entonces la claridad y distinción cartesiana sino más bien la igualdad que se restaura en el ser otro⁸.

La enorme revolución especulativa producida por Hegel consistió en asignar a la diferencia el derecho de una identidad dinámica y dialéctica. El universo se juega

⁵ Cf. Hegel (1966, p. 32).

⁶ Cf. Hegel (1968, pp. 366-389); también Hegel (2005, §§ 116-119).

⁷ Hegel (1966, p. 27).

⁸ Cf. Hegel (1966, p. 16).

en un báquico delirio, cuya translúcida quietud escribe el texto de la diferencia. De Hegel se sigue que somos, nos movemos y existimos en la diseminación total, precisamente por ser y por movernos en la posibilidad imposible de lo absoluto. Tiempo, historia y finitud concretan un proceso intrabsoluto, donde la eternidad y lo infinito están siempre presentes y siempre en vías de repetición.

La filosofía hegeliana propone de este modo la única alternativa capaz de superar el esquema binario que ha dominado el pensamiento y la cultura occidentales. Esta única posibilidad especulativa consiste en elevar la oposición extrínseca de los términos diferenciados a la contradicción interna de su identidad. Los opuestos no se excluyen externamente sino que se incluyen por esencia en el seno de una negación, salvada de la nada por el exceso de una identidad, que impele la diferencia a la diseminación y la repetición infinitas.

El sujeto contemporáneo aprendió de Hegel a existir en la alteridad, a devenir por esencia lo relativo, a exceder las oposiciones binarias y a diseminar su identidad en la repetición múltiple y temporal de un instante absoluto.

3. Una diferencia que es identidad y una identidad que es diferencia

La filosofía francesa del siglo XX ha asumido el proyecto hegeliano de pensar la diferencia en sí misma, lo cual estrictamente significa pensar esta nueva identidad, más allá del esquema dualista y sin embargo absolutamente contradicha por su propia alteridad multiplicada en todas las cosas. La eterna repetición del devenir, la diseminación indecible del tiempo, la paradoja del sentido, el instante del acontecer y el exceso de lo sublime expresan a su modo la identidad propuesta por Hegel.

Suele entenderse la filosofía francesa contemporánea como un hegelianismo sin *Aufhebung* o una diferencia no-dialéctica que se resiste a toda unidad. Sin embargo, tanto el derriadiano concepto de *différance*⁹ como la Idea de Deleuze¹⁰, el género neutro de Blanchot¹¹, la inefable sublimidad de Lyotard¹² y la foucaultiana distancia de lo Mismo¹³ no indican sino la dialéctica de una identidad, en la cual y por la cual se produce la multiplicidad diferencial del devenir. Más allá de las oposiciones finitas, la *différance*, la Idea, el Mismo o el Otro se afirman como un “tercer género”¹⁴ de realidad, cuya plenitud indeterminada excede toda discriminación y cuya intensidad inagotable contiene virtualmente toda oposición y diferencia. Lo

⁹ Cf. Derrida (1972, pp. 6 ss).

¹⁰ Cf. Deleuze (1968, pp. 218 ss).

¹¹ Cf. Blanchot (1973, p. 108).

¹² Cf. Lyotard (1993, p. 29); también Lyotard (1991).

¹³ Cf. Foucault (1966, pp. 350-351).

¹⁴ Derrida (1993, p. 16).

finito alberga de este modo un *plus* de infinitud, una exhuberancia desbordante, una desmesura imposible, en la cual él se presupone, se sostiene y supera.

El exceso enigmático e imposible de la *différance* constituye el fundamento y el origen de todo, no al modo de una identidad inmóvil y ejemplar sino al modo de un infinito desgarramiento, que afirma la unidad en la escisión de sí misma. La identidad no es entonces una causa incausada, porque ella se produce en la posición de lo otro. Lo idéntico no es tampoco un modelo trascendente, porque su esencia existe en la inmanencia de la finitud. No se trata de un fundamento puro y simple, dado que contiene su separación, y menos que nada de un acto inmóvil y sustancial, puesto que es pura virtualidad dinámica, siempre concreta y futura. La trascendencia abstracta de la identidad ha sido reemplazada por su inmanencia dinámica, que adviene y sobreviene al acontecimiento múltiple de lo real. Lo idéntico constituye de este modo el *à venir* de sí mismo, y su acontecer abre el espacio de la existencia finita como reduplicación temporal y contingente de lo eternamente sido. La apertura y el despliegue del *événement*¹⁵ manifiesta la virtualidad inagotable de lo esencial, realizada en el devenir efectivo del mundo.

En el origen no es ni la identidad ni la diferencia sino la superación de ambas en tanto que dinamismo reflexivo y diferencial, duplicador y relacional. Dicho de otro modo, en el origen es la mediación, por la cual “el Otro, el Lejano, es también el más Cercano y el Mismo”¹⁶. Lo real repite una identidad siempre sida que continuamente empieza a ser. Y esto es lo que Derrida denomina –con una expresión tomada de Hegel– la “relación diferenciante”¹⁷, constituyente de toda presencia por la escisión de sí misma.

En tanto que diferenciante, la relación produce lo finito por la violencia irreducible de la inversión, del *detour*, de la diseminación y el flujo. Ella imprime a lo real la forma de una conexión múltiple, establecida en el desdoblamiento esencial de todas las cosas. Nada es simple, todo se duplica, y solo el pliegue de su reflexión transluce la armonía de un báquico delirio. La diferencia temporaliza, espacializa y mantiene abierto el juego de la existencia. Ser, pensamiento y poder pierden de este modo su sustancialidad monolítica, para asumir la proteica figura de una multiplicidad cambiante y reversible. La duplicación conceptual que diferencia lo idéntico supone de este modo la posibilidad inagotable de lo finito por el exceso mismo de una infinitud imposible.

Pero además, y en tanto que relacional, la diferencia establece el *milieu*¹⁸ de lo opuesto, el entre-dos de la dialéctica, el elemento de lo mismo y el centro omnipresente que domina toda rizomática formación. Con la perfección de un dinamismo

¹⁵ Cf. Deleuze (1969, pp. 206-207); también Derrida (1994, pp. 60-61).

¹⁶ Foucault (1966, p. 350).

¹⁷ Derrida (1972, pp. 14-15).

¹⁸ Cf. Derrida (1993, p. 46); también Deleuze (1969, p. 98).

circular, la relación reproduce el medio en todas partes y la indecidibilidad en cada determinación. Sin su mediación, el *perpetuum mobile* de la existencia –cuya paradoja reduce los contrarios a su intrínseca identidad– se convertiría en una abstracción inmóvil. Y tal sucedería también si la mediación significara un tercer estado estático en lugar de un original dinamismo superador, indeconstruible y excesivo, incalculable e imposible.

Desde la deconstrucción derridiana hasta la arqueología de Foucault, pasando por esquizo-análisis de Deleuze y Guattari, el pensamiento contemporáneo se ha esforzado por asir la racionalidad concreta de lo real, capaz de desenmascarar la lógica binaria de un poder, que ha silenciado la voz de lo que convirtió en otro. Lo que Foucault denomina «locura» y «sinrazón» –esa desmesura que mide el mundo finito y las representaciones abstractas¹⁹– expresa la plena actualidad de una razón, llamada a salvar la justicia del otro. Precisamente porque lo racional es lo real, hoy es posible reconciliar lo que siempre ha estado allí y lo que eternamente se repetirá. Además, y precisamente porque la lógica bipolar ha sido superada, es posible pensar y producir nuevas fuerzas diseminadas en múltiples relaciones móviles, inestables, reversibles, y por lo tanto capaces de resistir y transgredir la jurisdicción monolítica del poder.

Desde el punto de vista práctico, la ruptura con la identidad formal se traduce en una nueva ética, determinada por la superación del dualismo objetivo entre lo bueno y lo malo, el sujeto y el objeto, la trascendencia y la inmanencia, el cielo y el infierno. La ética contemporánea asume la paradoja absoluta e indeterminada de lo uno como condición de posibilidad e imposibilidad para todo sentido y determinación finita. A este exceso indiferenciado responde lo que Derrida llama “la aporía de la responsabilidad”²⁰ y Deleuze denomina –usando una expresión kierkegaardiana– “la suspensión teleológica de la ética”²¹. En ambos casos, se trata del esfuerzo por conceptualizar una identidad indecidible e inefable, a partir de la cual lo ético se afirma como síntesis dinámica y relacional de la existencia humana, concretada en un instante abarcador de toda diferencia.

Mientras que la ética clásica se ampara en el binomio lógico que excluye el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo normal y lo anormal según el cálculo estadístico del entendimiento finito, la nueva ética se sostiene en un lógica omninclusiva, capaz de contener y superar su propia diferenciación según la racionalidad concreta de lo real. Cuando la ética clásica impone al universo el tribunal trascendente del supremo bien, la ética contemporánea declara la absolución del devenir, eternamente justificado en sí mismo y temporalmente diseminado en lo absoluto.

En este contexto emerge la denuncia del sujeto claro y distinto –paradigma de

¹⁹ Cf. Foucault (1961, p. 304).

²⁰ Derrida (1999, p. 43).

²¹ Deleuze (1968, p. 14).

una tradición irreflexiva y dual– y la reivindicación de una subjetividad superadora del representacionismo abstracto. La subjetividad post-moderna se concibe en su diferencia esencial, en su proliferación relacional, en su exceso multiplicador y en la repetición absoluta del tiempo. La aparición del simulacro en reemplazo de la copia, del rizoma en lugar de la sustancia inmóvil y trascendente, no niega la identidad sino que afirma más bien su pertenencia a “un devenir-loco, un devenir ilimitado, un devenir siempre otro, un devenir subversivo de las profundidades”²². El báquico delirio de lo uno reinscribe de este modo la potencia de lo negativo en la cual se afirma la identidad. Si respecto de la inteligencia abstracta esto significa una ficción imposible, respecto de la paradójica concreción racional esto constituye la única realidad de la que el hombre puede dar cuenta.

Fuera del dualismo objetivo entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo normal y lo anormal, la superación de su diferencia intenta romper con los sistemas de control y de manipulación, a fin de abrir el juego libre de la igualdad, el derecho al flujo, la justicia de lo otro. La ética contemporánea quiere ser “una ética de la *Gelassenheit*, es decir, una ética del dejar ser, del dejar en paz a los dioses y a los mortales, al cielo y a la tierra y permitirles continuar el juego”²³. Si la ética puede hoy dejar ser en paz la diferencia, es porque la especulación afirmó algún tiempo atrás su valor de identidad.

El gran mérito de la filosofía contemporánea reside, a nuestro juicio, en la abolición del otro por la realización de una identidad diferencial, liberadora de todo dualismo. En este sentido, el pensamiento francés del siglo XX no es el pensamiento de la pura diferencia, sino el de una identidad que es su propia diferencia y el de una diferencia que es su simple identidad. Como concluye J. Butler, la presencia absoluta de lo uno sigue siendo el proyecto tácito y fundamental del sujeto contemporáneo, y “el sueño de reconstruir la unidad perdida del ser aun estructura estas teorías”²⁴. Sin embargo, la identidad hace tiempo dejó de ser el sueño de la pureza inmaculada, para convertirse en la paradójica realidad en la cual vive la diferencia de nuestra siempre herida finitud.

4. Hacia la diseminación de los géneros

En el esquema dualista que ha dominado el pensamiento y la cultura occidental, el sexo masculino “es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro”²⁵. El lugar del otro significó para la mujer su identificación –en términos metafísicos– con la pri-

²² Deleuze (1969, p. 298).

²³ Caputo (1987, p. 264).

²⁴ Butler (1987, p. 217).

²⁵ De Beauvoir (1949, p. 15).

vación ininteligible del mal y –en términos socio-políticos– con el sometimiento a la perfección luminosa de la masculinidad. Si él es la solidez espiritual, ella es la oscura materialidad y el contaminante fluir de lo corpóreo, con la connotación *soma=sema* legada por Platón. Si él es la universalidad pública de lo racional, ella es la particularidad privada de la emoción y la sensibilidad reducidas a la existencia doméstica. Él es el lugar de la producción y el intercambio, ella el del consumo familiar. Él es la conciencia clara y transparente, ella el emblema de la fertilidad, cuyos hijos deben ser entregados a la genealogía patriarcal, a las demandas del sistema y a la masacre de la guerra.

No intentaremos aquí analizar los resortes políticos ni las estructuras de poder lingüísticas, religiosas y culturales que han sostenido y continúan sosteniendo el mayor genocidio de la historia humana. Intentaremos más bien pensar en el ocaso de la dominación patriarcal, junto con las alternativas que teórica y prácticamente ha comenzado a proyectar nuestra cultura. Seguimos fundamentalmente la teoría feminista de M. Wittig, J. Butler y E. Grosz, quienes trabajan en la línea de una deconstrucción de los géneros, como proyecto liberador de la diferencia que ha erigido el privilegio de algunos a costa de silencio del otro.

El mismo nombre de «feminismo», «feminidad» o «feminista» carga con el peso de una cultura dual, que ha inventado a la mujer mediante la opresión y la exclusión del paradigma masculino. En rigor de verdad, deberíamos decir que la feminidad nunca ha existido, porque lo que se conoce por tal es una invención política²⁶, un imaginario colectivo; una historia de supresión y una proyección de la masculinidad. En rigor de verdad, deberíamos decir igualmente que nunca ha habido dos sexos o dos géneros²⁷ sino más bien un sexo –parámetro universal de lo humano– y su contrario, un género –normatividad indiscutida– y su prótesis complementaria. La consecuencia de todo esto es que la cultura nunca ha estado a la altura de saber lo que es la mujer, y su esencia sigue siendo un potencial en vísperas de devenir. No obstante, y frente a la contundencia del sometimiento, la única estrategia viable es la de reconocer la diferencia y usar el nombre de la exclusión para ir en busca de la identidad.

El feminismo tiene su punto de partida en el hecho de la diferencia sexual, genérica, política, social, cultural o simplemente humana, y frente a ella caben dos grandes alternativas. La primera consiste en confirmar el dualismo mediante la inversión de lo negativo en lo positivo y la rectificación, a partir de valores y experiencias presuntamente femeninas, de la desviada filosofía y cultural patriarcal. Ésta constituye en general la opción preferida por L. Irigaray, J. Kristeva y M. Le Doeuff, quienes insisten en la especificidad sexual de la mujer. Se trata entonces de escoger los rasgos más seductores y *quasi* angelicales de la mujer –su corporeidad maternal– a fin

²⁶ Cf. Wittig (1992, p. 59).

²⁷ Cf. Wittig (1992, p. 60).

de oponerlos a los rasgos más bestiales y perversos del paradigma masculino. De este modo se contraponen la fertilidad inmaculada a la violencia falocéntrica y la conclusión es que, mientras “la cultura patriarcal es una cultura fundada sobre el sacrificio, el crimen, la guerra”²⁸, el cuerpo femenino, en cambio, engendra en el respeto a la diferencia²⁹.

Esta primera alternativa ostenta –a nuestro juicio– grandes errores especulativos y mayores peligros prácticos. El primer error consiste en invertir extrínsecamente la dialéctica del amo y el esclavo, sin reconciliarla internamente y profundizando así un dualismo que demoniza al hombre y deifica a la mujer, cuando en realidad han sido ambos las víctimas del mismo modelo cultural. El segundo error reside en perpetuar el mito de la eterna feminidad y en asumir acríticamente el patrón de una heterosexualidad que hace tiempo fue denunciado como institución política del sistema patriarcal. En tercer lugar, el pensamiento y la filosofía no necesitan ningún correctivo «feminista», sino que son más bien las mujeres quienes necesitan acceder a una racionalidad universal de las que han sido violentamente excluidas. En última instancia, este feminismo de la diferencia no da cuenta de la *queer* realidad que denuncia todo esquema dualista: homosexuales y lesbianas, transexuales y transgénéricos, mujeres sin maternidad y madres sin sexo, familias unipersonales y, más aun, procreación asistida y úteros artificiales que ocupan la primera plana del futuro inmediato. Ésta es precisamente la realidad que la teoría debe salvar, en lugar de volver a reprimir y marginar. Porque lo racional es lo real, lo que antes fue otro hoy debe ser liberado.

Frente al hecho de la diferencia sexual, la segunda alternativa consiste en cuestionar la presunta naturalidad de los géneros, con vistas a deconstruir un dualismo que ha explotado y continua explotando a más de la mitad de la humanidad. En este contexto, J. Butler ha visto claramente que “la emancipación consiste en la disolución del esquema binario, en la emergencia del caos esencial y polimorfo de la incoherencia precultural del sexo”³⁰. En términos especulativos, entendemos que la filosofía hegeliana, junto con el post-hegelianismo francés, son los grandes aliados de este proyecto liberador, capaz de desenmascarar la inmovilidad abstracta de una identidad ficticia, a fin de construir una identidad dinámica, histórica y sintética, donde lo mismo y lo otro se incluyan y se inviertan, se afirmen y se nieguen en la unidad superior, indiscriminada y absoluta de la subjetividad. En torno a esto se determina el gran proyecto feminista, como praxis emancipatoria de hombres y mujeres.

Hace casi 60 años, S. de Beauvoir sostenía que no existe un destino biológico, fisiológico, psicológico o económico de la mujer³¹, sino que la realidad femenina

²⁸ Irigaray (1989, p. 23).

²⁹ Cf. Irigaray (1990, p. 55).

³⁰ Butler (1987, p. 136).

³¹ Cf. De Beauvoir (1949, p. 32).

ha sido construida políticamente e impuesta como natural por diversos mecanismos de poder. Comenzaban así los análisis del género en tanto que interpretación cultural del sexo, establecida en el imaginario colectivo por la repetición continua de actos discriminatorios. La noción de género constituye una categoría sociológica y designa el verdadero aparato de producción en el cual y por el cual los sexos son establecidos discursivamente como naturaleza pre-discursiva³². Con esta categoría se intenta contestar al esencialismo ontológico y constitutivo de la diferencia sexual, sin recaer en el dualismo metafísico sexo-género, naturaleza-cultura, biológico-social, del cual el pensamiento de S. Beauvoir o de S. Firestone han sido presa. En efecto, pensado en términos de unidad sintética, es imposible separar el cuerpo sexuado de su producción socio-política, y de aquí que autoras tales como J. Butler, M. Wittig o E. Grosz concluyan en que el cuerpo y el sexo son el resultado de un proceso de significación cultural, promovido por presiones políticas y económicas³³.

Porque la identidad no es una abstracción inamovible y eterna sino la diferencia del dinamismo relacional e histórico en el cual ella se realiza, hoy es posible afirmar que la materialidad del sexo es un producto cultural, cuya esencia ha sido inventada y fijada en una construcción simbólica, que se dice diferencia sexual y que corresponde con el nivel animal de la función reproductiva, hoy intervenida científicamente. El resultado más consistente de estos análisis es que “no hay sexo”³⁴ en el sentido de una entelequia sustancial y trascendente, sino sexo en el sentido de un proceso de materialización cultural³⁵. El género es entonces una realidad *performativa*³⁶, y esto implica por lo tanto que él es una realidad modificable y revertible. El sistema binario del género, instituido para la dominación patriarcal y el sometimiento de la mujer bajo la apariencia de una necesidad ontológica, es de este modo metafísicamente destituido bajo la fuerza de una racionalidad dinámica e histórica.

Desde el punto de vista metafísico –afirma M. Wittig– “el género es una imposibilidad ontológica, porque trata de cumplir la división del Ser. Pero el Ser como ser no está dividido”³⁷. El gran exponente de esta imposibilidad es, para Wittig, el lesbianismo, en tanto que realidad superadora de la lógica binaria. La afirmación de Wittig, aunque verdadera, no deja de exigir ciertas precisiones. Efectivamente, entendemos que el género como división dualista del ser, con las connotaciones de alienación y exclusión que ello implica, es una imposibilidad ontológica. En este

³² Cf. Butler (1990, p. 7).

³³ Cf. Grosz (1994, p. 23).

³⁴ Wittig (1992, p. 2).

³⁵ Cf. Butler (1993, pp. 1-9).

³⁶ Cf. Butler (2004, p. 218).

³⁷ Wittig (1992, p. 81).

sentido, su deconstrucción socio-política es consistente con la superación especulativa de la oposición bipolar.

Sin embargo, y en consecuencia metafísica, debemos precisar que si bien el género no es posible como exclusión binaria del ser y del no-ser –la ancestral tabla de los opuestos–, él es posible y necesario como inclusión de la diferencia, del otro, de la contradicción que acucia la identidad, de la privación que la mueve y del exceso que la subvierte y la disemina. Una vez abolido el dualismo, lo que queda en su lugar es una identidad indiferenciada, llamada a la diferenciación múltiple, relacional y dinámica del tiempo, y actuada como libertad. Lo posible y necesario reside en esta identidad performativa que urge resignificar. Es entonces cuando la noción de género se convierte en el proyecto liberador apuntado por Butler³⁸, en el acontecimiento de una continua interpretación, en una indecidibilidad transformadora y, a la postre, en la única esperanza de un mundo mejor.

Más allá de toda oposición, llegamos a la zona de esa polimorfa y ambigua sexualidad, pre-edípica y pre-falocéntrica, a partir de la cual es posible construir una nueva identidad cultural y espiritual, reconciliadora de un otro que ha sido por siglos sentenciado a muerte. Lo que hace a una absoluta identidad es su absoluta diferencia, y nuestra cultura apenas ha comenzado a transitar la rizomática proliferación de su juego. En este contexto podríamos leer lo que R. Braidotti propone como un “nomadismo feminista postmoderno”³⁹, sostenido por un sujeto múltiple, intensivo y siempre absoluto en cada figura de su acontecer.

La tarea no es entonces la de eliminar los géneros sino más bien la de multiplicarlos y resignificarlos, a través de una transformación cultural, lingüística, política y personal, superadora del esquema dualista y liberadora tanto de nuevas formas de identidad como de viejas identidades excluidas. La tarea no es tampoco la de proyectar paraísos trascendentes sino la de operar una praxis mediadora y sintética, que realice –entre lo uno y lo otro– lo tercero de la unidad. De este modo, el potencial innovador de la identidad neutraliza la oposición y concreta la paradoja de lo que el pensamiento abstracto separa. Es así como cada acto, cada acontecimiento, cada individuo e instante son lo uno y lo otro y el todo de un dinamismo circular, que eleva al infinito nuestra siempre escindida finitud.

Este tipo de feminismo representa, hoy por hoy, la concreta racionalidad del género humano. Por racionalidad no entendemos aquí el paradigma formal y abstracto del entendimiento representativo, con la uniformidad cuantitativa de sus modelos culturales, sino esa fuerza de realidad, cierta de sí misma en el otro y reconocida en su alteridad. La universalidad de esta razón convalida de manera sustancial toda forma y figura particular, relativa, individual y contingente, como los múltiples momentos de una identidad superior llamada a diferenciarse en ellas. De su fuerza emerge lo posible como un exceso de realidad que urge liberar.

³⁸ Cf. Butler (1987, p. 128).

³⁹ Braidotti (1994, p. 28).

Más allá del bien y del mal, lo masculino y lo femenino, la luz y la oscuridad, la ética feminista quiere dejar ser en paz una nueva identidad donde hombres y mujeres, lesbianas y homosexuales, madres naturales o asistidas, úteros biológicos o artificiales, solas y solos, infértiles o prolíficos, hijos sin sexo o mujeres sin hijos puedan dar vida y amor en abundancia, porque no es éste el privilegio de algunos sino la única razón de toda existencia.

La diseminación de los géneros designa el libre juego de verdad, en las múltiples formas de su manifestación, en la inversión de sus sentidos y en la libertad que define la subjetividad humana.

5. Conclusiones: en la subversión de la diferencia

La teoría feminista que proponemos se inserta en el contexto especulativo que parte de metafísica hegeliana y se prolonga en el post-hegelianismo francés de J. Derrida, G. Deleuze o M. Foucault, entre otros. El gran desafío de estos autores –y con ellos el gran desafío de nuestro tiempo– consiste en deconstruir y superar el esquema dualista que ha dominado la filosofía y la cultura occidental. En función de este esquema, ser y pensamiento, tiempo y eternidad, finitud e infinito, relatividad y absolutidad, naturaleza y cultura, esencia y existencia, sujeto y objeto, materia y espíritu, amo y esclavo, razón y pasión, Dios y hombre etc., se hallaban separados por el pensamiento representativo, extrínsecamente subordinados e irreconciliablemente opuestos. La gran proeza de la filosofía hegeliana ha sido la de afirmar la paradoja de su esencial identidad, sin suprimir la absoluta diferencia que los funda.

A partir de Hegel, los opuestos se incluyen, se invierten y se superan en una misma identidad, cuyo exceso de realidad posibilita al infinito la diseminación del tiempo, la finitud y la existencia. Después de Hegel, ya no es posible pensar la eternidad, lo absoluto, el espíritu, lo racional o la esencia sino en su existencia relativa, contingente y material. Dentro de esta unidad diferenciada, la filosofía francesa contemporánea concibe el instante paradójico de un acontecimiento que se excede a sí mismo y de una libertad indecible que supera toda determinación finita. En virtud de esta unidad, Foucault intenta subvertir la configuración binaria del poder, Deleuze propone el eterno retorno de una identidad siempre nueva y Derrida se expone a la lógica de una aporía que hace posible toda deconstrucción.

En estos términos intentamos pensar el dualismo feminidad-masculinidad, no como el retorno a una identidad abstracta y excluyente del otro sino como la mutua implicación de ambos términos en una nueva identidad relacional y dinámica, múltiple y concreta. Esta identidad no es nunca lo uno o lo otro sino siempre lo tercero de un proceso liberador, que afirma y produce lo que cada uno quiera ser. Como

proyecto cultural, podríamos pensar y realizar tantos géneros cuantos queramos, cuantos individuos existan o deseen existir. Sin embargo, no se trata tanto de proyectar nuevas formas culturales como de legitimar las que siempre han estado allí, en la marginalidad de lo otro. Sin prejuicios ideológicos ni paternalismos morales, el desafío reside en reconocer lo que siempre hemos sabido.

El último feminismo se propone recuperar la integridad del género humano, la racionalidad de que lo que fue otro y el valor absoluto de toda decisión. En este sentido, él se presenta como un movimiento universal que compromete a hombres y mujeres en una transformación radical de la cultura. La liberación de la mujer no es independiente de la liberación del hombre, porque han sido ambos los esclavos de un modelo cultural que ha mutilado y falseado su identidad. El último feminismo está llamado a convertirse en una praxis emancipadora de la humanidad, y quizás entonces logremos cambiar el nombre de la exclusión –feminismo vs. patriarcado– por el nombre de la igualdad.

En la era de la liquidez y el flujo, la alternativa es clara: diseminación de géneros, diseminación de nombres, diseminación de apellidos, diseminación de genealogías, diseminación de redes de poder, diseminación de sentidos. Con esto no habremos debilitado ni el sujeto ni la identidad ni la razón sino que, por el contrario, quizás empecemos a recuperarlos.

El búho de Minerva ha levantado vuelo en el ocaso de la cultura patriarcal, y el espíritu se cierne aun sobre lo posible.

Referencias bibliográficas

- BLANCHOT, M. (1973): *Le Pas Au-Delà*, París, Gallimard.
- BRAIDOTTI, R. (1994): *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nueva York, Columbia University Press.
- BUTLER, J. (1987): *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Nueva York, Columbia University Press.
- BUTLER, J. (1987): “Variations on sex and gender”, en Benhabib, S. y D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BUTLER, J. (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.
- BUTLER, J. (1993): *Bodies that Matter. On the discursive Limits of Sex*, Nueva York, Routledge.
- BUTLER, J. (2004): *Undoing Gender*, Nueva York, Routledge.
- CAPUTO, J. (1987): *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press.

- DE BEAUVOIR, S. (1949): *Le deuxième sexe*, 2. vol., París, Gallimard.
- DELEUZE, G. (1968): *Différence et répétition*, París, Puf.
- DELEUZE, G. (1969): *Logique du Sens*, París, Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, J. (1972): *Marges de la Philosophie*, París, Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, J. (1993): *Khôra*, París, Galilée.
- DERRIDA, J. (1994): *Force de loi*, París, Galilée.
- DERRIDA, J. (1999): *Donner la mort*, París, Galilée.
- FOUCAULT, M. (1961): *Folie et déraison. Histoire de la folie. A l'âge classique*, París, Union Générale d'Éditions.
- FOUCAULT, M. (1966): *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Éditions Gallimard.
- GROSZ, E. (1994): *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1966): *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, G. W. F. (1968): *Ciencia de la lógica*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar – Hachette.
- HEGEL, G. W. F. (2005): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza.
- IRIGARAY, L. (1989): *Le Temps de la différence. Pour une révolution pacifique*, París, Librairie Générale Française.
- IRIGARAY, L. (1990): *Je, Tu, Nous. Pour une culture de la différence*, París, Bernard Grasset.
- LYOTARD, J.-F. (1991): *Leçons sur l'analytique du sublime*, París, Galilée.
- LYOTARD, J.-F. (1993): *Moralités postmodernes*, París, Galilée.
- NANCY, J.L. (1973): *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*, París, Galilée.
- WITTIG, M. (1992): *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press.

María José Binetti
CONICET
mjbinetti@yahoo.com.ar