

Siempre soy

Para una filosofía crítica del sujeto

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

Coordinadores

SIEMPRE SOY
PARA UNA FILOSOFÍA CRÍTICA DEL SUJETO

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone
(coords.)



Siempre soy : para una filosofía crítica del sujeto / Gustavo Salerno... [et al.] ;
coordinación general de Gustavo Salerno ; Eduardo Assalone. - 1a ed.
-Mar del Plata : EUDEM, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8410-27-2

I. Filosofía. I. Salerno, Gustavo, coord. II. Assalone, Eduardo, coord.
CDD 199.82

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-8410-27-2

Este libro fue evaluado por el Dr. Adrián Bertorello

Primera edición digital: mayo 2021

© 2021, Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

© 2021, EUDEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata
3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem y Rocío Magnani

Diseño de tapa: Agustina Cosulich



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Prefacio	11
Breve noticia de los autores	15
Parte I: El contexto histórico de emergencia del concepto de sujeto	23
Capítulo 1: Orígenes y problemas de la filosofía	23
1. La pregunta y la multiplicidad (o: las preguntas y las multiplicidades)	23
<i>Excursus</i> : tras una definición	31
2. Aristóteles: la substancia y el poder	38
Bibliografía	48
Capítulo 2: Sujeto, identidad y causalidad en el Medioevo	49
1. Introducción	49
2. Cómo llegamos a Descartes	51
3. El problema de la identidad: David Hume y Agustín de Hipona	60
4. El problema de la causalidad en Guillermo de Ockham y David Hume	66
5. Conclusión: sujeto centrado/descentrado	70
Bibliografía	73
Capítulo 3: Criterios históricos de lo moderno: interpretaciones de un proceso con múltiples significados	73
Introducción	73
1. Filosofía y modernidad	79
2. Modernidad y cronología	82
Conclusión	85
Bibliografía	87
Parte II: El sujeto en la filosofía moderna	89
Capítulo 4: Descartes: de camino al sujeto	91
Introducción	91
1. El contexto histórico de la obra de Descartes	92
2. Contexto intelectual de la obra de Descartes	97

3. El dualismo de la acción y el juicio	102
Bibliografía	106
Capítulo 5: Hume: ¿De qué hablamos cuando hablamos del yo?	109
1. El problema del yo y algunas precisiones metodológicas	109
2. Los cimientos del empirismo	115
3. De cómo llegamos a la idea de yo	118
4. Algunos problemas del planteo humeano del yo y unas palabras finales	126
Bibliografía	129
Capítulo 6: El proyecto crítico kantiano	131
1. La “filosofía crítica” de Kant	131
2. La reflexión trascendental	133
3. Lo incondicionado	134
4. Un espacio para la moral	137
5. Defensa de la libertad	140
6. La libertad como destino	142
7. El límite crítico como restricción y posibilitación	143
Abreviaturas	147
Bibliografía	147
Capítulo 7: Panorama de la ética kantiana	149
Introducción	149
1. La conciencia moral y las exigencias incondicionadas de la razón	151
2. El deber y las inclinaciones	155
3. Los tipos de imperativos	162
4. Caracterización conceptual general de la ética kantiana	167
Abreviaturas	171
Bibliografía	171
Capítulo 8: Una aproximación al pensar hegeliano	173
Introducción	173
1. La idea de sistema filosófico en Hegel	175
2. El proyecto de la <i>Fenomenología del espíritu</i>	183
Conclusión	187
Bibliografía	190
Capítulo 9: Hegel: autoconciencia y reconocimiento	193
1. Lo verdadero es el todo: “lo Absoluto”	193

2. La <i>Fenomenología</i> como “devenir del saber”	197
3. El lugar de la autoconciencia en la estructura dialéctica de la <i>Fenomenología</i>	199
4. La dialéctica de las autoconciencias	202
5. La dialéctica de señorío y servidumbre	210
Conclusión	223
Bibliografía	225
Parte III: La crítica del sujeto en la filosofía contemporánea	229
Capítulo 10: El problema de la alienación en el joven Marx	231
1. Un comienzo posible	231
2. Los <i>Manuscritos económico-filosóficos de 1844</i>	234
3. El problema de la alienación	241
4. Sobre las formas de alienación	248
Bibliografía	253
Capítulo 11: El diagnóstico a martillo diapasón. Algunas señalizaciones para leer a Nietzsche	255
Introducción	255
1. Genealogía de la verdad	257
2. Los cuatro grandes errores	258
3. La voluntad de poder	261
Conclusión	262
Bibliografía	265
Capítulo 12: La analítica de la co-existencia de Heidegger. Una introducción	267
1. La crítica a la “metafísica de la subjetividad”	268
2. El hombre como co-ex-sistencia. Una introducción a su analítica	274
3. <i>Excursus</i>	303
Bibliografía	307
Capítulo 13: Foucault: de la crítica del sujeto al <i>cuidado de sí</i>	311
Introducción	311
1. Foucault y la psicología: relaciones ambivalentes	311
2. Crítica del sujeto y estructuralismo	315

3. Interpretación y hermenéutica	317
4. Algo más que arqueología: cómo llegamos a ser quienes somos	320
Conclusión	322
Bibliografía	324
Parte IV: El sujeto en la filosofía y la psicología de la actualidad	327
Capítulo 14: La subjetividad desde un lugar de enunciación latinoamericano. Fisuras de la modernidad eurocéntrica	329
1. Introducción	329
2. Filosofía de la liberación: del <i>ego conquiro</i> a la filosofía de la periferia	330
3. El giro descolonial: el lado oscuro de la modernidad	337
4. Los aportes de Eduardo Grüner: el sujeto fracturado	343
Bibliografía	355
Capítulo 15: De la igualdad a la(s) diferencia(s): perspectivas feministas sobre la subjetividad	359
Introducción	359
1. Crítica feminista al sujeto abstracto y universal de la modernidad	360
2. Simone de Beauvoir y el feminismo de la igualdad: ¿Las mujeres también somos sujetos?	362
3. El feminismo de la diferencia: Mujer, otra subjetividad	366
4. ¿Quiénes somos las mujeres? ¿Quién es un sujeto?: Antiesencialismo y el devenir sujetos generizados	371
Conclusión	379
Bibliografía	381
Capítulo 16: Sobre angustia y deseo. Resonancias entre Hegel, Heidegger y Lacan	385
Introducción	385
1. Angustia, muerte y posibilidad	386
2. Con Hegel: goce, deseo y trabajo formativo	389
3. Con Heidegger. El deseo entre añoranza y propiedad	393
4. Ecos, reflejos y problemas	395
Bibliografía	397

Capítulo 17: La resonancia de Immanuel Kant en el devenir de las teorizaciones constructivistas	399
Introducción	399
1. El giro reflexivo kantiano	400
2. El constructivismo	402
3. Concepción del cambio personal en los procesos terapéuticos desde la visión constructivista	404
Conclusiones	407
Bibliografía	409

CAPÍTULO 15

De la igualdad a la(s) diferencia(s): perspectivas feministas sobre la subjetividad

Paula Bedin y Verónica Meske

Introducción

En el presente capítulo abordaremos los aportes más relevantes que desde la teoría feminista se han realizado a los debates en torno a la categoría de subjetividad. Presentaremos el modo en que desde esta perspectiva se han interpelado las concepciones modernas del sujeto, basadas en la idea de individuo abstracto y universal. La denuncia del feminismo al ocultamiento de la diferencia sexual en la concepción de la subjetividad como individualidad abstracta ha servido de base para articular profundas críticas a las consecuencias políticas excluyentes del modo en que ha sido presentado este concepto a partir de la modernidad.

En los primeros apartados del capítulo, abordaremos estas críticas presentando el modo en que han interpretado la subjetividad: las *feministas de la igualdad*, centrándonos en el pensamiento de su principal representante, Simone de Beauvoir, y las *feministas de la diferencia*, haciendo especial énfasis en la noción de subjetividad presente en la ética del cuidado de Carol Gilligan. En el último apartado, retomaremos las críticas al esencialismo de la identidad femenina, para mostrar cómo las feministas contemporáneas, como Judith Butler, proponen una concepción del sujeto signada por la *interseccionalidad* de ejes de opresión como la raza, la clase, la etnia, el género y la orientación sexual, enfocándose más en dar cuenta del “devenir sujeto” y “quiénes devienen sujetos”, que en definir sus identidades.

1. Crítica feminista al sujeto abstracto y universal de la modernidad

La teoría feminista ha denunciado al discurso filosófico por identificar a la mujer con la corporalidad, considerándola más natural y más biológica que los hombres, fundamentando de este modo su subordinación social. Desde sus orígenes en la antigüedad, la filosofía se ha configurado como una disciplina que se ocupa principalmente de las ideas, los conceptos, la razón y el juicio, todos ellos términos enmarcados en el concepto de mente (*cf.* Grosz, 1994). En oposición a ella, el cuerpo ha gozado de mala prensa en la historia de la filosofía. La infravaloración platónica del mundo sensible, la estigmatización escolástica de la carne y la desconfianza cartesiana hacia los sentidos son ejemplos de las reservas que presenta la reflexión filosófica con respecto al cuerpo, representado como un elemento que puede poner en peligro la empresa del conocimiento (*cf.* Escudero, 2007).

Como base de las distintas fundamentaciones del conocimiento ofrecidas por la filosofía occidental, el pensamiento feminista ha identificado una matriz de pensamiento dualista que ha excluido y desvalorizado la corporalidad y la feminidad. El dualismo mente-cuerpo, correlacionado con otros pares conceptuales como naturaleza-cultura, biología-psicología o inmanencia-trascendencia, ha servido a la definición de la filosofía como disciplina dedicada al conocimiento conceptual, y, a partir de la modernidad, del sujeto como conocedor abstracto. A través de su jerarquización, estas dicotomías han producido una conceptualización del cuerpo en términos desvalorizados y degradados, como pasivo, a-histórico y biológicamente determinado, concebido como un elemento de interferencia en la producción del conocimiento.

Si ya desde la antigüedad, el alma y el cuerpo fueron representados de manera dualista por el discurso filosófico, con Descartes se produce una separación entre la mente y la naturaleza. Al distinguir *res cogitans* y *res extensa*, Descartes excluyó la mente del dominio de la naturaleza, adoptando la oposición mente-cuerpo como requisito para la fundamentación del conocimiento objetivo de los principios que rigen la naturaleza. Al conceptualizar a la mente como *res cogitans*, la ubicó en una posición de superioridad jerárquica por encima

de la naturaleza, identificando la auto-evidencia de su pensamiento como fundamento primero de todo conocimiento del mundo. Este dualismo planteó la existencia de dos sustancias distintas mutuamente excluyentes: la mente y el cuerpo. El cuerpo fue ubicado en el dominio de la *res extensa*, como un dispositivo mecánico regido por las leyes físicas y causales de la naturaleza (cf. Grosz, 1994; Bordo, 2001).

En el siglo dieciséis el cuerpo epistemológico empieza a ser imaginado no sólo engañando al filósofo mediante los sentidos indignos de confianza (un tema platónico), sino también como el sitio de nuestra ubicación en el espacio y en el tiempo y, por lo tanto, un impedimento para la objetividad. Porque estamos en un cuerpo, nuestro pensamiento tiene una perspectiva. La única manera en la que la mente puede comprender las cosas como realmente son es logrando una visión incorpórea desde ningún lugar (Bordo, 2001: 13).

El feminismo ha denunciado que esta matriz de pensamiento dualista ha producido una desvalorización social del cuerpo, ubicado en una realidad mundana de la cual ciertos sujetos son considerados parte. Estos sujetos son identificados con la facticidad de sus cuerpos en oposición a un sujeto conocedor concebido en términos formales y abstractos: las mujeres, los negros, los discapacitados son identificados por su especificidad corporal en oposición al sujeto abstracto. De modo que, a través de estos dualismos, la filosofía ha excluido la femineidad, y por lo tanto a las mujeres, a través de una correlación y asociación de la oposición mente-cuerpo con la oposición entre masculino-femenino. La filosofía se ha establecido como una forma de conocimiento a través de una concepción de la mente como incorpórea, mediante la negación del cuerpo masculino: el sujeto de conocimiento es representado como abstracto. La mujer, por el contrario, ha sido identificada por el discurso filosófico con su especificidad sexual y su corporalidad y, por lo tanto, se le ha negado el estatus de sujeto conocedor pleno.¹

1 Se han desarrollado distintas investigaciones feministas sobre la identificación de la mujer con el cuerpo, las emociones y la naturaleza en el discurso filosófico. Véase: Irigaray, L. (1978), Spelman, E. V. (1982), Hodge, J. (1988), Griffiths, M. (1988), Schiebinger, L. L. (2004), Braidotti, R. (2013).

De este modo, el pensamiento occidental ha identificado a la mujer con el cuerpo, justificando su subordinación social como basada en una inferioridad, derivada de su mayor cercanía con la naturaleza y la corporalidad. Los cuerpos de las mujeres se han presentado como incapaces de alcanzar los logros de los hombres, siendo más débiles y más propensos a irregularidades. Al concebir a los cuerpos de las mujeres como determinados por ciertas “*necesidades biológicas*”, el pensamiento occidental las ha representado como más biológicas, más corpóreas, y más naturales que los hombres. La codificación de la feminidad como corporeidad permitió presentar, en oposición, a la subjetividad masculina como dedicada a la actividad puramente conceptual y, al mismo tiempo, objetivizar a la mujer como cuerpo-objeto del cual el hombre puede apoderarse (*cf.* Grosz, 1994; Bordo, 2001).²

2. Simone de Beauvoir y el feminismo de la igualdad: ¿Las mujeres también somos sujetos?

El Segundo Sexo (1949) de Simone de Beauvoir (1908-1986) es reconocido como el punto de referencia emblemático de los feminismos del siglo XX. Aunque el feminismo como crítica a la exclusión de la mujer de la política y la ciudadanía surge durante la Ilustración, teniendo una importante historia durante los siglos XVIII y XIX, el pensamiento de S. de Beauvoir dará un nuevo impulso al pensamiento y la política feminista, inspirando el nacimiento de una nueva fase del feminismo durante el siglo XX. En este sentido, S. de Beauvoir

Desde 1994, el departamento de filosofía de la Pennsylvania State University ha publicado la serie “Re-reading the canon”, a cargo de Nancy Tuana. En esta colección se han editado 35 libros dedicados a la interpretación feminista de figuras fundamentales de la filosofía occidental. El estudio de la asociación entre las mujeres, el cuerpo y la naturaleza se trata de un tópico recurrente en estos textos, mostrando su presencia en el pensamiento de varios filósofos antiguos y modernos (*cf.* Witt, 2006).

2 Existen distintos y variados estudios feministas dedicados a analizar las representaciones de cultura occidental de la mujer como cuerpo y naturaleza, como fundamento de su subordinación social. Entre ellos se destacan: Beauvoir, S. (1949), Ortner, S. (1996), Bordo, S. (2001), Haraway, D. (1995).

fue “*madre instauradora de una genealogía*” (Amorós 1999: 114). Su obra inaugura una serie de debates en torno a las desigualdades sociales basadas en la diferencia sexual que servirán de base a las distintas corrientes del feminismo que se conformarán durante el último siglo.

En este libro entonces se propone comprender “¿*Qué es ser una mujer?*”, poniendo como eje de su reflexión filosófica la cuestión de la diferencia sexual. Allí sostiene que el mismo modo en que ha sido formulada esta pregunta sugiere la respuesta. Si es necesario dar respuesta a esta pregunta, es porque *ser un hombre* no requiere explicación. Preguntar por la particularidad de lo femenino sugiere que lo masculino representa la generalidad, la abstracción: en nuestra cultura el hombre representa a la vez el positivo y el neutro. Existe un tipo humano absoluto que es el tipo masculino, cuya particularidad sexuada queda borrada frente a su representación abstracta, mientras que la mujer es definida por su especificidad sexual. La humanidad es representada como macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella: ella es *lo otro* del hombre.

De este modo, para S. de Beauvoir, la mujer es conceptualizada en la sociedad patriarcal como *la otra*. La cultura ha representado a lo masculino como la generalidad de lo humano, como modelo de lo humano mismo, y ha creado los mitos sobre la mujer para que ella se reconozca como los hombres la han concebido: inferior y dependiente de ellos como el esclavo del amo. Recurriendo a la dialéctica hegeliana, explica que la mujer ha sido definida como *la otra* en el marco del dominio social, cultural y político masculino, ocupando la posición enfrentada, heterodesignada de la conciencia. El hombre se autodesigna como *el mismo* y define a la mujer como *otra*, dependiente e inferior, nunca positivamente como un *ser-para-sí*.

Con su fórmula: “*no se nace mujer, se llega a serlo*”, S. de Beauvoir puso en jaque al *determinismo biologicista* que explica las diferencias en el comportamiento de hombres y mujeres como basadas en diferencias fisiológicas atribuidas a una esencia femenina común, fundada en una naturaleza biológicamente determinada. Aunque para S. de Beauvoir la división de los sexos es un hecho biológico, la degradación y heterodesignación de la mujer como *lo otro del hombre* no

se da por naturaleza. Es consecuencia de una cultura moldeada por el pensamiento masculino, que presenta a la *diferencia sexual* como una diferencia natural que impone un destino social, un comportamiento y unos roles diferentes a hombres y mujeres (cf. de Beauvoir, 1949). De este modo, S. de Beauvoir se opuso a la concepción determinista, naturalista y biologicista que supone que el lugar de la mujer en la sociedad es el efecto de causas naturales y biológicas. Esta crítica se funda en la separación entre la naturaleza y la cultura, una distinción que S. de Beauvoir reconoce que ha sido posibilitada principalmente por el psicoanálisis (*ibid.*).

Basándose en la distinción naturaleza-cultura, S. de Beauvoir ubica la diferencia sexual en el dominio de la naturaleza, como una particularidad biológica y corporal, pero que no determina ni las posibilidades sociales ni los significados culturales de “la mujer”. La mujer no es meramente “*hembra*”. Tiene un “*cuerpo hembra*” y “*se hace mujer*” mediante un proceso de socialización. Si bien la diferencia sexual se da en el orden de lo biológico, esta diferencia no determina el comportamiento y habilidades de la mujer: mentalmente, hombres y mujeres son iguales y, por lo tanto, la mujer puede hacer todo lo que hace un hombre en el dominio de la cultura. Si no lo hace es, en primer lugar, por su posicionamiento como inferior en la cultura, y por el hecho de que al ser socializada en un contexto machista asume como propia su incapacidad. En segundo lugar, porque los cuerpos femeninos se encuentran determinados por procesos fisiológicos específicos –la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia, la menopausia– que limitan el acceso de las mujeres a un estatus social igualitario. Para S. de Beauvoir hay una “*subordinación de la mujer a la especie*”: como hembra, el ejercicio de su individualidad humana se encuentra dificultado por el rol que cumple en el proceso reproductivo. Las *feministas igualitaristas*, siguiendo a S. de Beauvoir, propondrán la necesidad de desarrollar el control de la natalidad y la anticoncepción como medios para revertir esta “*servidumbre a la especie*”, a fin de que la mujer pueda participar en pie de igualdad con el hombre en la esfera de la cultura.³

3 Shulamith Firestone, una de las principales figuras del feminismo radical, es una de las más importantes defensoras de esta propuesta. En *La dialéctica del sexo* (1977),

La adopción de las dicotomías mente-cuerpo, cultura-naturaleza, sujeto-objeto, posibilitó al *feminismo de la igualdad* cuestionar la identificación de la mujer con los polos devaluados en dichas oposiciones. Así, defendió la idea de que la definición de la mujer como sujeto autónomo es factible de ser lograda a partir de su incorporación como igual en la esfera pública. A esta idea de que la opresión de las mujeres puede revertirse promoviendo su acceso a los privilegios de la cultura patriarcal y garantizando su igualdad con el hombre en la esfera cultural, subyace una concepción de la diferencia sexual basada en la distinción entre una mente sexualmente neutra y un cuerpo sexualmente determinado. Mientras que el cuerpo masculino no constituiría un límite para su trascendencia, el cuerpo femenino representaría un impedimento para la realización económica, social, cultural y política de la mujer.

Desde esta perspectiva, la subjetividad continúa siendo representada como mente, intelecto y razón, términos connotados con un mayor valor y libertad que el cuerpo, los sentimientos y la pasión, vinculados culturalmente a lo femenino y a la naturaleza (*cf.* Young, 1985 y 1996). El feminismo igualitario ha presentado, de este modo, la distinción mente-cuerpo, codificada en términos de la dicotomía naturaleza-cultura, y, a partir de ella, ha reproducido en su concepción de la subjetividad la valoración jerárquica que de estos términos polarizados realiza la cultura patriarcal. Ha ubicado al cuerpo en el dominio de lo natural, como un objeto biológico, sexualmente determinado, independiente de sus interpretaciones culturales, opuesto a la neutralidad sexual de la mente y con menor valor en relación a ella, distinguiéndolo de la esfera de la subjetividad, concebida de modo abstracto y descorporizado (*cf.* Spelman, 1982; Butler, 1986; Grosz, 1994).

Firestone subrayó la necesidad de recurrir a la tecnología a fin de eliminar “la división de clases sexuales”, limitando la importancia cultural de los roles reproductivos de los sexos a través del control de la natalidad.

3. El feminismo de la diferencia: Mujer, otra subjetividad

A partir de la década de los 60, el *feminismo de la igualdad* comenzará a ser criticado por defender la asimilación de la mujer al orden cultural masculino y mantener las jerarquías de un orden social sexista. La crítica provendrá del *feminismo de la diferencia*.⁴ Estas feministas, *hijas rebeldes de Beauvoir* (cf. Amorós, 1999; Femenías, 2012), denominarán al feminismo de la igualdad como *feminismo humanista* o *igualitarismo ilustrado*, denunciándolo por responder a un ideal asimilacionista *ciego a las diferencias*, que identifica igualdad sexual con igual tratamiento de hombres y mujeres (cf. Young, 1985). Rechazarán la *lógica de la identidad* presente en S. de Beauvoir por conducir a la homologación de la mujer con el sujeto masculino, inaugurando un camino de revalorización de la *diferencia femenina* (cf. Femenías, 2012).

Según esta corriente de la teoría feminista, el *feminismo de la igualdad* reproduce una jerarquía de valores patriarcal en la cual la mente, el intelecto y la razón, asociados a la masculinidad y a la esfera de la cultura, poseen un mayor valor y una mayor libertad que el cuerpo, los sentimientos y la pasión, vinculados a lo femenino y a la naturaleza (cf. Young, 1985 y 1996). Desde esta interpretación, la reflexión de S. de Beauvoir se mantendría ligada a la *lógica de la identidad occidental*, responsable de producir una imagen dominante del sujeto condensada en el *cogito* cartesiano como “*autopresencia reflexiva de la conciencia ante sí misma*” (Young, 1998: 449). Bajo el dominio de esta lógica, la concepción moderna del sujeto como individuo abstracto se produciría como resultado de un proceso de objetivación del mundo en el cual éste realiza su huida de la corporalidad.

Esta crítica a la *lógica de la identidad* desarrollada por el *feminismo de la diferencia* es deudora de la *dialéctica negativa* de Theodor

4 Esta corriente feminista recibirá su primer impulso con el feminismo psicoanalítico francés de Luce Irigaray y Hélén Cixous. Será continuado por el feminismo de la diferencia italiano de Luisa Muraro y Carla Lonzi, y por el feminismo radical y el feminismo cultural en Estados Unidos en la década de los 70. Como parte del feminismo radical estadounidense, se destaca el pensamiento de Kate Millet, Ann Koedt y Pat Mainardi. Adrienne Rich y Mary Daly son algunas exponentes capitales del feminismo cultural.

W. Adorno (cf. Martínez Bascañán, 2012). Desde esta perspectiva, las feministas plantean que la filosofía y la ciencia modernas, basadas en la *lógica de la identidad y la racionalidad instrumental*, “[...] afirman la racionalidad controladora, unificada, en oposición y por encima del cuerpo, y luego identifican a algunos grupos con la razón y a otros con el cuerpo” (Young, 2000: 210). La diferencia es negada o reprimida, pues la unidad de la categoría positiva se logra sólo a expensas del rechazo de uno de los elementos que constituyen las relaciones binarias que estructuran: sujeto-objeto, mente-cuerpo, naturaleza-cultura, bueno-malo, puro-impuro. El primer elemento de la categoría se eleva, pues designa lo unificado e idéntico a sí mismo, mientras que el segundo se identifica con lo caótico y cambiante (cf. Young, 2000). Así:

Los grupos privilegiados pierden su particularidad: al asumir la posición de sujetos científicos se vuelven incorpóreos, desencarnados, trascienden la particularidad y la materialidad, se transforman en agentes de una visión universal desde ninguna parte. Los grupos oprimidos, por otra parte, están atrapados en sus cuerpos objetivados, ciegos, mudos y pasivos. La mirada normalizadora de la ciencia se fija en los cuerpos objetivados de las mujeres, las personas negras, judías, homosexuales, ancianas, locas o débiles mentales (*ibid.*: 215).

Este tipo de racionalidad ha servido de fundamento a una racionalidad moral que presupone que para que el sujeto pueda vencer el egoísmo y sus inclinaciones debe alcanzar un punto de vista universal, abstrayéndose de todas las particularidades de las circunstancias concretas de cada situación y de las experiencias particulares. De modo que: “[...] quien razona imparcialmente debe ser desapasionada, abstraerse de los sentimientos, deseos, intereses y compromisos que pudiera tener respecto de la situación, o de los que otras personas pudieran tener” (*ibid.*: 171). Este ideal de imparcialidad “[...] corresponde al Ideal de la ilustración que proponía un espacio público para la política donde se podría alcanzar la universalidad de la voluntad general, dejando atrás, en los espacios privados de la familia y la sociedad civil, la diferencia, la particularidad y el cuerpo” (*ibid.*: 167).

En este sentido, el *feminismo de la diferencia* ha mostrado cómo el Estado moderno y el dominio público de la ciudadanía presentaron

como valores y normas universales aquellas que habían derivado de la experiencia específicamente masculina. La exigencia de un ámbito público unificado en el que los ciudadanos/as dejen de lado sus afiliaciones, historias y necesidades grupales particulares para discutir un interés general o bien común, supuso la exclusión de aquellos grupos que no respondían al modelo del sujeto masculino, blanco, de clase media, heterosexual, occidental, y en este sentido, el ideal de universalidad ha excluido las diferencias, en vez de eliminarlas.

Inspirándose en Th. W. Adorno y Jacques Derrida, algunas teóricas pertenecientes al *feminismo de la diferencia* han afirmado que esta búsqueda de totalización que se ha puesto en marcha en nombre del sujeto universal moderno se encuentra destinada al fracaso, pues reducir de este modo las diferencias a una unidad sólo puede conducir a la negación de los elementos que no encajan en tal categoría. La diferencia, entonces, se transforma en una oposición jerárquica que valora lo que pertenece a la categoría, y degrada y elimina su exterior (cf. *ibid.*: 175).

Frente a este diagnóstico del carácter excluyente de la noción moderna de subjetividad, e identificando en el borramiento de la diferencia sexual una de las condiciones de posibilidad de su formulación abstracta y universal, el feminismo de la diferencia propondrá como estrategia para eliminar la opresión sexista la revalorización de lo específicamente femenino. Para estas feministas, entonces, no se trata de que las mujeres accedan a su reconocimiento como sujetos plenos eliminando su especificidad sexual, considerando su subjetividad como una abstracción de sus particularidades, sino de pensar la misma subjetividad en términos más amplios, reconociendo y valorizando lo irracional, corporal, afectivo, contextual, etc. como elementos propios de la subjetividad femenina. De este modo, la mujer concebida como sujeto, pero como un sujeto diferente, pone en tensión los mismos caracteres con los que ha sido definida la subjetividad por el pensamiento moderno.

Bajo el rótulo de *feminismo de la diferencia* se incluye un conjunto amplio y heterogéneo de teorías feministas, que teorizan de diferentes maneras la *diferencia sexual*. Algunos contenidos principales que distinguen al *feminismo de la diferencia* son: la revalorización de lo irracional y lo sensible como lo propio de la mujer, la reivindi-

cación de la maternidad, la exaltación de las tareas domésticas como actividad creativa, la postulación de la existencia de valores o culturas distintos para cada sexo y la revalorización del cuerpo sobre la mente, resaltando su valor expresivo. De este modo, el feminismo de la diferencia se ha caracterizado por revalorizar los polos devaluados en las dicotomías mente-cuerpo, naturaleza-cultura, razón-pasión, etc.

En esta corriente de la teoría feminista la diferencia sexual no sólo no es negada sino que es reivindicada, es decir, se asumen las particularidades de las mujeres al punto tal que se solicita entonces que se consideren a la hora de confeccionar derechos especiales que las tengan en cuenta. Las teóricas que más han enfatizado en la diferencia fueron las maternalistas, quienes exaltan las experiencias de la mujer como madre. Sostienen que la maternidad las dota de una capacidad y moralidad especial que debería ser extendida al ámbito público para contrarrestar los efectos de la ciudadanía pensada en términos masculinos (*cf.* Dietz, 1985). Dichas feministas proponen un tipo de política sustentada en las virtudes del espacio privado y una concepción del sujeto no individualista, sino basada en la relación con los otros de amor y comprensión (*cf.* Ruddick, 1989; Chodorow, 1978).

Uno de los principales aportes del *feminismo de la diferencia* ha sido el estudio de Carol Gilligan (1936-), discípula del psicólogo Lawrence Kohlberg (1927-1987) en relación a los distintos estadios del desarrollo moral de los seres humanos. Dicho investigador realizó un estudio en el cual observó el desarrollo de 84 varones, por un período mayor a treinta años, con el objetivo de describir cómo se desarrolla el juicio moral desde la niñez a la adultez. El problema que detecta Gilligan sobre la universalidad y objetividad de la teoría es que la secuencia del desarrollo no ofrecía los mismos resultados cuando las examinadas eran mujeres adultas. Los juicios extraídos de las entrevistas a mujeres siempre coincidían con el estadio tres de su escala y no con el más desarrollado, que era alcanzado no casualmente por la mayoría de los varones. Este estadio tres en el que se ubicaba a las mujeres es aquel en donde la moralidad se piensa en términos interpersonales y la idea de bondad es equiparada con ayudar y complacer al otro (*cf.* Gilligan, 1993: 18).

En relación a este punto, Kohlberg argumentó en favor de la universalidad y objetividad de su teoría explicando que esta concepción

de la bondad de las mujeres se relaciona con el tipo de vida que llevan las mujeres adultas como amas de casa y responsables del cuidado de los hijos. Únicamente las mujeres que se insertan en el ámbito público alcanzan el más alto desarrollo moral, equiparándose con los varones. Sólo así las mujeres avanzan en la escala del desarrollo hacia la etapa más alta donde las reglas morales están asociadas a principios universales de justicia.

En este sentido, Gilligan advierte que el concepto de madurez sostenido por esta teoría se extrae del análisis de la vida de varones y se universaliza como único modelo. Es por ello que un cambio en la definición de madurez afecta no sólo la descripción del estadio del juicio moral más elevado, sino también el modo en que se entiende el desarrollo de los juicios morales en sí mismo, lo que cambiaría enteramente la teoría. Con el mismo criterio podría situarse la moralidad que detectan en las mujeres como modelo para medir el desarrollo moral de los hombres y se obtendría un resultado radicalmente opuesto.

De este modo, a partir de las objeciones de Gilligan comienza a reivindicarse otra forma de entender la moral que se denominó “ética del cuidado”. Desde esta ética se revalorizan aquellas actividades que han realizado tradicionalmente las mujeres como valores éticos primordiales. En ese sentido, se valoriza lo relacional frente a lo individual, lo emocional frente a lo meramente racional, lo concreto por lo abstracto, y la dependencia más que la independencia o autonomía. Además, pugnan por terminar con la distinción público/privado entendiendo que ambos espacios deben ser alcanzados también por una ética de ese tipo.

El *feminismo de la diferencia* ha realizado un importante aporte para re-pensar al sujeto del conocimiento como un sujeto abstracto y universal, reconociendo la importancia de la diferencia sexual como determinante de los modos del conocimiento, y revalorizando el conocimiento de la vida cotidiana. Sin embargo, ha sido criticado por el *feminismo de la igualdad* por reinscribir en su concepción de las subjetividades femeninas los estereotipos de la mujer configurados por la cultura patriarcal. Si bien ha permitido criticar y subvertir la construcción de parámetros valorativos culturales androcéntricos, el feminismo de la diferencia ha continuado definiendo a la mujer colectivamente según su asociación a determinados valores y comporta-

mientos. Esto ha conducido a una re-valorización de la corporalidad, los sentimientos, las tareas de cuidado, etc., y a remarcar la importancia de considerar dichos aspectos como propios de la esfera de la subjetividad, pero la identidad de la mujer continúa siendo definida por *el feminismo de la diferencia* a partir de estos rasgos en oposición a lo masculino, según la definición que hace de ella la cultura patriarcal. Por otra parte, durante la década de los 80, el *feminismo de la diferencia* será criticado porque, si bien ya no entiende a la subjetividad de manera abstracta y reconoce su carácter situado, corporizado y sexualmente diferenciado, su representación “la mujer” como identidad colectiva incurre en una universalización que conduce a concebir al sujeto del feminismo de forma igualmente abstracta.

4. ¿Quiénes somos las mujeres? ¿Quién es un sujeto?: Antiesencialismo y el devenir sujetos generizados

Hacia finales de los 70, las feministas de color y, posteriormente en los 80 las feministas lesbianas, las feministas *queer* y las poscoloniales, van a criticar la universalización de la categoría “*mujer*” por parte de la corriente principal del feminismo académico. Las mujeres afroamericanas invocaron su historia de esclavitud para controvertir el supuesto de la dependencia femenina universal respecto de los hombres y su confinamiento al ámbito doméstico. Las feministas latinas, judías, nativo-americanas y asiático-americanas, denunciaron la referencia implícita a la mujer anglosajona blanca en muchos de los textos de la corriente feminista central. Las lesbianas criticaron la heterosexualidad normativa de las explicaciones feministas sobre la maternidad, la sexualidad, la identidad de género y la reproducción. Denunciaron las consecuencias excluyentes para sus identidades de la conceptualización de la mujer como naturalmente heterosexual desarrollada por el feminismo en función de una noción de la sexualidad centrada en el modelo reproductivo. De este modo, mostraron que el feminismo académico privilegiaba el punto de vista de la mujer anglosajona blanca, heterosexual y de clase media. Al universalizar la categoría “*mujer*”, el feminismo extrapolaba la propia experiencia y condiciones de vida de algunas mujeres a todas ellas, reproduciendo el racismo, el

heterosexismo, las jerarquías de clase y los prejuicios étnicos, presentando una mirada esencialista de la categoría de “*mujer*” (cf. Fraser, 1997; Bach, 2010).

En este contexto, el feminismo de la diferencia será criticado por ofrecer una definición esencialista de la mujer. El “*esencialismo*” consiste en la atribución de una esencia fija y universal a las mujeres. Hay distintos tipos de esencialismo. Un “*esencialismo biológico*”, según el cual las mujeres se definen como tales en función de una cierta biología y corporalidad naturalmente determinada. Los factores sociales y culturales se tratarían, desde esta perspectiva, de efectos de causas biológicamente dadas. También hay versiones psicológicas de este esencialismo, como el caso de la ética del cuidado de Carol Gilligan, quien plantea la existencia de ciertas características psicológicas dadas en las mujeres. Otra versión del argumento esencialista para definir a “*las mujeres*” es el llamado “*esencialismo cultural*”. Según esta formulación, la esencia de la mujer no está determinada biológicamente, sino construida culturalmente, pero esta construcción se concibe como universal. Las actividades y características asociadas a “*la mujer*”, entendiendo por tal un universal, es decir, “*todas las mujeres*”, son resultado de prácticas sociales. Pero estas prácticas se darían en todas las mujeres, en todos los lugares y en todo momento. En todas sus variantes, el esencialismo se refiere a la existencia de características fijas, atributos dados y funciones a-históricas universales que limitan las posibilidades de cambio y por lo tanto de reorganización social.

Por otra parte, la crítica al esencialismo también ha sido dirigida a las feministas *construccionistas sociales*, quienes, principalmente en el ámbito académico norteamericano y a partir de la década de los 70, han basado sus teorías en la distinción sexo-género. Esta distinción, elaborada en el ámbito de la psicología por Robert J. Stoller en 1968 y popularizada por los sexólogos John Money y Anke Ehrhardt en 1972, será desarrollada por el feminismo académico principalmente en el ámbito de la psicología, la sociología y la antropología. Se basa en la tesis de que mientras el sexo se refiere a los atributos físicos determinados por la anatomía y la fisiología, el *género se trata de una construcción cultural que se realiza sobre el cuerpo sexuado*, e incluye una percepción interna de la propia identidad y las expresiones conductuales de dicha convicción. Según esta teoría, el “*sexo de los cuerpos*” se trata de un dato biológico que distingue macho y hembra.

Los cuerpos se encuentran naturalmente diferenciados en función de su biología. El género, por otra parte, involucra los significados y prácticas culturales asociados a “*lo femenino*” y “*lo masculino*” y las representaciones psicológicas de las identidades “hombre” y “mujer” como identidades culturalmente configuradas y auto-percibidas por los sujetos (*cf.* Fausto Sterling, 2006).

Basándose en esta distinción, las *construccionistas sociales*⁵ no cuestionaban el componente físico del sexo, sino los significados psicológicos y culturales de las diferencias entre varones y mujeres. Es el género el que limita el desarrollo de las mujeres en el dominio cultural: las mujeres son producidas como sujetos femeninos pasivos, y los hombres como sujetos masculinos activos. Suponiendo que la biología o el sexo es una categoría fija, su proyecto ha sido minimizar las diferencias biológicas y propiciar diferentes significados y valores culturales a la feminidad que posibiliten desarrollos sociales más equitativos. En esta concepción, el cuerpo biológico permanece naturalista, pre-cultural: los cuerpos proporcionan la base, las materias primas para la inculcación de la cultura (*cf.* Grosz, 1994; Gatens, 1996; Butler, 2007).

Las críticas articuladas por el feminismo de color, lésbico, *queer* y poscolonial en la década de los 80, como hemos señalado, alcanzarán también a las *construccionistas sociales*, poniendo en evidencia las consecuencias esencialistas de la comprensión del *género* como simbolización cultural del *sexo*. Estas críticas mostraron que al preocuparse exclusivamente por la diferencia de género, el feminismo había dejado de lado las diferencias entre las mujeres (*cf.* Fraser, 1997). Este argumento anti-esencialista será llevado a sus últimas consecuencias en *El género en disputa* de Judith Butler (2007), texto fundacional de la teoría *queer* y el *feminismo de la tercera ola*, poniendo en discusión la misma distinción teórica entre sexo y género. Allí Butler sostiene que el *construccionismo social* define al género como *los significados culturales que acepta un cuerpo sexuado*. Desde esta comprensión del género, sostiene Butler, *no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo*:

5 Las obras más referenciadas de esta corriente son el ensayo de de Michele Barrett “Ideology and the Cultural Production of Gender” y la obra de Nancy Chodorow *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (*cf.* Gatens, 1996; Grosz, 1994).

Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. Si por el momento presuponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de «hombres» dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las «mujeres» interpreten sólo cuerpos femeninos (Butler, 2007: 54).

Sin embargo, aclara Butler, el *género* ha sido interpretado en el marco de estas teorías como una significación cultural del *sexo* y, por lo tanto, pensado como binario. La hipótesis de un sistema binario de géneros se sostiene para ella en el supuesto de que existe una relación mimética entre *género* y *sexo*, en la cual el *género* refleja un *sexo binario* en su morfología y constitución. En este sentido, según las teorías basadas en la distinción *sexo-género*, el *género* se encontraría limitado por el *sexo*. Esto implica que para ellas, la significación cultural genérica que puede asumir un cuerpo se encuentra delimitada de antemano por las posibilidades que habilita un cuerpo biológicamente definido como *macho* o *hembra*. Sólo un cuerpo *sexualmente hembra* puede llegar a convertirse en *locus* del género femenino en tanto construcción cultural.

De este modo, la categoría *sexo* parece dar por sentada la idea de que existe un cuerpo anterior a su significación cultural que, además, la determina. El cuerpo se presenta como un medio pasivo y anterior al discurso que es significado por una inscripción cultural externa a él. Esta interpretación conduce para Butler a una *reificación y sustancialización* de las identidades genéricas, en función de su supuesta congruencia con un *sexo* concebido como natural o con una ley cultural universalmente necesaria (*cf.* Butler, 2007).

Estas críticas conducirán a principios de los 90 a una profundización de los cuestionamientos al esencialismo de las tradiciones feministas previamente mencionadas. El feminismo comenzará a atender a la intersección de múltiples ejes de subordinación, a fin de teorizar su relación con otros movimientos y problematizar su propia identificación como movimiento político autosuficiente. La raza, la etnia, la nacionalidad, la sexualidad y la clase se convertirán también en objeto de análisis de la teoría feminista, al mismo tiempo que el movimiento feminista se comprometerá con un amplio abanico de luchas

contra la opresión. En contraposición a la caracterización universal, abstracta y homogénea de los sujetos femeninos, estas feministas propondrán una concepción de la subjetividad como signada por la interseccionalidad de ejes de opresión. La idea de *interseccionalidad* permite pensar en cómo se constituyen los sujetos, no en términos identitarios, sino en el marco de un entramado complejo de normas y discursos sociales.

Ante el dilema del esencialismo, la teoría feminista se enfrentará entonces al problema teórico-político del sujeto del feminismo. Si hablar de “la mujer” como sujeto colectivo coherente y estable a través de las categorías de diferencia sexual, sexo y género conduce a una reinscripción de los supuestos sobre la identidad femenina impuestos por las normas de género patriarcales, a una invisibilización de las diferencias entre mujeres, a plantear dicha categoría de modo excluyente y, para colmo, a no reconocer el atravesamiento existente en las subjetividades de múltiples adscripciones identitarias, entonces: ¿es posible hablar de las mujeres como una unidad y reclamar en nombre de “nosotras las mujeres” la transformación de las culturas patriarcales que nos oprimen?

En respuesta a este dilema, algunas teóricas inspiradas por el postestructuralismo y la teoría de la deconstrucción han rechazado toda posibilidad de definir a la mujer y han propuesto reemplazar las políticas identitarias basadas en la categoría de género y en las experiencias por un proyecto de des-construcción y des-esencialización de la mujer. Este proyecto se enfrenta al riesgo constante del nominalismo. Si la mujer es una ficción, un lugar de pura diferencia, y no hay mujeres en tanto tales ni experiencias de mujeres, el mismo feminismo parece entonces carecer de razón de ser (*cf.* Alcoff, 2002; Lauretis, 1990). Linda Martín Alcoff en *Feminismo Cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista* (2002), se pregunta:

¿Qué podemos solicitar en nombre de las mujeres si “las mujeres” no existen y todo lo que se pide en su nombre únicamente consolida el mito de que sí? ¿Cómo podemos atrevernos a censurar el sexismo y a proclamar que perjudica los intereses de las mujeres, si tal categoría es una ficción? (*ibid.*: 10).

La salida a este dilema es para Alcoff una teoría de la subjetividad que sea capaz de evitar tanto el esencialismo como el nominalismo, presentándola como un emergente de una experiencia historizada. A pesar de las críticas a la actitud deconstructiva de muchas teóricas postestructuralistas, son las feministas pertenecientes a esta corriente teórica quienes efectivamente han brindado los mayores esfuerzos en esta dirección. Inspirándose en la tesis foucaultiana de que los sujetos se encuentran atravesados por universos y entramados discursivos mediante los cuales son constituidos como tales (*cf.* Scott, 1992), estas teóricas buscan dar cuenta del modo en que la misma constitución del sujeto se produce por obra de mecanismos de poder-saber que actúan sobre el cuerpo y lo moldean. Su propósito es descubrir cómo los sujetos se encuentran gradual, progresiva, real y materialmente constituidos a través de una multiplicidad de fuerzas, materiales, deseos y pensamientos (*cf.* Levin, 2008: 97). De modo que el sujeto no será concebido por estas teóricas como una especie de *núcleo elemental anterior* a unas relaciones de poder que tratan de sujetarlos, sino como su resultado.

Judith Butler adopta como pilar de su crítica a la distinción *sexo-género* la tesis foucaultiana de *Historia de la Sexualidad* (Foucault, 2014) según la cual el *sexo* se presenta como una categoría normativa o *ideal regulatorio* que forma parte de *una práctica que produce los cuerpos que gobierna* (Butler, 2002: 18). Siguiendo a Foucault, Butler enfatiza el carácter productivo del poder para dar cuenta del proceso mediante el cual ciertas normas materializan el *sexo*. Al igual que Foucault, entiende que el sexo como unidad mental y corporal se trata de una idea formada sobre la sexualidad que posibilita agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres. Para Foucault, esta unidad se presenta como causa de ciertas conductas y prácticas de las que en realidad es un efecto. De este modo, para Butler, la idea de un *yo generizado* comprendido como una sustancia constante y estable se trata de una construcción ficticia creada a través del ordenamiento obligatorio de atributos específicos en secuencias coherentes de género culturalmente establecidas. En este sentido, Butler afirmará que *el género no es un sustantivo ni un conjunto de atributos vagos*. Su efecto sustantivo

“[...] se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género” (Butler, 2007: 84).

Que el género sea *performativo* implica que *confirma la misma identidad que se supone que es*. De modo que *el género siempre es un hacer* que no es realizado por un sujeto pre-existente a la acción. Siguiendo a Nietzsche, Butler insiste en que no hay ningún ser detrás del hacer, sino que “[...] el agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (*loc. cit.*). El género no se trata de una identidad estable y previamente determinada, sino que es *instituido* por una estilización del cuerpo a través de una repetición o iteración de actos. Al sedimentarse con el tiempo, las normas de género producen un conjunto de *estilos corporales* que al cosificarse, aparecen como la configuración natural de los cuerpos sexuados en una relación binaria y mutua, creando la ilusión de *una verdadera mujer* o *un verdadero hombre*, en función de la supuesta *congruencia* de ciertos gestos y normas de comportamiento corporal generizados con la idea de un *sexo* natural-biológico (*cf.* Butler, 1998 y 2007). Es gracias al poder *performativo* del lenguaje que Butler conceptualiza, siguiendo a John Austin y John Searle, que el cuerpo es construido por el discurso como una entidad material pre-lingüística. Según Butler, este mismo poder oculta el hecho de su constitución, haciéndolo aparecer como una realidad material pre-constituida y sexualmente determinada.

La teoría performativa del género de Butler busca evitar toda referencia a la subjetividad en términos de un *yo* “[...] que hace su cuerpo, como si una práctica descorporeizada precediera y gobernara un exterior corporeizado” (Butler, 1998: 296). En vistas a tal fin, propone reemplazar el vocabulario *sujeto-objeto* asociado a la *metafísica de la sustancia* por lo que denomina *una ontología de los gerundios*, que signifique al *yo que es su propio cuerpo como una forma de ir tomando cuerpo*, y al *qué* que se corporiza como sus posibilidades (*cf. ibid.*: 299). Influida por la crítica postestructuralista a la categoría a-histórica y universal de subjetividad, la propuesta de Butler se centra en el estudio de este *qué* concebido como criterio de demarcación del cuerpo sexuado. Siguiendo la perspectiva abierta por Foucault, su teoría busca dar cuenta de los mecanismos mediante los cuales los sujetos corporizados pueden emerger como tales en un entramado de relaciones de poder (*cf.* Sabsay y Soley Beltrán, 2012).

En dicho entramado, regido por el imperativo heterosexual que regula la coherencia entre *sexo*, *género* y *deseo*, estas *posibilidades de corporización* marcan, limitan y fijan las fronteras entre aquellos cuerpos que se vuelven inteligibles para sí mismos y otros, constituyéndose así como sujetos en el proceso de asumir un *sexo-género*, y aquellos que quedan por fuera de las posibles identificaciones de la corporalidad sexuada. Pues evidenciar el carácter performativo de las normas de género, supone también plantear que la repetición de estas normas puede fallar, permitiendo así la irrupción de individuos con géneros incoherentes que no se identifican con “las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas” (Butler, 2007: 72). La *matriz cultural* de inteligibilidad de género niega aquellas identidades en las que el género no es consecuencia de un sexo o en las que el deseo no es causa del sexo. Estas identidades se manifiestan como defectos del desarrollo de las leyes de inteligibilidad heterosexista y son negadas.

La teoría de Butler, de este modo, se aleja de un análisis de la subjetividad como pre-constituida para pasar a analizar la *matriz excluyente* a partir de la cual emergen los sujetos a través de la producción simultánea de una esfera de *seres abyectos* (cf. Butler, 2002). La cuestión para Butler, entonces, es analizar cómo el poder forma el campo en que los sujetos se vuelven posibles o cómo se vuelven imposibles. Lo cual implica una práctica de pensamiento crítico que se niegue a presuponer que dichos sujetos ya existen. De este modo, en la teoría de Butler la pregunta acerca del sujeto, que puede ser también el sujeto del feminismo, no equivale a su negación, o a prescindir de la misma, sino a interrogar el mismo proceso a través del cual el sujeto es constituido y de las consecuencias políticas de tomarlo como presupuesto (cf. Butler, 2007: 9). En este sentido, no se trata de definir *a priori* quiénes somos sujetos humanos, o quiénes pertenecen al sujeto del feminismo, sino de reconocer estas identidades como articulaciones discursivas en constante tensión, con límites y fronteras contingentes cuya movilidad permite disputar las inclusiones y exclusiones que se operan en tales categorías.

De este modo, Butler pone énfasis en la necesidad de producir ciertas identificaciones contingentes que permitan construir un sujeto del feminismo capaz de llevar adelante las demandas de dicho movimiento sin esencializarlo. En este mismo sentido, Butler le asignará

como tarea primordial al feminismo la deconstrucción de su propia identidad. Desde este punto de vista, no se trata de abandonar el feminismo, sino de disputar hacia su interior los términos en los que se conforma el mismo sujeto del feminismo. Una de sus tareas principales será entonces pensar a los sujetos por fuera de las identidades coherentes, el determinismo y el esencialismo, analizando cómo se construye el género en tanto se encuentra atravesado por la clase y la raza, o la raza en relación al género y la clase, y cómo ellos están atravesados por parámetros patriarcales y heterosexistas.

Conclusión

Como se ha desarrollado en el presente capítulo, para la filosofía feminista, la conceptualización abstracta y universal del individuo ha conducido a un ocultamiento de su especificidad sexuada. De ella surge la idea de un tipo humano absoluto masculino frente al cual la mujer queda definida por su especificidad sexual. S. de Beauvoir, como representante capital del *feminismo de la igualdad*, sostiene que la definición de la mujer como sujeto autónomo es factible de ser lograda a partir de su incorporación como igual en el dominio cultural. Esta propuesta, aunque logra superar el esencialismo biológico, se trata de una estrategia asimilacionista que mantiene una definición abstracta de la subjetividad como des-corporizada y no-situada, que reproduce las jerarquías valorativas masculinistas.

Las *feministas de la diferencia* se diferenciarán del feminismo de la igualdad al interpretar que su propuesta no critica la configuración del sujeto moderno, sino sólo la exclusión de las mujeres de dicha categoría. De este modo, entienden que el *feminismo de la igualdad* desvaloriza lo que estas feministas encuentran como lo más propio de la mujer. Además de realizar una importante genealogía del modo en que las características vinculadas a “lo femenino” han sido históricamente desvalorizadas, brindan una propuesta del sujeto diferente de la noción moderna. Las feministas de la ética del cuidado, como Gilligan, caracterizan al sujeto como relacional, concreto y ligado a las emociones. De este modo, oponen a lo individual y autónomo, lo relacional, a lo racional, lo afectivo y a lo abstracto, lo concreto. El problema del *feminismo de la diferencia* es

que reproduce las definiciones que de lo femenino ofrece la cultura patriarcal, al mismo tiempo que tiende a vincular estas características a una esencia femenina, universalizándolas al conjunto de todas las mujeres, sin reconocer las diferencias existentes entre ellas.

Esta crítica ha sido desarrollada por el feminismo de color, el feminismo lésbico y *queer*, y el feminismo post-colonial, desde finales de los 70. En contraposición a esta caracterización del sujeto, proponen la idea de interseccionalidad para pensar que los sujetos no se constituyen en términos identitarios, sino en el marco de un entramado complejo de normas y discursos sociales. Esta última propuesta es retomada y elaborada por las feministas contemporáneas para ofrecer una mirada sobre los sujetos signada por el anti-esencialismo. Desde dicha postura, sus teorías se enfocan más en dar cuenta del “devenir sujeto” y “quiénes devienen sujetos”, que por definir sus identidades.

La teoría de Butler es uno de los principales aportes para pensar la subjetividad desde esta perspectiva. Al criticar la distinción sexo-género de las *construccionistas sociales*, Butler ha mostrado que la coherencia entre sexo, género y deseo se trata de una exigencia que conduce a una *reificación y sustancialización* de las identidades genéricas y es producida como exigencia por una matriz de poder heterosexista y binaria a partir de la cual emergen los sujetos mediante su identificación con las normas de género culturalmente inteligibles, mientras que produce simultáneamente una esfera de *seres abyectos* que quedan por fuera de toda definición de la subjetividad, lo humano o lo femenino. Su propuesta, entonces, es reemplazar el análisis de la subjetividad, entendida como pre-constituida, para analizar esta matriz excluyente en función de la cual algunos sujetos se vuelven posibles, y otros imposibles. La tarea, entonces, sería pensar a los sujetos por fuera de las identidades coherentes, el determinismo y el esencialismo. Esto supone una nueva concepción de la subjetividad, capaz de analizar cómo ésta se constituye a partir de la intersección de distintos ejes de opresión.

En este sentido, consideramos que los aportes del pensamiento feminista en torno a la conceptualización de la subjetividad no se han restringido a una crítica a su formulación moderna, sino que han brindado una pluralidad de perspectivas que han enriquecido los debates en torno a dicho concepto y han marcado nuevos horizontes a su investigación.

Bibliografía

- ALCOFF, L. (2002). “Feminismo Cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista”. *Debats, Del post al ciberfeminismo*, (76).
- AMORÓS, C. (1999). “Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición” en *Arenal*, 6(1), pp. 113-134.
- BACH, A. M. (2010). *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.
- BEAUVOIR, S. de (2005 [1949]). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- BORDO, S. (2001). “El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo”. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, (14), 7-81.
- BUTLER, J. (1998). “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”. *Debate feminista*, 18, pp. 296-314.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa*. Buenos Aires: Paidós.
- CHODOROW, N. (1978). *The Reproduction of Motherin. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press.
- DIETZ, M. (1985). “Citizenship with Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking”. *Political Theory*, 13 (1), pp. 19-35.
- ESCUADERO, J. (2007). “El cuerpo y sus representaciones”. *Enrahonar: quaderns de filosofia*, (38-39), pp. 141-157.
- FAUSTO-STERLING, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- FEMENÍAS, M. L. (2012). *Sobre sujeto y género. (Re) lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Rosario: Prohistoria.
- FEMENÍAS, M. L. (2013). *El género del Multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- FERGUSON, A. y Nagel, M. (2009). *Dancing with Iris. The philosophy of Iris Marion Young*. New York: Oxford University Press.
- FIRESTONE, S. (1977). *La dialéctica del sexo*, Barcelona: Kairós.
- FOUCAULT, M. (2014). *Historia de la Sexualidad*, vol. 1 (“La Voluntad de saber”), Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- FRASER, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de Los Andes.
- GATENS, M. (1996). *Imaginary bodies: Ethics, power and corporeality*. London: Routledge.

- GRIFFITHS, M. (1988). "Feminism, feelings and philosophy". In: *Griffiths, M. & Whitford, M. (eds.). Feminist perspectives in philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 131-151.
- GROSZ, E. (1994a). *Volatile Bodies. Towards a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- GROSZ, E. (1994b). "Sexual difference and the problem of essentialism". *The essential difference*, 82-97.
- GUILLIGAN, C. (1993). *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- HARAWAY, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HODGE, J. (1988). "Subject, body and the exclusion of women from philosophy". En: *Griffiths, M. & Whitford, M. (eds.). Feminist perspectives in philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 152-68.
- IRIGARAY, L. (1978). *Speculum: espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.
- LAURETIS, T. D. (1990). "La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los EUA y Gran Bretaña". *Debate feminista*, 77-115.
- LEVIN, J. (2008). *Bodies and subjects in Merleau-Ponty and Foucault: Towards a phenomenological/poststructuralist feminist theory of embodied subjectivity* (Doctoral dissertation, The Pennsylvania State University).
- MARTÍNEZ BASCUÑÁN, M. (2012). *Género, emancipación y diferencia(s). La teoría política de Iris Marion Young*. Madrid: Calíope.
- ORTNER, S. (1996). "Entonces, ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Electrónica, 1(1), Enero-Febrero, pp. 12-21.
- RUDDICK, S. (1980). "Maternal Thinking", *Feminist Studies* 6 (2), pp. 342-367.
- SABSAY, L., y SOLEY BELTRÁN, P. (2012). *Judith Butler en disputa: lecturas sobre la performatividad*. Barcelona: Editorial Egales SL.
- SCHIEBINGER, L. L. (2004). *¿Tiene sexo la mente?: las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*. Universitat de València: Cátedra.
- SCOTT, J. W. (1992). "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista". *Debate feminista*, 85-104.
- SPELMAN, E. V. (1982). "Woman as body: Ancient and contemporary views". *Feminist Studies*, pp. 109-131.
- WITT, C. (2006). "Feminist Interpretations of the Philosophical Canon". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 31 (2).
- YOUNG, I. M. (1985). "Humanism, gynocentrism, and feminist politics". *Women's Studies International Forum*, 8 (3).

- YOUNG, I. M. (1996). "Vida política y diferencia de grupo: una crítica al ideal de ciudadanía universal". En: Castelles, C. (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, pp. 99-126.
- YOUNG, I. M. (1998). "Imparcialidad y lo cívico-público: Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política". En: Águila, R. del y Vallespín, F. (eds.). *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza Editorial.
- YOUNG, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.